Zeitschrift

für

katholische Theologie

Herausgegeben
von der Theologischen Fakultät
der Universität Innsbruck

Dreiundfünfzigster Band
1929

COLLEGE
P
LIBRARY
California

Innsbruck ⋆ Druck und Verlag von Felizian Rauch

28967

Mit oberhirtlicher Druckerlaubnis und Erlaubnis der Ordensobern.

Inhaltsverzeichnis

Abhandlungen

Seite

F. Dander, Gottes Bild und Gleichnis in der Schöpfung nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin 1. 203

O. Faller, Was sagen die Handschriften zur Echtheit der sechs Predigten „S. Ambrosii de Sacramentis“? 41

J. A. Jungmann, Praefatio und stiller Kanon 66. 247

J. Linder, Der König Belšaṣṣar nach dem Buche Daniel und den babylonischen keilinschriftlichen Berichten 173

B. Jansen, Beiträge zur geschichtlichen Entwicklung der Distinctio formalis 317. 517

P. Gächter, Zum Pneumabegriff des hl. Paulus 345

P. Browe, Die Kommunion in der Pfarrkirche 477

P. Styger, Die altchristliche Kunst. Grundlegende Erörterungen über die Methode der Datierung und Auslegung 545

Kleinere Beiträge

A. Landgraf, Handschriftenfunde aus der Frühscholastik 95

W. Heß, Die philosophischen Inauguralquästionen an der ehemaligen Akademie zu Bamberg 111

U. Holzmeister, Das „angenehme Jahr des Herrn“ (Is 61,2 = Lk 4,19) und die Einjahrtheorie 272

F. Pelster, Literargeschichtliche Beiträge zu Robert von Melun, Bischof von Hereford († 1167) 564

J. A. Jungmann, Beobachtungen zum Fortleben von Hippolyts „Apostolischer Überlieferung“ 579

Rezensionen

E. Nestle, Novum Testamentum (U. Holzmeister) 128

J. Ude, Ist Maria die Mittlerin aller Gnaden? (J. Müller) 130

Naval-Fernandez, Theologiae asceticae et mysticae cursus (L. Hertling) 137

B. Poschmann, Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums (J. B. Umberg) 283

Seite

Garrigou-Lagrange, Mystik und christliche Vollendung (L. Hertling) . . 285
H. Fischer, Katalog der Handschriften der Universitätsbibliothek Erlangen (A. Landgraf) 291
F. Weidauer, Zur Syllogistik (J. Santeler) 409
L. de Grandmaison, Jésus Christ (F. Schlagenhaufen) 411
M. Prümmer, Manuale Theologiae moralis (J. B. Umberg) 414
B. Duhr, Geschichte der Jesuiten in d. Ländern deutscher Zunge (N. Paulus) 419
E. K. Winter, Die Sozialmetaphysik der Scholastik (F. Dander) 586
Probleme der Gotteserkenntnis (L. Fuetscher) 593
E. Jacquier, Les Actes des Apôtres (P. Gächter) 598
A. Wikenhauser, Die Christusmystik des hl. Paulus (P. Gächter) 601

Neuerscheinungen

Philosophie 422
Altes Testament 294
Neues Testament 154. 606
Religionswissenschaft, Fundamentaltheologie 139
Dogmatik und Dogmengeschichte 437. 616
Moral- und Pastoraltheologie 451
Kirchenrecht 304. 627
Kirchengeschichte 460
Liturgik 309

Mitteilungen 168. 473. 633
Register 635
Literarischer Anzeiger 1*. 9*. 17*. 27*

Abhandlungen

Gottes Bild und Gleichnis in der Schöpfung
nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin

Von **Franz Dander S. J.** Innsbruck

Schon dem Frommen im Alten Bunde war der Gedanke geläufig, daß alle Werke Gottes, insbesondere die vernunftbegabten Geschöpfe, ihres Schöpfers Herrlichkeit und Liebe künden, ja daß dieses „Künden" zu ihrem Daseinszweck gehört: *„Confiteantur tibi Domine omnia opera tua: et sancti tui benedicant tibi. Gloriam regni tui dicent, et potentiam tuam loquentur: ut notam faciant filiis hominum potentiam tuam: et gloriam magnificentiae regni tui"* (Ps 144, 10—12). Diese Bestimmung erfüllen nun die Geschöpfe dadurch, daß sie insgesamt ein Widerschein, ein Abglanz von Gottes Güte und Vollkommenheit sind; ein vielgestaltiger, buntfarbiger Widerschein, ein Dämmerlicht, gerade abgestimmt auf das schwache Auge der Menschenvernunft, die durch einen unmittelbaren Blick in das göttliche Lichtmeer nur geblendet würde.

Eine solche Auffassung der Geschöpfe ist christliches Gemeingut aller Zeiten. Wie sie sich ausprägt im Lehrgebäude des hl. Thomas von Aquin, das zu untersuchen ist die Aufgabe dieser Arbeit. Es wird sich ergeben, daß sich die genannte Lehre von Gottes Bildursächlichkeit *(Exemplarismus divinus)* in den Schriften des hl. Lehrers nicht etwa bloß in Form einer gelegentlich entwickelten Einzellehre vorfindet, sondern vielmehr geradezu als spekulatives Prinzip an den verschiedensten Punkten des Lehrgebäudes sich auswirkt; sie ist eben sehr geeignet, uns Einblick zu gewähren in viele wunderbar tiefe Zusammenhänge im Reich der Natur und der Gnade. Ihnen wollen wir hier nachgehen.

Die Fragestellung in dieser Untersuchung wird wesentlich dogmatisch, nicht dogmengeschichtlich sein. Darum sind auch bei der Anordnung des Stoffes durchwegs systematische Gesichtspunkte maßgebend. Ferner kann es sich hier naturgemäß nicht um Herausstellung materiell neuer Erkenntnisse handeln, sondern bloß um eine geordnete, zusammenfassende Darbietung der diesbezüglichen Gedankengänge des Aquinaten.

Tief begründet sind diese Gedankengänge vor allem in der Hl. Schrift. Daß der Mensch schon in seiner ersten, ursprünglichen Ausstattung nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffen ist, versichert uns der inspirierte Schöpfungsbericht (Gn 1,26). Wie es fernerhin unsere eigenste Bestimmung und Lebensaufgabe ist, Gottes Ebenbild in unserer Seele auszugestalten in stetigem sittlichen Aufstieg, hat Christus der Herr eindeutig erklärt, wo er in der Bergpredigt das Ziel und die Summe des christlichen Strebens also zusammenfaßt: „So seid denn vollkommen, wie auch euer himmlischer Vater vollkommen ist" (Mt 5,48). *„Imitatores Dei"* müssen wir werden — so formuliert Paulus dieselbe Forderung (Eph 5,1). Solche Erneuerung im Geist besteht nach ihm darin, daß der „alte Mensch" abgelegt, der „neue Mensch" angezogen werde, der nach Gott geschaffen ist in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit (Eph 4, 22—24; Col 3,9 s.). Nachahmen müssen wir Gott in jener Gestalt, in der er uns menschlich am nächsten gekommen ist — im Gottmenschen. Nicht bloß in der Fußwaschung, wo er ausdrücklich darauf hinweist, sondern in all seinem Tun und Lassen hat er uns ein Beispiel gegeben, damit wir tun, gleichwie er getan (Jo 13,15), und so auf seinen Spuren wandeln (1 Petr 2,21). *Christo „compati"* (Rm 8,17), *„commori"* (2 Tim 2,11), *„consepeliri"* (Rm 6,4; Col 2,12) — vor allem im Geheimnis der hl. Taufe — das ist des Christen Los hienieden. *Christo „convivere"* (2 Tim 2,11), *„conglorificari"* (Rm 8,17), *„conregnare"* (2 Tim 2,12) — das ist sein Anteil in der ewigen Heimat. An dieser Glorie der unsterblichen Seele soll dann auch der Leib teilnehmen durch entsprechende Verähnlichung mit dem glorreichen Leib des auferstandenen Erlösers (Phil 3,21). Daß dieser Zug des Menschen nach Gottähnlichkeit zu tiefst in der Menschennatur verankert ist, erhellt u. a. schon daraus, daß er nicht einmal unter dem Schutt von Irrtum und Lastern im alten Heidentum völlig erstickt werden konnte; die Mysterienkulte[1]) erzählen uns davon.

In viel reinerer Form erscheint diese Wahrheit bei unsern Vorfahren im Glauben, bei den hl. Vätern. Auf sie stützt sich

[1]) Vgl. O. Faller S. J., Griechische Vergottung und christliche Vergöttlichung. Gregorianum 6 (1925) 405—435.

auch Thomas; besonders verdienen da Beachtung: Augustinus, De diversis quaestionibus 83 liber unus (PL 40,11—100); derselbe: De Trinitate libri 15 (PL 42,819—1098). Ferner des Hilarius v. Poitiers 12 Bücher De Trinitate (PL 10,25—472). Ganz besonders müssen gerade bei unserem Gegenstand als Quelle des Aquinaten erwähnt werden die neuplatonisch gerichteten Schriften des auf Proklus fußenden Ps.-Dionysius Areopagita, die etwa um 500 in Syrien entstanden sein dürften[1]).

Als Quellen für unsere Darstellung kommen nur die Werke des hl. Thomas in Betracht. In zusammenhängenden Ausführungen handelt der hl. Lehrer über unsern Gegenstand vor allem im Sentenzenkommentar und in der Summa theologica. Entwickelt wird der Bild-Begriff zunächst 1 d. 28 q. 2 bei Gelegenheit der Trinitätslehre. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im besondern gelangt zur ausführlichen Erörterung 2 d. 16 und S. th. 1 q. 93. Allein der Grundgedanke der Gottähnlichkeit durchzieht, wie wir sehen werden, die ganze Lehre des hl. Thomas allenthalben als spekulatives Prinzip.

Als Literatur zu unserer Frage muß vor allem genannt werden das Unternehmen von Ern. Dubois C. SS. R., in einer groß angelegten Synthese darzustellen, wie die Schöpfung ein Abglanz des Dreieinigen Gottes ist und wie wir Menschen dazu berufen sind. Gott, genauerhin den Gottmenschen, nachzuahmen in der dreifachen Ordnung der Wissenschaft, der Kunst und der Tugend. Eingehend hat sich der Verfasser schon in dem Kompendium, das einem größeren Werk über diesen Gegenstand die Wege bereiten sollte, an Thomas orientiert[2]). Eine gedrängte Übersicht über die thomistische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen bietet C. van den Berg O. P. im ersten Kapitel seiner Monographie: *Beatissima Virgo, Imago Dei et Sanctissimae Trinitatis iuxta mentem Doctoris Angelici*, Buscoduci 1874. Eingehender wird die Gottebenbildlichkeit des Menschen, wie sie sich in der natürlichen und übernatürlichen Gotteserkenntnis und Gottesliebe zeigt, entwickelt von P. Paluscsák O. P. in seiner Abhandlung: *Imago Dei in homine*[3]). Zum Zweck seiner Auseinandersetzung mit der Ethik Max Schelers erörtert A. M. Rohner O. P. die thomistische Ebenbildtheologie[4]). Als besonders wichtiges und fruchtbares Arbeitsfeld unserer Verähnlichung mit Gott greift M. Hallfell die Gleichförmigkeit des menschlichen Willens mit dem göttlichen heraus und beleuchtet sie nach einer vierfachen Richtung: auf Grund der Wirk-, Ziel-, Material- und Formalursächlichkeit des Wollens[5]). Die Vorbildlichkeit des Ewigen Wortes und des Gottmenschen

[1]) Vgl. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur IV² (1924) 282—99. In Betracht kommt namentlich die Schrift „De divinis nominibus" (PG 3,585—996).

[2]) *De Exemplarismo divino*, Romae 1898.

[3]) Xenia Thomistica II, Romae 1925, 119—154.

[4]) Divus Thomas 1 (1923) 342 f. Vgl. auch Grabmann, Die Idee des Lebens in der Theologie des hl. Thomas von Aquin, Paderborn 1922, 61—64.

[5]) Divus Thomas 2 (1924) 129—148.

für das Universum und das Menschenleben wird eingehend behandelt in der Aufsatzreihe desselben Verfassers: „Züge zum Christusbild beim hl. Thomas von Aquin"[1]). Auf das natürliche Abbild Gottes in den Geschöpfen beschränkt sich die Darstellung A. Rossi C. M.: *Similitudo Dei in creaturis*[2]). Über den tiefsten Grund aller Gottähnlichkeit in den Geschöpfen, der kein anderer ist als Gottes unendliche Seinsfülle, die sich nach außen mitteilen und offenbaren will, handelt J. Stufler S. J. in seinem Aufsatz: „Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über den Endzweck des Schöpfers und der Schöpfung"[3]).

Wie schon bemerkt, wird der Aufbau unserer Darstellung von systematischen Gesichtspunkten geleitet sein. Nach einem einleitenden Kapitel, in dem die Grundbegriffe erläutert werden (I), soll der tiefste Grund alles „Exemplarismus" aufgezeigt werden im inneren Leben des Dreieinigen Gottes (II). Von da herabsteigend überblicken wir das gesamte Reich der Geschöpfe unter der Rücksicht ihrer Gottähnlichkeit zunächst im allgemeinen (III); sodann wenden wir uns den „Spuren" Gottes in den vernunftlosen Wesen zu (IV), um so darauf das natürliche und übernatürliche Ebenbild Gottes im Menschen in seiner Eigenart — hienieden und in der ewigen Heimat — schärfer zu erfassen (V). Ein letzter Abschnitt mag uns endlich noch die Bedeutung der Ebenbildtheologie des hl. Thomas für die gesamte katholische Welt- und Lebensanschauung vergegenwärtigen (VI).

I. Die Grundbegriffe

Der hl. Thomas selbst bietet die Entwicklung und Definition der Grundbegriffe nicht so sehr in einer eigenen, gesonderten Abhandlung, als vielmehr gelegentlich, d. h. dort, wo es die jeweils zur Erörterung stehende Frage gerade erheischt.

A. Der allgemeinste, weiteste Begriff, über den wir uns klar werden müssen, ist „*similitudo* — Ähnlichkeit". Da sei gleich anfangs bemerkt, daß dieses Wort in unserem Sprachgebrauch wohl ausschließlich als Abstraktum fungiert, während es bei Thomas durchaus nicht immer die Ähnlichkeitsbeziehung als solche, sondern sehr häufig das *„simile" in concreto*, das Abbild selbst bezeichnet. *Similitudo* bedeutet eine gewisse Einheit, ein Übereinkommen in einer Eigenschaft[4]). *„Similitudo enim significat relationem causatam ex unitate qualitatis, quae relatio requirit distincta supposita; est enim similitudo rerum differentium eadem qualitas"*[5]). Im Anschluß an Augustinus nimmt der Aquinate *similitudo* in die-

[1]) Divus Thomas 4 (1926) 129—146; 5 (1927) 53—73; 385—400.

[2]) Divus Thomas Plac. 31 (1928) 417—448.

[3]) ZkTh 41 (1917) 656—700.

[4]) 1 q. 93 a. 9. [5]) 1 d. 2 Expos. text.

sem Sinne als den allgemeineren, unbestimmteren Gattungsbegriff, unter dem *„imago“* als das Bestimmtere, Engere zu stehen kommt: *„. . . ubi est imago, continuo est et similitudo; sed ubi est similitudo, non continuo est imago. Ex quo patet, quod similitudo est de ratione imaginis, et imago aliquid addit supra rationem similitudinis . . .“*[1]).

Je nach der Vollkommenheit der Übereinstimmung zweier Wesen in einer Eigenschaft läßt die Ähnlichkeit verschiedene Grade zu.

a) Am vollkommensten ist die Ähnlichkeit dort, wo zwei oder mehrere Gegenstände dieselbe Eigenschaft besitzen und zwar in derselben Weise und in demselben Maße; da spricht man nicht mehr bloß von Ähnlichkeit, sondern von Gleichheit *(aequalitas)*.

b) Ähnlichkeit ist auch dann vorhanden, wenn verschiedene Gegenstände dieselbe Eigenschaft besitzen und zwar in derselben Weise, aber in verschiedenem Maße, *„secundum magis et minus“*.

c) Endlich kann es der Fall sein, daß die gemeinsame Eigenschaft ihren einzelnen Trägern nicht einmal in derselben Art und Weise zukommt. Ein solches Verhältnis liegt vor zwischen der Ursache und ihrer nicht gleichartigen, nicht ebenbürtigen Wirkung, wenn beide nicht einmal *in eodem genere* übereinkommen. Das ist dann eine Ähnlichkeit *„secundum aliqualem analogiam“*[2]).

Für den Sprachgebrauch ist endlich zu beachten, daß wir eine gegenseitige Ähnlichkeit nur von Gliedern aussagen, die einander irgendwie nebengeordnet sind, nicht aber z. B. von Ursache und Wirkung. So sagen wir wohl, das Bild sei dem Menschen ähnlich, aber nicht umgekehrt[3]). Um so mehr kann man das Wort „Verähnlichung“ oder „Angleichung“ *(assimilatio)* nur von jenem Glied aussagen, das vom andern die Ähnlichkeit erhält, nicht aber von dem die Ähnlichkeit andern mitteilenden Gliede. Denn Verähnlichung bedeutet nichts anderes als eine Hinbewegung zur Ähnlichkeit *(motus ad similitudinem)*[4]).

B. Der Begriff *„imago“*.

Bei der Bestimmung des Begriffes *„imago“* geht Thomas im Sentenzenkommentar zunächst aus von der Etymologie des Wortes, das er wurzelhaft verwandt findet mit *„imitari“*[5]). So gehört also

---

[1]) 1 q. 93 a. 1; vgl. auch 1 d. 28 q. 2 a. 1.

[2]) 1 q. 4 a. 3. Es ist dies das Verhältnis, das Thomas in seinem Psalmenkommentar charakterisiert als *„similitudo dissimilium, quando videlicet forma invenitur in aliquo vere, et in aliquo per remotam participationem; et sic istud est simile illi, non quia habeat eandem formam, sed quia accedit ad hoc secundum debilem participationem“*. (Expos. in Ps. 34 n. 7).

[3]) 1 q. 4 a. 3 ad 4; vgl. De Ver. q. 2 a. 11 ad 1.

[4]) C. g. 1,29. [5]) 1 d. 28 q. 2 a. 1.

zum Begriff des Bildes eine gewisse Nachahmung. Bei einer solchen haben wir aber immer auf zwei Dinge zu achten: erstens sind da zwei Gegenstände, von denen der eine den andern nachahmt; zweitens die besondere Rücksicht, unter der die Nachahmung stattfindet; letztere ist immer eine Eigenschaft oder Form der beiden Gegenstände. Allein durchaus nicht jede beliebige Gemeinsamkeit einer Eigenschaft in zwei Trägern genügt schon zu einem wahren Bilde; dazu ist vielmehr erforderlich, daß die beiden Gegenstände in dieser Eigenschaft einander wahrhaft „entsprechen", wenn schon nicht in vollkommener Übereinstimmung, so doch wenigstens in einem bestimmten Verhältnis: *„Oportet, quod sit aliqua adaequatio in illa qualitate vel secundum qualitatem vel secundum proportionem"*[1]); so müssen die einzelnen Teile auf einem kleinen Bilde zueinander in demselben Verhältnis stehen, wie die entsprechenden Teile des großen Gegenstandes, der zur Darstellung gelangen soll[2]). Eine wichtige Ergänzung zu diesem Begriffselement bietet Thomas 1 d. 28 q. 2 a. 3 ad 4: es genügt nicht, daß dem Abbild die Gleichförmigkeit mit dem Urbild aus irgendwelchem Grunde eigne, sondern sie muß dem Abbild eignen kraft seines Ursprunges *(„ex modo suae productionis")*.

Ferner ist es keineswegs gleichgültig, welcher Art jene Eigenschaft ist, in der die beiden Gegenstände einander entsprechen. Damit von einem Bild die Rede sein kann, muß jene Eigenschaft ein Ausdruck, ein Merkmal der eigentümlichen Art und Natur des darzustellenden Gegenstandes sein. Deshalb sprechen wir noch nicht von einem Bild, wenn einer mit dem andern z. B. bloß in der weißen Farbe übereinkommt, wohl aber, wenn der eine dem andern gleicht in der Gestalt *(„figura");* denn letztere — so lehrt uns die tägliche Beobachtung — ist ein unmittelbarer Ausdruck, ein Wahrzeichen der eigentümlichen Natur eines Gegenstandes[3]). 2 d. 16 q. 1 a. 4 faßt Thomas dieses Erfordernis kurz als *imitatio „in his, quae pertinent ad speciem demonstrandam"*.

Endlich ist zwischen den beiden einander gleichenden Gegenständen eine bestimmte Ordnung erforderlich: das Spätere, das einem Früheren angeglichen wird, heißt das Abbild, *imago;* das Frühere hingegen, dem es angeglichen wird, heißt Urbild, *exemplar;* nur im uneigentlichen Sinn könnte auch dieses *„imago"* genannt

[1]) l. c. [2]) Vgl. auch 2 d. 16 q. 1 a. 1 ad 4.

[3]) Daher kommt es auch, daß *„figura"* einfach gleich *„imago"* gesetzt wird: *„Illud ergo proprie dicitur esse imago alicuius, quod habet similitudinem speciei eius, vel expressum signum speciei. Inter accidentia vero nihil ita est expressum signum speciei, sicut est figura. Unde qui describit figuram animalis, describit imaginem eius."* (Expos. in Hebr. 1, lect. 2).

werden[1]). Nach all dem können wir nun die scharfe Abgrenzung zwischen *imago* und *similitudo* vornehmen. Stellt man *similitudo* als den weiteren, unbestimmteren Begriff, jenem der *imago* gegenüber, so hat man dabei das Unterscheidende im Auge, worin die bloße *similitudo* hinter der *imago* zurückbleibt, das, was *imago* voraus hat[2]). Während *similitudo* zwischen zwei voneinander ganz unabhängigen Gliedern obwalten kann, schließt *imago* stets den Begriff des „Nachgebildeten" ein, besagt also irgendwelche Abhängigkeit vom Urbild: zur *imago* gehört es, *„quod sit ex alio expressa"*. Ein Ei mag dem andern vollkommen ähnlich sein, es ist aber kein Bild des andern[3]).

Similitudo im Gegensatz zu *imago* bedeutet eine Ähnlichkeit, eine Nachahmung, die aber nicht einen spezifischen Wesenszug des Urbildes wiedergibt, sondern entweder nur ganz allgemeine Züge *(„sicut proprietates consequentes naturam generis")* oder umgekehrt bloß akzidentelle Einzelheiten, die zur *species* hinzutreten *(„quia est posterius his, quae speciem demonstrant, ut accidentia consequentia principia individui")*. *Imago* hingegen besagt eine *imitatio „in his, quae pertinent ad speciem demonstrandam"*[4]).

Was mithin zu einem Bild im vollsten Sinn gehört, faßt Thomas kurz zusammen in seiner Expos. in 2 Cor 4, lect. 2: *„... ad hoc quod aliquid perfecte sit imago alicuius, tria requiruntur ... Primum est similitudo; secundum est origo; tertium est perfecta aequalitas ..."* Ähnlich Expos. in Col. 1, lect. 4 und Expos. in 1 Cor 11, lect. 2.

Endlich sei hier der Vollständigkeit halber noch hingewiesen auf einen abweichenden Gebrauch der beiden Termini, den der hl. Lehrer erwähnt. Während wir gewöhnlich unter *similitudo* das Weitere, Allgemeinere, unter *imago* hingegen das Engere, Bestimmtere verstehen, so daß *similitudo* logisch gefaßt wird als *„praeambulum ad imaginem, inquantum est communius" ... „et in pluribus existens"*, kann in einem andern Sprachgebrauch *similitudo* auch gefaßt werden als *„subsequens ad imaginem, inquantum significat quandam imaginis perfectionem"*; in diesem Sinne sagen wir ja, ein Bild sei dem dargestellten Gegenstand ähnlich oder unähnlich, je nachdem es denselben vollkommener oder unvollkommener zum Ausdruck bringt[5]). Bemerkt sei ferner, daß man unter *imago* entweder das Bild selber verstehen kann *(„id, quod imitatur aliquem")* oder aber das Fundament der Ebenbildlichkeit *(„id, in quo est imitatio"*, 1 d. 28 q. 2 a. 2).

[1]) 1 q. 35 a. 1 ad 1.
[2]) 2 d. 16 q. 1 a. 4. [3]) 1 q. 93 a. 1.
[4]) 2 d. 16 q. 1 a. 4; vgl. 1 q. 93 a. 2. [5]) 1 q. 93 a. 9.

Da nun die Ähnlichkeit in einer die *species* kennzeichnenden Eigenschaft verschiedene Grade aufweisen kann, gibt es auch verschiedene Vollkommenheitsgrade der Abbilder. Besteht die Ähnlichkeit bloß in der äußeren Form und Gestalt, ohne daß das Abbild mit dem Urbild auch in der dargestellten Natur übereinkommt, so ist das ein Bild im niedrigsten Grade — wie eine Statue aus Stein das Bild eines Menschen, wie die Prägung auf der Münze das Bild des Herrschers ist. Vollkommener ist das Bild, wenn es mit seinem Urbild auch in der dargestellten Natur der Art nach übereinkommt, wie ein menschlicher Sohn mit seinem menschlichen Vater. — Am vollkommensten freilich ist ein Bild, das mit seinem Urbild die Natur nicht bloß der Art, sondern auch der Zahl nach gemeinsam hat. Ein solches Abbild wird uns der Glaube im gleichwesentlichen Sohn des ewigen Vaters erkennen lassen[1]).

C. Der Begriff *„Exemplar"* ist innig verwandt mit *„imago"*, sozusagen das Korrelat dazu.

Exemplar im weitesten Sinne ist alles, was durch ein anderes irgendwie dargestellt wird, *„quod aliquo modo ab alio repraesentatur"*[2]). Von dem *exemplar* oder der *„idea exemplaris"* im strengen Sinne handelt Thomas eingehend De Ver. q. 3 a. 1 und gelangt zur Definition: Die *idea exemplaris* ist eine *„forma, quam aliquid imitatur ex intentione agentis, qui determinat sibi finem"*. Es genügt also nicht jede beliebige, mehr weniger zufällig entstandene Nachahmung; letztere muß vielmehr eine beabsichtigte sein, eine *imitatio „per se"*, nicht bloß *„per accidens, praeter intentionem et a casu"*.

Aber auch eine beabsichtigte Nachahmung wäre noch auf zweifache Weise denkbar: entweder so, daß der Handelnde selber der Zielsetzende ist, selber die Nachahmung beabsichtigt — das ist überall dort der Fall, wo Vernunft und freier Wille etwas schaffen; oder aber so, daß dem handelnden Wesen das Ziel von außen her, von einer höheren Vernunft gesetzt ist, ohne daß das handelnde Wesen sich selber bewußt an solcher Zielsetzung beteiligt — das ist der Fall bei den Vorgängen, die sich in naturgesetzlich festgelegten Bahnen vollziehen, z. B. bei der natürlichen Zeugung, wo die Ähnlichkeit des Gezeugten mit dem Erzeuger nicht auf freie Zielsetzung des letzteren, sondern auf die gottgewollte Naturordnung zurückzuführen ist. Nur in ersterem Falle spricht man von einem *exemplar,* nicht im zweiten. So erklärt sich das letzte Element der oben angeführten Definition *„qui determinat sibi finem"*.

---

[1]) 2 d. 16 q. 1 a. 1; C. g. 4,11; 1 q. 35 a. 2 ad 3; Expos. in Hebr 1, lect. 2. [2]) De Ver. q. 8 a. 8 ad 1.

Dieselbe Lehre findet sich kurz zusammengefaßt Quodl. 8 q. 1 a. 2; vgl. auch 1 q. 15 a. 1. Eine Idee im Menschengeiste kann sich zu ihrem Gegenstand in doppelter Weise verhalten. Sie kann Prinzip sein für den ihr entsprechenden Gegenstand[1]) — und dann gehört sie dem Gebiet der praktischen Erkenntnis an und heißt *„exemplar"*; sie kann aber auch bloßes Abbild des Gegenstandes sein und von demselben als ihrem Prinzip abhängen — dann nennen wir sie einfachhin *„imago"*, Erkenntnisbild[2]).

D. Der Begriff *„Vestigium"* = „Spur".

Dieser Ausdruck wird in der Theologie im übertragenen Sinne gebraucht; hergenommen ist er von der Spur, die der Fuß eines Dahinschreitenden dem Boden eindrückt. Spur ist ein Eindruck, der uns nur dunkel zur Erkenntnis desjenigen führt, der den Eindruck hinterlassen hat. Drei Merkmale kommen also bei einem *vestigium* in Betracht: eine gewisse Ähnlichkeit — die große Unvollkommenheit dieser Ähnlichkeit (*„cum non repraesentet ipsum nisi secundum partem, scilicet pedem, et secundum inferiorem superficiem tantum"*) — endlich die Möglichkeit, aus der Spur zu irgendwelcher Kenntnis eines andern vorzudringen[3]). Da es sich für uns um die Spur im übertragenen Sinne handelt, leuchtet es ein, daß hier nicht immer sämtliche Eigenschaften der Spur im materiellen, körperlichen Sinne ihre Anwendung finden müssen; so setzt beispielshalber die Spur im physischen Sinne ein „Vorübergehen", also Bewegung voraus, während dies bei der Spur im übertragenen Sinne keineswegs notwendig zutreffen muß[4]). Worin unterscheiden sich nun *imago* und *vestigium?* Während die Spur nur eine ganz entfernte, dunkle, unbestimmte Ähnlichkeit mit ihrer Ursache hat, stellt das Bild den betreffenden Gegenstand bestimmter, klarer dar nach seinen einzelnen Teilen und deren Verhältnis zueinander; so kommt es, daß man aus einem Bilde auch etwas über das innere Wesen des dargestellten Gegenstandes entnehmen kann[5]).

Schärfer noch wird der Unterschied zwischen *imago* und *vestigium* formuliert 1 q. 45 a. 7: *„Omnis effectus aliqualiter repraesentat suam causam, sed diversimode: nam aliquis effectus repraesentat solam causalitatem causae, non autem formam eius, sicut fumus repraesentat ignem; et talis repraesentatio dicitur esse repraesentatio vestigii; vestigium enim demonstrat motum alicuius transeuntis, sed non qualis sit. Aliquis autem effectus repraesentat causam, quantum ad similitudinem formae eius, sicut ignis generatus ignem generantem, et statua Mercurii Mercurium, et haec est repraesentatio imaginis"*; ähnlich 1 q. 93 a. 6.

[1]) De Ver. q. 8 a. 8 ad 1: *„Exemplar, proprie si accipiatur, importat causalitatem respectu exemplatorum."*

[2]) C. g. 4,11.

[3]) 1 d. 3 q. 2 a. 1.

[4]) l. c. ad 2.

[5]) 1 d. 3 q. 3 a. 1.

II. Der innergöttliche Grund aller Gottebenbildlichkeit

Wollen wir die Gottähnlichkeit, wo immer sie uns entgegentritt, in ihrem tiefsten und letzten Grunde einigermaßen verstehen, so müssen wir diesen in Gott selber suchen. Gott ist in seiner unendlichen Seinsfülle unendlich glückselig. Soll irgend etwas als Zielgut, d. h. um seiner selbst willen, Gottes Willen, seine Liebe fesseln, so kann das nur seine eigene grenzenlose Güte sein. Diese seine eigenste Güte und Herrlichkeit umfaßt Gott mit der unendlichen, ewigen und notwendigen Liebe des Wohlwollens. Wenn wir Menschen etwas mit wohlwollender Liebe umfassen, so zeigt sie sich darin, daß wir dem Geliebten alles wünschen, was zu seinem Wohle, zu seiner Vervollkommnung, zu seinem Wachsen und Erstarken gereicht. Für Gottes Güte ist nun jedes innere Wachstum, jede innere Vervollkommnung und Vervielfältigung völlig ausgeschlossen durch ihre absolute Unendlichkeit. Nur eine einzige Möglichkeit steht offen: andere Wesen ins Dasein rufen und sie so teilnehmen lassen an seinem innern Reichtum, diesen Reichtum gewissermaßen durch seine Ausstrahlungen vervielfältigen, Wesen schaffen, die ein Abglanz seiner Urgüte und Urschönheit sind, in denen Gott einen Zug seines eigenen Wesens erblicken und lieben kann[1]). Nicht die Sehnsucht nach einem Gut, das Gott noch nicht besäße, ist die innerste Triebfeder des Schöpfungsaktes, wie es die Triebfeder bei allem menschlichen Schaffen ist, sondern die ganz freigebige Liebe zu dem Zielgut, das er selbst von Ewigkeit her vollkommen besitzt, und nur noch nach außen hin mitteilen und offenbaren will. Nutzen und Zuwachs erfährt dabei ausschließlich das Geschöpf:

„Ipse enim bonitatem suam perfecte amat et ex hoc vult, quod bonitas sua multiplicetur per modum, qui possibilis est, ex sui scilicet similitudine, ex quo provenit utilitas creaturae, inquantum similitudinem divinae bonitatis recipit: et ideo dicitur in littera, quod Deus fecit creaturam propter bonitatem suam, considerando finem operantis; et propter utilitatem creaturae, considerando finem operis“[2]).

Zu beachten ist aber dabei, daß eine solche Mitteilung nach außen für Gott keineswegs eine innere Notwendigkeit bedeutet; treffend gebraucht Thomas 1 q. 19 a. 2 den Ausdruck *„condecet divinam bonitatem, etiam alia ipsam participare“*. Gott der Herr bleibt bei dieser Ausstrahlung und Mitteilung völlig frei. Allerdings — aller Mitteilung nach außen geht eine göttliche Mitteilung ganz anderer Art voraus, in der Gott nicht frei ist, eine Mitteilung, über

---

[1]) C. g. 1,75.
[2]) 2 d. 1 q. 2 a. 1; vgl. 1 q. 19 a. 2.

die uns nur das geoffenbarte Wort Gottes zu belehren vermag und die selber das geheimnisvolle Urbild aller Mitteilungen Gottes nach außen darstellt: es ist die innergöttliche Mitteilung im Geheimnis der allerheiligsten Dreifaltigkeit.

1 d. 7 q. 1 a. 1 stellt der hl. Lehrer einen zweifachen Hervorgang aus Gott gegenüber. Um uns die Auffassung davon zu erleichtern, geht er wiederum aus von der Betrachtung der Geschöpfe und ihrer verschiedenen Wirkungsweise. Ein Geschöpf kann aus einem andern hervorgehen durch die naturhafte Zeugungskraft des letzteren; dann trägt das Erzeugte ein Abbild der Natur des Erzeugers an sich, wie der Sohn dem Vater in der Natur gleicht. Es kann aber auch etwas hervorgehen aus der schöpferischen Kraft des Geistes seines vernunftbegabten Erzeugers; das stellt dann nicht ein Abbild der Natur seines Erzeugers dar, sondern zunächst nur ein Abbild der Idee, die dem Geiste des Erzeugers vorschwebte; so ist das neu erstandene Haus ein Ausdruck der Idee, nicht der Natur seines Baumeisters. Auch aus Gott geht etwas hervor, so daß es ihm in der Natur gleicht, ja nicht nur gleicht, sondern ein und dieselbe göttliche Natur in numerischer Einheit besitzt: das ist der Sohn, der durch Zeugung aus dem Vater hervorgeht. Anderes geht aus Gott hervor, ohne die Natur mit ihm gemein zu haben, es ist zunächst nur der unmittelbare Ausdruck seiner schöpferischen Gedanken — das ist das Reich der Kreatur in seiner Gesamtheit. Über dieses Reich erstreckt sich die freie göttliche Allmacht.

Treffend ist diese Gegenüberstellung von Schöpfung und Zeugung ausgeführt in De Pot. q. 2 a. 1: „*Natura cuiuslibet actus est, quod seipsum communicet, quantum possibile est . . . Natura autem divina maxime et purissime actus est. Unde et ipsa seipsam communicat, quantum possibile est. Communicat autem se ipsam per solam sui similitudinem creaturis, quod omnibus patet; nam quaelibet creatura est ens secundum similitudinem ad ipsam. Sed fides catholica etiam alium modum communicationis ipsius ponit, prout ipsamet communicatur communicatione quasi naturali: ut sicut ille, cui communicatur humanitas, est homo, ita ille, cui communicatur deitas, non solum sit Deo similis, sed vere sit Deus.*“

Aus all dem geht hervor, daß der eingeborene Sohn Gottes das einzige schlechthin vollkommene Abbild des ewigen Vaters ist. Gegen Arius, der den Sohn Gottes zu einem bloßen Geschöpfe herabwürdigte, betont Thomas den unüberbrückbaren Gegensatz zwischen der Darstellung, die Gott in seinen Geschöpfen, und jener, die er in seinem Sohne findet. Alles, was sich an geschöpflicher Vollkommenheit unserem Geiste darbietet, ist unsagbar geringer als Gott, bietet uns nie und nimmer Gottes innerstes Wesen im Bilde dar; der Sohn aber ist das vollkommene Abbild, denn er heißt

(Hebr 1,3) *„splendor gloriae et figura substantiae eius"* [1]). Tief führt uns der hl. Thomas in diese Wahrheit ein C. g. 4,11. Als Ausgangspunkt der Erörterung dient der Begriff *„Verbum"*, mit dem im Eingang des Johannesevangeliums der Sohn Gottes bezeichnet wird. Indem Gott sich selbst schauend erfaßt, ist sein Erkenntnisbild für alle Geschöpfe das Urbild, das vorbildliche Schöpfungsprinzip, *„exemplar"*. Hingegen hat dieses Erkenntnisbild selber wieder ein Prinzip, das ist der *„intellectus intelligens"* Gottes. Ist also das Erkenntnisbild, das „Wort" Gottes, für die Geschöpfe *exemplar,* so ist es im Verhältnis zum erkennenden Gott dessen Abbild (Col 1,15). Nun ist es aber der geistigen im Gegensatz zur sinnlichen Erkenntnis eigen, daß sie ihren Gegenstand nicht bloß seiner äußeren Erscheinung nach, sondern seinem innern Wesen nach zu erfassen sucht; so gestaltet sich das geistige „Wort" zu einem Abbild der Wesenheit des Erkenntnisgegenstandes; das göttliche Wort ist mithin ein Abbild der göttlichen Wesenheit. Weil es aber in Gott selbst ist, zu seinem eigensten inneren Leben gehört, muß es selbst göttlicher Natur sein. Wir haben es also zu tun mit einem Abbild, das wesensgleich ist mit seinem Gegenstande und Ursprung; ein solches wesensgleiches Abbild seines Ursprungs nennen wir im Reich des Lebendigen „Sohn": *„. . . nam quod procedit ex aliquo vivente in similitudinem speciei, dicitur filius eius"* [2]).

Gleichwie der Sohnesbegriff erhält nun auch der Begriff der „Zeugung" seine Beleuchtung und Vertiefung aus der *Imago*-Lehre. Da der Vater naturnotwendig sich selber schaut, geht das *Verbum* mit naturhafter Notwendigkeit aus ihm hervor. Ebenso wesentlich und naturnotwendig zielt dieser ganze Hervorgang ab auf das Dasein eines seinem Ursprung wesensgleichen Abbildes; denn daß der *terminus processionis* Bildcharakter tragen muß, liegt schon im Begriff des *Verbum intellectuale;* daß er aber seinem Ursprung wesensgleich sein muß, liegt im Begriff des *Verbum divinum.* Nach all dem stellt sich dieser Hervorgang dar als eine eigentliche Zeugung: *„Haec est autem verae generationis ratio in rebus viventibus, quod id, quod generatur, a generante procedat ut similitudo ipsius et eiusdem naturae cum ipso"* [3]). So finden sich denn im Sohn Gottes alle Bedingungen, die zu einem vollkommenen Bild erforderlich sind [4]), ja er ist das vollkommenste Abbild des ewigen Vaters, *„quia omnia attributa divina, quae sunt per modum qualitatis significata, simul cum ipsa natura sunt in Filio, non solum secundum speciem, sed secundum unitatem in numero"* [5]).

[1]) C. g. 4,7. [2]) C. g. 4,11. [3]) C. g. 4,11.
[4]) Expos. in 2 Cor 4, lect. 2; Expos. in Col 1, lect. 4.
[5]) 1 d. 28 q. 2 a. 1 ad 3.

Doch müssen wir uns dabei stets der Unvollkommenheit unserer begrifflichen Fassung bewußt bleiben. Im Reich des Geschaffenen setzt jedes Abbild sein Urbild als zeitlich und ursächlich früher voraus; von dieser Beschränktheit muß der Bildbegriff in seiner Anwendung auf das *Verbum divinum* völlig gereinigt werden: *„... imitatio in divinis personis non significat posterioritatem, sed solam assimilationem“* [1]).

Dieses Geheimnis der *„imago perfecta“* ist nun auch der tiefste Grund aller Hoheitsrechte des Ewigen Wortes und damit auch des Gottmenschen. So begründet St. Thomas daraus beispielsweise die richterliche Gewalt, die dem Sohn vom Vater übergeben ist: die eigentümliche Grundlage des Richteramtes ist die urteilsformende Weisheit, die *„lex sapientiae vel veritatis, secundum quam iudicatur“*. Da nun der Sohn den Vater vollkommen darstellt, und zwar gerade unter der Rücksicht der unerschaffenen Weisheit und Wahrheit, wird ihm besonders die richterliche Gewalt zugeeignet[2]), obgleich sie tatsächlich Gemeingut der göttlichen Dreifaltigkeit ist[3]).

Eine Frage legt sich da noch nahe: Kann der Hl. Geist, der doch ebenfalls dem Vater wesensgleich ist, auch als *„Imago“* bezeichnet werden? Die Antwort wird im Sinne des hl. Thomas lauten müssen: *Imago* im strengen, persönlichen Sinn ist nur der Sohn. Zwar empfängt auch der Hl. Geist in seinem Ausgang von Vater und Sohn dieselbe unteilbare göttliche Natur; allein er geht aus beiden hervor nicht *„per modum naturae“*, durch einen Zeugungsprozeß, kann mithin nicht „Sohn“ genannt werden. Ebenso geht er nicht hervor als *„Verbum“*, d. h. die eigentümliche Tendenz seines Hervorganges ist nicht das Dasein einer Ähnlichkeit, einer geistigen Darstellung seines Ursprungs. Das wäre aber erforderlich zur *„imago“* im streng persönlichen Sinne. Er geht vielmehr hervor *„ut amor“*, als wesensgleicher Liebeshauch[4]).

Schärfer noch und gründlicher hat Thomas den Unterschied zwischen *generatio* und *spiratio* in der *Summa theol.* formuliert 1 q. 27 a. 4: *„Haec est differentia inter intellectum et voluntatem, quod intellectus fit in actu per hoc, quod res intellecta est in intellectu secundum suam similitudinem: voluntas autem fit in actu non per hoc, quod aliqua similitudo voliti sit in voluntate, sed ex hoc, quod voluntas habet quandam inclinationem in rem volitam. ... Processio autem, quae attenditur secundum rationem voluntatis, non consideratur secundum rationem similitudinis, sed magis secundum rationem impellentis, et moventis in aliquid. Et ideo, quod procedit in divinis per modum amoris, non procedit ut genitum, vel ut Filius, sed magis procedit ut Spiritus. Quo nomine quaedam vitalis motio, et impulsio designatur; prout aliquis ex amore dicitur moveri, vel impelli ad aliquid faciendum“* [5]). Die tatsächliche Ähnlichkeit mit Vater und Sohn be-

---

[1]) 1 q. 35 a. 1 ad 3.

[2]) 3 q. 59 a. 1.

[3]) ib. ad 1.

[4]) 1 d. 28 q. 2 a. 3.

[5]) Vgl. 1 q. 35 a. 2.

sitzt der Hl. Geist wohl, aber nicht formell kraft seiner Ausgangsweise, sondern kraft seines göttlichen Ursprungs: *„De ratione enim filii est, quod similitudinem patris habeat in quacumque natura . . . sed non est de ratione spiritus vel amoris, quod sit similitudo eius, cuius est, in omnibus; sed hoc in spiritu Dei verificatur propter divinae essentiae unitatem et simplicitatem, ex qua oportet, quod quidquid est in Deo, sit Deus"*[1]).

Gehört aber die Ähnlichkeit nicht ebenso wesentlich zur Liebe wie zur Erkenntnis? Heißt es doch Eccli 13,19: *„Omne animal diligit simile sibi."!* — Allerdings hat die Ähnlichkeit in beiden Fällen eine wichtige Funktion — aber eine ganz verschiedene Funktion: beim *Verbum* gehört die Ähnlichkeit schlechthin zu seinem Wesen, zu seiner Begriffsbestimmung; zur Liebe hingegen gehört die Ähnlichkeit nicht als Wesensbestandteil, sondern als Prinzip und Voraussetzung. Daraus ergibt sich eine Folgerung, die helles Licht wirft auf das einst so heiß umstrittene *„Filioque"*: *„Unde non sequitur, quod amor sit genitus, sed quod genitum sit principium amoris"*[2]).

In diesem strengen Sprachgebrauch, der die Bezeichnung *„imago"* auf den Sohn einschränkt, stehen die lateinischen Lehrer — so bemerkt Thomas 1 q. 35 a. 2 — in einem gewissen Gegensatz zu den griechischen Vätern, die den Hl. Geist als Abbild von Vater und Sohn betrachten. Wiederholt beschäftigt sich Thomas mit dieser Redeweise der Griechen in seiner Schrift *„Contra errores Graecorum"*. Cap. 10 unterläßt er es nicht, die Veranlassung solcher Ausdrucksweise anzudeuten in zwei Stellen der Hl. Schrift (*„imago Filii"* Rm 8,29 und *„imago coelestis"* 1 Cor 15,49), weist aber auch darauf hin, daß diese beiden Stellen keineswegs zur Interpretation: *imago = Spiritus* zwingen. Doch die Pietät gegen die griechischen Väter läßt Thomas das Berechtigte an ihrer Redeweise suchen und finden: *„Possumus quidem dicere Spiritum Sanctum esse imaginem Patris et Filii, ita quod per imaginem nihil aliud intelligatur quam exsistens ab alio et eius similitudinem gerens"*[3]). In derselben Weise erklärt sich auch die Benennung des Hl. Geistes als *„character Filii"* und *„sigillum Filii"*[4]).

Aus dem Gesagten ergibt sich endlich die Antwort auf die Frage, zu welcher Gattung von Benennungen das Wort *„imago"*, auf Gott angewandt, gehöre. Zunächst kann man unter *Imago* entweder das Abbild selbst verstehen *(id, quod imitatur aliquem)*. In diesem Sinn kann die göttliche Wesenheit niemals *imago* genannt werden, da sie sich von keinem Prinzip herleitet; vielmehr ist sie

[1]) C. err. Graec. 10.
[2]) 1 q. 27 a. 4 ad 2.
[3]) ib.
[4]) ib. c. 32.

exemplar, alles Geschaffene ihr Abbild im weitesten Sinne. Wohl aber kann eine einzelne göttliche Person *imago* genannt werden, insofern sie der Ordnung nach eine andere voraussetzt und aus ihr hervorgeht. *Imago* im strengen Sinn ist daher ein *nomen personale,* niemals *essentiale*[1]). Wie aber Petrus Lombardus in seinem Text 1 d. 28 bemerkt, findet sich bisweilen auch ein Gebrauch unseres Namens *„secundum substantiam"*. Thomas erklärt: Man kann unter *imago* auch das Fundament der Ähnlichkeit verstehen *(id, in quo est imitatio).* Und dann ist die göttliche Natur *imago* zu nennen und zwar in doppelter Beziehung. Die göttliche Natur ist die reale Grundlage der vollkommenen Ähnlichkeit zwischen Person und Person — aber auch der unvollkommenen zwischen Geschöpf und Gott. So aufgefaßt, kann *imago* als *nomen essentiale* gelten, das *in recto* die eine ungeteilte göttliche Natur bezeichnet, *in obliquo* aber die göttlichen Personen andeutet, bzw. eine Rücksicht auf die Geschöpfe mitbesagt[2]).

Das Verbum, die *imago Patris perfecta,* die innere, ewige, notwendige, vollkommene Mitteilung der göttlichen Natur an den Sohn, ist das Urbild jeder andern Mitteilung — jeder freien, unvollkommenen Mitteilung nach außen in der Zeit. Wie bei uns dem geistigen Wort, das wir im Grunde unserer Seele aussprechen *(„verbum cordis"),* ein äußeres Wort *(„verbum vocis")* als Kundgebung entspricht, so können wir auch bei Gott neben dem ewigen innergöttlichen Wort ein anderes, nach außen gesprochenes Wort (freilich nur im übertragenen Sinne) unterscheiden; letzteres sind die Geschöpfe, insofern sie, von Gott ins Dasein gerufen, durch ihr ganzes Sein und Wirken auf die göttliche Vernunft als ihre Ursache hinweisen[3]). So gibt es bei Gott eine doppelte, freilich sehr verschiedene *„processio":* die der Personen auseinander — und die der Geschöpfe aus Gott oder vielmehr die abgestufte *processio,* Mitteilung, Ausstrahlung der göttlichen Weisheit und Güte ins Reich des Geschaffenen[4]). Gottebenbildlichkeit in höchster Vollendung eignet also dem Eingeborenen Sohn Gottes allein und zwar als sein Personalcharakter. Von ihm steigt dann der Name „Gottebenbildlichkeit" gewissermaßen herab auf die Schöpfung wie alle Vaterschaft vom Vater im Himmel[5]). Diese abgeleitete Gottähnlichkeit im Reich der Schöpfung soll der Gegenstand unserer weiteren Darstellung sein.

---

[1]) 1 q. 35 a. 1.
[2]) 1 d. 28 q. 2 a. 2.
[3]) De Ver. q. 4 a. 1.
[4]) 1 d. 13 q. 1 a. 1.
[5]) 2 d. 16 q. 1 a. 1 ad 2.

III. Gottes Abglanz in der Schöpfung im allgemeinen

Aus seiner inneren Seinsfülle nach außen mitteilen, sich offenbaren und so verherrlichen, das ist Gottes einzig mögliches Schöpfungsziel. Sehen wir nun zunächst, wie dieses Ziel in allen Reichen der Schöpfung verwirklicht ist in gemeinsamer Weise.

Die Vollkommenheit eines Wesens zeigt sich darin, daß es Wirkungen, die ihm gleichen, ins Dasein zu rufen vermag. Diese Eigentümlichkeit kommt nun vor allem der göttlichen Urgüte zu[1]). Nichts außer Gott ist gut, ist vollkommen in seiner Art, es sei denn durch Teilnahme an Gottes wesenhafter Güte, als ihr Gleichnis und Abglanz; eine Teilnahme, die allerdings nicht im Sinn der platonischen Ideenlehre zu deuten ist, sondern in der Weise, *„quod aliquid est primum, quod per suam essentiam est ens, et bonum, quod dicimus Deum ... A primo igitur per suam essentiam ente, et bono unumquodque potest dici bonum, et ens, inquantum participat ipsum per modum cuiusdam assimilationis, licet remote et efficienter ...“*[2]) So ist Gott das *„bonum omnis boni“*[3]), ja das *„esse omnium rerum, a quo omne esse creatum effective et exemplariter manat“*[4]).

Welcher Art nun diese allgemeine Ähnlichkeit der Geschöpfe mit Gott ist, erörtert Thomas eingehend C. g. 1,29. Er geht aus von dem bekannten Verhältnis der Wirkungen zu ihren ungleichartigen Ursachen. Kommen eine solche Ursache und ihre Wirkung auch nicht im Namen und Begriff miteinander überein, so muß sich immerhin irgendwelche Ähnlichkeit zwischen beiden finden; *„de natura enim agentis est, ut agens sibi simile agat, cum unumquodque agat, secundum quod actu est“* (l. c.). Stets liegt die Eigenart der Wirkung bereits keimhaft in ihrer Ursache verborgen, wenn auch in anderer Art und Form. Als Beispiel dient die Sonnenwärme: nicht in gleicher Weise, wohl aber irgendwie ähnlich ist sie vorhanden in der Sonne — als aktive Kraft — und in dem von der Sonne beschienenen Körper — als mitgeteilte, ausgestrahlte Eigenschaft. So waltet denn auch zwischen den Geschöpfen und dem Schöpfer gleichzeitig Ähnlichkeit und doch wieder Verschiedenheit. Daraus erklärt es sich, wieso die Hl. Schrift das einemal die Ähnlichkeit hervorkehren kann[5]), ein andermal dagegen Gott als den in seiner Größe ganz einzig und unvergleichlich Dastehenden preist[6]). Den letzten Grund für dieses eigenartige Verhältnis

[1]) C. g. 1,37. [2]) 1 q. 6 a. 4. [3]) C. g. 1,40.

[4]) 1 d. 8 q. 1 a. 2; vgl. 1 q. 3 a. 8 ad 1. Diese Deutung gibt Thomas auch der Lehre des Ps.-Dionysius (Coel. Hier. c. 4: PG 3,178): *„Esse omnium est supersubstantialis Divinitas“* (C. g. 1,26).

[5]) Gn 1,26. [6]) Is 40,18; Ps 82,2.

zeigt Thomas auf in der Stellung Gottes außerhalb jeglichen *Genus* und über allen *Genera*[1]). Weil nun Gott und Geschöpf himmelweit verschiedenen Ordnungen angehören, besteht auch zwischen beiden keine wechselseitige Ähnlichkeit, sondern nur eine Ähnlichkeit auf seiten des Geschöpfes; denn das Geschöpf trägt gewissermaßen einen Zug von Gott an sich, keineswegs aber Gott einen Zug seiner Geschöpfe. Um so mehr muß der Ausdruck „Verähnlichung" beschränkt bleiben auf das Geschöpf; denn diesem allein kommt es zu, sich zur Ähnlichkeit „hinzubewegen", seine Ebenbildlichkeit ganz von Gott als dem Urbild in Empfang zu nehmen[2]).

Dieselbe Wahrheit erläutert Thomas im Anschluß an *Ps.-Dionysius* unter der Rücksicht des Schönen: *„Omnia enim facta sunt, ut divinam pulchritudinem qualitercumque imitentur . . . omnia distinguuntur secundum pulchrum divinum: et huius signum est, quod nullus curat effigiare vel repraesentare nisi ad pulchrum"*[3]).

So kann man schlechthin sagen, das innerste Wesen, der letzte „Sinn" jeglichen Geschöpfes ist Teilnahme an Gottes Reichtum, dessen Ausstrahlung, Offenbarung und Verherrlichung: *„Ratio igitur rerum factarum est, ut divina bonitas diffundatur in rebus"*[4]). Jede einzelne geschöpfliche Vollkommenheit hat mithin ihr Fundament und ihre Quelle in einer entsprechenden Vollkommenheit des göttlichen Wesens, so daß wir sagen könnten: geschaffene Weisheit ist Weisheit von Gottes Weisheit, geschaffene Güte ist Güte von Gottes Güte, geschaffenes Sein ist Sein von Gottes Sein; da jedoch Gottes Wesenheit für unsere begriffliche Auffassung gerade als *Bonitas prima* die oberste Zielursache ist, die alle andern Ursachen in Bewegung setzt, so kann man alle geschöpfliche Vollkommenheit mit Recht unterschiedslos einfach auf die göttliche Güte zurückführen[5]).

Ähnliches läßt sich geltend machen in der Frage nach der Einheit, bzw. Vielheit der schöpferischen Ideen in Gott: *„Deus per intellectum omnia operans, omnia ad similitudinem essentiae suae producit; unde essentia sua est idea rerum; non quidem ut essentia, sed ut est intellecta. Res autem creatae non perfecte imitantur divinam essentiam; unde essentia non accipitur absolute ab intellectu divino ut idea rerum, sed cum proportione creaturae fiendae ad ipsam divinam essentiam . . . et ideo ipsa divina essentia cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam, est idea uniuscuiusque rei. Unde, cum sint diversae rerum proportiones, necesse est esse plures ideas; et est quidem una omnium ex parte essentiae; sed pluralitas invenitur ex parte diversarum proportionum creaturarum ad ipsam"*[6]).

[1]) 1 q. 4 a. 3. [2]) C. g. 1,29.
[3]) *Comm. in De div. nom. 4, lect. 5.*
[4]) C. g. 3,59. [5]) 1 d. 1 Expos. text.
[6]) De Ver. q. 3 a. 2.

Fraglich könnte es noch scheinen, wie einige besondere Elemente der Schöpfung in Gott ihr Urbild haben können; dreierlei Dinge kommen da vor allem in Betracht: die *materia prima,* die Akzidentien, das *malum.* Bezüglich der *materia prima* äußert sich der hl. Lehrer De Ver. q. 3 a. 5: Da die *materia prima* für sich allein keine Daseinsfähigkeit hat, sondern nur im Verein mit der Form im *compositum,* kann ihr auch keine eigentliche Idee, losgelöst von jener des *compositums* in Gott entsprechen, *„sed composito toti respondet una idea, quae est factiva totius et quantum ad formam et quantum ad materiam".* Versteht man aber „Idee" im weiteren Sinne einer bloßen *similitudo,* dann wird man auch der *materia prima* als solcher eine Idee in Gott zugestehen müssen: *„quantumcumque enim debile esse habeat, illud tamen est imitatio primi entis"* [1]).

Bei den Akzidentien ist zu unterscheiden. *„Accidentia propria",* d. h. solche, die naturnotwendig und immer mit der Substanz eines Geschöpfes verbunden sind und mit der letzteren zugleich hervorgebracht werden, haben keine eigene Idee in Gott, sondern sind bereits in der Idee der Substanz enthalten, wie etwa der Grundriß in der Idee des Hauses, die dem Baumeister vorschwebt; andere Akzidentien sind nicht notwendig mit der Natur ihres Trägers gegeben, werden ferner auch durch eine eigene Tätigkeit, verschieden von der Erzeugung der Substanz, bewirkt: diesen entspricht auch eine besondere Idee in Gott, wie ja auch der Malerei, die ein Haus schmücken soll, eine eigene Idee im Geist des Künstlers entspricht außer und neben der Idee des Hauses selbst[2]).

Was ist es aber mit dem Übel in der Schöpfung? Muß es nicht folgerichtig angesehen werden als Teilnahme an einem bösen Urprinzip, gleichsam als sein Schatten? Kurzgefaßt erhalten wir die Antwort auf diese Frage 1 q. 49 a. 3 ad 4: *„Nullum ens dicitur malum per participationem, sed per privationem participationis. Unde non opportet fieri reductionem ad aliquid, quod sit per essentiam malum."* Das gilt natürlich auch vom sittlichen Übel der Sünde[3]).

---

[1]) ib. ad 1. [2]) De Ver. q. 3 a. 7.

[3]) 2 d. 37 q. 1 a. 2 ad 4: *„Quia in actu peccati est aliquid similitudinem divinam retinens, puta corporalis delectatio, vel aliquid huiusmodi a summo bono exemplatum; quamvis non sit ibi similitudo summi boni, quae est per gratiam . . ."* De Malo q. 3 a. 1 ad 8: *„Deus, quantum est in se, omnibus se communicat pro captu eorum; unde quod res aliqua a participatione bonitatis ipsius deficiat, est ex hoc, quod in ipsa invenitur aliquod impedimentum participationis divinae. Sic ergo, quod gratia alicui non apponatur, non est causa ex Deo, sed ex hoc quod*

Anderseits hat das Übel sein Fundament und Urbild auch nicht in Gott, wie aus dem Gesagten sich von selbst ergibt; vielmehr besagt es ein Zurückbleiben, ein Versagen in der Nachahmung Gottes[1]). Abschließend können wir also mit Thomas den Satz aufstellen: *„Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari effectivo et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum. Et sic est bonitas una omnium, et etiam multae bonitates"*[2]).

Aus dieser Grundwahrheit von der *participatio divinae bonitatis* fällt nun reiches Licht auf manch andere Frage; zunächst auf das Erkennen und Lieben Gottes gegenüber dem Geschöpf, auf die Erhaltung und Regierung der Welt.

Wie erkennt Gott die Geschöpfe? Im Anblick seiner eigenen Wesenheit erkennt er auch alle seine Werke, insofern sie nämlich ein Abglanz seiner Urwahrheit sind[3]); ja Gottes Erkenntnis von den Dingen ist die denkbar vollkommenste, *„secundum quod expressissime divina essentia repraesentat creaturam"*[4]). Die göttliche Wesenheit ist eben *„supereminens similitudo rerum et non adaequata"*[5]). Tiefer begründet wird diese Wahrheit C. g. 1,50. Es handelt sich um die Aufstellung, daß Gott der Herr eine eigentliche Erkenntnis aller Dinge hat und zwar der Dinge nicht bloß ihrem allgemeinsten Sein, sondern ihren konkreten Eigentümlichkeiten nach *(„secundum proprias rationes earum")*. Zur Begründung seiner These führt Thomas u. a. folgendes an: Die göttliche Natur ist mitteilbar, nachahmbar durch Ebenbilder. Wenn nun Gott diese seine Natur schauend vollkommen erfaßt, so kennt er notwendig auch alle denkbaren Formen, in denen ein Geschöpf als Abglanz an seinem Reichtum teilnehmen kann. Nun leitet sich aber gerade aus diesen vielgestaltigen Nachahmungsmöglichkeiten die Vielgestaltigkeit der geschaffenen Dinge her; und darum erkennt Gott die Dinge auch nach ihren einzelnen spezifischen Formen. Wie können aber die verschiedensten Formen gerade auch ihren unterscheidenden Eigentümlichkeiten nach ihre *„ratio propria"* in ein und derselben ungeteilten göttlichen Wesenheit haben? Mit dieser Schwierigkeit setzt sich der hl. Lehrer auseinander De Ver. q. 2 a. 4 ad 2: In keinem Geschöpf findet die göttliche Natur ihre volle, erschöpfende Darstellung und Abbildung; daher kommt es, daß jedes Geschöpf

ipse, cui gratia apponitur, impedimentum gratiae praestat, inquantum avertitur a non avertente se lumine."

[1]) De Ver. q. 3 a. 4.
[2]) 1 q. 6 a. 4.
[3]) 1 d. 45 q. 1 a. 2.
[4]) De Ver. q. 2 a. 3 ad 9.
[5]) De Pot. q. 7 a. 7 ad 5.

wieder einen besonderen Zug — wenn man so sagen darf — des Schöpfer-Gottes nachahmt; in keinem Geschöpf findet sich eine Vollkommenheit, die nicht herzuleiten wäre aus einer Abbildung der göttlichen Natur; so hat denn jede positive Eigentümlichkeit jedes Geschöpfes ihr Urbild in Gott; aus diesem Grunde ist seine einzige, ungeteilte, absolut einfache Natur *„similitudo rei quantum ad proprium ipsius rei"*, mit andern Worten *„propria ratio"* aller einzelnen Geschöpfe. Von Gottes Schöpfergeist geschaut, ist also seine eigene Wesenheit das Urbild, die Idee aller Wirkungen Gottes nach außen[1]). Diese grundsätzlichen Aufstellungen bahnen uns den Weg zur Lösung schwierigerer Einzelfragen bezüglich des göttlichen Erkennens.

Wie erkennt Gott das Individuelle? Daß er die Dinge nicht bloß ihren artunterscheidenden Formen nach, sondern auch ihrer konkret-individuellen Bestimmtheit nach erkennt, ist ein Postulat aus der Natur des „praktischen Wissens", das seiner Schöpferkraft voranleuchtet. Gottes Schöpferwirksamkeit erstreckt sich nämlich nicht wie die menschliche bloß auf die Form des Werkes, die an sich etwas Allgemeines ist, sondern auch auf die Materie, das Prinzip der „Individuation" in den Dingen. Daher muß auch seine Erkenntnis die Individualität eines jeden Geschöpfes restlos erfassen[2]). Der tiefste Grund für die vollkommene Erfassung des Individuellen durch den göttlichen Intellekt ist darin zu suchen, daß die göttliche Erkenntnis den Dingen primär und ursprünglich schöpferisch gegenübersteht, während unsere menschliche Erkenntnis ihnen ursprünglich passiv-rezeptiv gegenübersteht. Der rezeptive Intellekt des Menschen bedarf einer Anregung und Bestimmung von seiten des Erkenntnisgegenstandes; eine solche kann aber nur von der Form ausgehen, nicht von der Materie, die ja an sich ein *„ens in potentia tantum"* ist; deshalb ist das, was durch die Tore der Sinnlichkeit in unsern Intellekt eindringt, nur ein intentionales Abbild der Form — daher der universale Charakter unserer geistigen Erkenntnis. In Gottes schöpferischer Erkenntnis dagegen hat nicht bloß die Form, sondern ebenso auch die Materie ihren Daseinsgrund, ist daher auch das Individuelle als solches vollkommen miteinbezogen. Ein prägnanter Ausdruck für diesen fundamentalen Unterschied der beiden Erkenntnisweisen findet sich De Ver. q. 2 a. 8 ad 2: *„Cognitio, quae accipitur a rebus cognitis, consistit in assimilatione passiva, per quam cognoscens assimilatur rebus cognitis prius exsistentibus; sed cognitio, quae est causa rerum cognitarum, consistit in assimilatione activa, per quam cognoscens assimilat sibi*

---

[1]) 1 q. 44 a. 3. [2]) De Ver. q. 2 a. 5.

cognitum; et quia Deus potest sibi assimilare illud, quod nondum es sibi assimilatum, ideo potest etiam non entis cognitionem habere." Diese letzten Worte führen uns bereits zu einer zweiten Einzelfrage.

Erkennt Gott die reinen Möglichkeiten, d. h. jene Dinge, die tatsächlich nicht existieren, aber dennoch objektiv möglich sind, und wie erkennt er sie? Die Antwort darauf ergibt sich aus dem Grundsatz, daß das Reich der Möglichkeiten für eine Nachahmung der göttlichen Wesenheit nach außen unsagbar größer ist als das tatsächlich geschaffene Universum. Das göttliche Erkennen umfaßt daher auch die bloßen Möglichkeiten[1]). Soweit diese Gegenstände für alle Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft im Bereich der bloßen Möglichkeit verbleiben, ist ihre Erkenntnis von seiten Gottes eine rein spekulative; zwar kann man auch von diesen sagen, Gott schaue sie in seiner Macht; bezeichnender aber würde man sagen, er schaut sie in seiner Güte[2]).

Aus der Erkenntnis aller reinen Möglichkeiten ergibt sich für Gott notwendig die Erkenntnis des Unendlichen. Denn das Erkenntnismittel, durch das und in dem Gott die Dinge schaut, nämlich seine eigene Wesenheit, ist das Urbild für Nachahmungen ohne Grenzen und Enden — „*nec tantum quantum ad id, quod commune est eis, sed etiam quantum ad ea, quibus ad invicem distinguuntur, ut ex praecedentibus patet; unde divina scientia efficaciam habet ad infinita cognoscendum . . . Unde concedo simpliciter, quod Deus cognoscit actu infinita absolute, nec ipsa infinita adaequantur intellectui eius, sicut ipse a se cognitus suum intellectum adaequat: quia essentia in infinitis creatis est finita . . . essentia autem Dei est infinita omnibus modis; et secundum hoc omnia infinita sunt Deo finita, et sunt comprehensibilia ab ipso*"[3]).

Wie erkennt Gott endlich das Übel? Wer eine Vollkommenheit, wer das Positive vollkommen, restlos erfaßt, erkennt damit von selbst auch die ihm entgegengesetzten Negationen und Mängel. In solchen besteht aber letzten Endes das Übel. Also erkennt Gott auch jegliches Übel[4]). Nicht als Nachahmung und Widerschein seiner Güte erkennt er das Übel, sondern als deren Gegenteil und Mangel[5]).

Dem Erkennen Gottes entspricht sein Wollen und Lieben. Auch in die Abgründe der göttlichen Liebe fällt reiches Licht aus

---

1) C. g. 1,66.
2) De Ver. q. 2 a. 8.
3) De Ver. q. 2 a. 9.
4) De Ver. q. 2 a. 15.
5) l. c. ad 1; vgl. De Ver. q. 3 a. 4 ad 7: „*Ex hoc ipso, quod malum non habet ideam in Deo, a Deo cognoscitur per ideam boni oppositi; et per hunc modum se habet ad cognitionem ac si haberet ideam; non autem ita, quod privatio ideae respondeat ei pro idea, quia in Deo privatio esse non potest.*"

der Lehre vom Widerschein des göttlichen Wesens in den Geschöpfen. Wie Gott in seiner Wesenheit alles Übrige als Abglanz der *Prima Veritas* schaut, so umfaßt er mit seiner Liebe zu seinem eigenen Wesen auch alle seine Geschöpfe, insofern sie einen Zug der *Bonitas Prima* zur Darstellung bringen[1]). Denn wer etwas um seiner selbst willen liebt, der liebt folgerichtig auch alles, worin sich jenes ursprünglich Geliebte irgendwie wiederfindet; wer die Süßigkeit liebt, der liebt folgerichtig alles Süße. Nun liebt Gott seine eigene Seinsfülle um ihrer selbst willen; alles übrige Sein ist aber nichts anderes als eine Teilnahme an Gottes Sein. Daraus folgt, daß Gott kraft seiner Selbstliebe auch alles außergöttliche Sein bejaht und liebt[2]). So freut sich gewissermaßen Gott an allem Guten, aus dem ihm ein Strahl von seiner Güte, ein Zug seines eigenen Bildes entgegenleuchtet[3]). Daraus ergibt sich von selbst, daß Gott nichts wollen und lieben kann, was in sich unmöglich, widerspruchsvoll ist[4]). Diese Liebe und Freude Gottes ist aber des Geschöpfes eigenstes Glück und Wohl; denn es ist eine ganz selbstlose, nur schenkende, ganz freigebige Liebe des Wohlwollens. Einen Haß gegen ein Geschöpf als solches gibt es bei Gott nicht: *„Hoc igitur est, quod Deus in rebus aliis a se vult, ut in eis sit suae bonitatis similitudo*[5]). *Hoc autem est bonum uniuscuiusque rei, ut similitudinem divinam participet, nam quaelibet bonitas alia non est nisi similitudo quaedam primae bonitatis. Igitur Deus uniuscuiusque rei vult bonum: nihil igitur odit“*[6]).

Diese Wahrheit ist auch der Schlüssel zum Verständnis der Erbarmungen Gottes gegen uns. Gott erbarmt sich unser nicht nach Art eines Menschen, den das Übel seines Nebenmenschen gewissermaßen selber zum Leidensgenossen macht, indem es tatsächlich oder möglicherweise auf ihn übergreift, ihm in bedrohlicher Nähe erscheint, *(„secundum unionem realem“)*; Gottes „Mitleid“ und Erbarmen gegen uns Menschen ist vielmehr nur erklärlich *„secundum unionem affectus“*, insofern er uns liebt *„tamquam aliquid sui“*, gewissermaßen als ein Stück seines eigenen Ich. Dem Liebenden ist es ja eigen, den Freund wie sein eigenes Ich zu schätzen; daher erachtet er des Freundes Übel als sein eigenes[7]). Wenn Gott

---

1) 1 d. 45 q. 1 a. 2.
2) C. g. 1,75; vgl. 3 d. 32 q. 1 a. 1.
3) C. g. 1,90.
4) C. g. 1,84.
5) Vgl. 3 d. 32 q. 1 ad 3: *„Amor omnis transfert quodammodo amantem in amatum, sed diversimode. Uno modo secundum quod amans transfertur in participandum ea, quae sunt amati; alio modo ut communicet amato ea, quae sunt sua. Primo ergo modo Deus non transfertur in amatum, quod est creatura; sed secundo modo, inquantum bonitatem suam ei communicat.“*
6) C. g. 1,96.
7) 2,2 q. 30 a. 2 et ad 1.

in seiner Wesenheit alles Wahre erkennt und alles Gute liebt, so leuchtet unserer Vernunft in jeder Wahrheit ein Strahl aus Gottes Urwahrheit und unserem Willen in jedem geschaffenen Gut ein Strahl aus Gottes Urgüte entgegen. Mithin wird in jedem Wahren einschlußweise etwas von Gott erkannt, in allem Guten einschlußweise Gott geliebt. Da zeigt sich, wie unser ganzes Erkenntnis- und Strebevermögen seiner innersten Natur und Tendenz nach auf Gott hingeordnet ist[1]). Freilich kann eine solche einschlußweise Liebe zu Gott noch nicht als *caritas* bezeichnet werden[2]).

Gottes Liebe ist aber kein müßiges Wohlgefallen, sie ist wunderbar werktätig, väterlich sorgend. Ihre Auswirkung ist die göttliche Vorsehung, die Erhaltung und Regierung aller Geschöpfe. Gottes Erkennen und Wollen, nach außen gerichtet, — das macht die göttliche Vorsehung aus[3]). Da nun die Geschöpfe schon durch ihr bloßes Dasein zum großen Teil ihre Bestimmung, nämlich Gottes Bild und Gleichnis darzustellen, erfüllen, gehört es zur göttlichen Vorsehung, die Geschöpfe auch im Dasein zu erhalten[4]). Ja gerade die innerste Natur des Geschöpfes als Teilnahme an Gottes Güte fordert auch eine erhaltende Tätigkeit von seiten Gottes, soll das Geschöpf im Dasein beharren. Ein Werk, das die Form seiner Ursache gleichartig und vollkommen in sich aufgenommen hat, ist von dieser Ursache nur im Entstehen, nicht aber in seiner Fortdauer abhängig, — so z. B. der menschliche Sohn von seinem menschlichen Vater. Hat hingegen ein Werk die Form seiner Ursache nicht gleichartig, ebenbürtig und vollkommen in sich aufgenommen, so bleibt es auch in seinem Fortbestehen abhängig von dieser Ursache: im Augenblick, da die Sonne untergeht oder erlischt, erlischt auch die Helligkeit und lichte Klarheit des Luftraumes. Wie der Luftraum zur erleuchtenden Sonne, so verhält sich jedes Geschöpf zu Gott dem Herrn. Die Sonne leuchtet aus sich selbst, — der Luftraum wird hell durch Teilnahme am Sonnenlicht, nicht an der Sonnennatur. Ähnlich ist Gott allein kraft seiner eigensten Natur, ganz aus sich selbst, im Dasein; denn sein Wesen ist gleichbedeutend mit seinem Dasein. Jegliches Geschöpf hingegen ist mitgeteiltes Sein; nicht sein innerstes Wesen ist schon sein Dasein. Nur solange Gottes Lichtfülle auf ein Geschöpf herniederstrahlt, kann aus dem Geschöpf Gottes Bild und Gleichnis widerstrahlen, kann es, mit andern Worten, im Dasein beharren[5]).

[1]) De Ver. q. 22 a. 2 ad 1.
[2]) De Car. a. 12 ad 16.
[3]) De Ver. q. 5 a. 2 ad 4.
[4]) C. g. 3,65.
[5]) 1 q. 104 a. 1.

Ähnliches, wie vom Beharren im Sein, gilt dann auch vom Wirken der Geschöpfe: sie bedürfen der Mitwirkung Gottes, da ihre Kraft nur ein unvollkommenes Nachbild der Kraft Gottes ist[1]). Das legt uns endlich auch die Erkenntnis nahe, daß Gott niemals, wenigstens nicht im gewöhnlichen Laufe der Natur, ein Wesen schlechthin vernichten wird; denn zur Offenbarung von Gottes Macht und Güte trägt eine Vernichtung in keiner Weise bei, wohl aber die Erhaltung der Geschöpfe[2]).

Mit diesen Erwägungen haben wir uns den Weg geebnet zum Verständnis der eigentümlichen Art und Weise, in der Gott sich selbst als Ziel der Schöpfung vor Augen hat.

Der Gegenstand, dem Gottes Liebe wesensnotwendig zugekehrt ist, ist nur einer: seine eigene Güte. Alles, was er sonst noch will und liebt, will und liebt er mit Rücksicht, im Hinblick, mit Hinordnung auf seine eigene Güte, „um seiner Güte willen"[3]). „Um eines Gutes" willen kann man nun aber auf zweifache Weise handeln: entweder aus Sehnsucht nach der Erwerbung, bzw. Verwirklichung des Gute, oder aber aus Liebe zu dem bereits im Vollbesitz genossenen Gutes, um es auszustrahlen, zu offenbaren, zu verherrlichen. Die erstgenannte Art ist dem zielstrebigen Handeln des Geschöpfes eigen, das immer irgend einen Zuwachs für sich selber erfährt; die zweite Art des zielbewußten Handelns kommt Gott dem Herrn zu, dessen innere, grenzenlose Güte ja keines Zuwachses fähig ist[4]). So ist denn die gesamte göttliche Weltregierung bestimmt durch ein überweltliches Ziel: *„Sic igitur potest dici, quod bonum extrinsecum a toto universo est finis gubernationis rerum, sicut habitum et repraesentatum: quia ad hoc unaquaeque res tendit, ut participet ipsum, et assimiletur ei, quantum potest"*[5]).

Diese Wahrheit läßt den Schöpfer erst im vollen Licht, im wunderbaren Adel seiner Gesinnung erscheinen: „freigebig" im vollendeten Sinn, so wie kein anderes wirkendes Wesen „freigebig" genannt werden kann[6]). Ist daher Gott das Endziel aller Dinge, so ist er es nicht im Sinne eines zu verwirklichenden oder zu fördernden Gutes, sondern eines vom Geschöpf zu erlangenden Gutes: *„Res igitur non ordinantur in Deum sicut in finem, cui aliquid acquiratur, sed ut ab ipso ipsummet suo modo consequantur, cum ipsemet sit finis"*[7]). *„Ex hoc autem, quod acquirunt divinam bonitatem res creatae, similes Deo constituuntur. Si igitur res omnes in Deum sicut in ultimum finem tendunt, ut ipsius bonitatem consequantur,*

[1]) De Pot. q. 3 a. 7 ad 10. [2]) 1 q. 104 a. 4.
[3]) 1 d. 45 q. 1 a. 2.
[4]) 2 d. 1 q. 2 a. 1; vgl. Expos. in Eph 1, lect. 1 fin.
[5]) 1 q. 103 a. 2 ad 2. [6]) C. g. 1,93. [7]) C. g. 3,18.

sequitur, quod ultimus rerum finis sit Deo assimilari"[1]). Damit ist der letzte Sinn und Zweck der Schöpfung von seiten der Geschöpfe bündig erklärt. Damit ist aber auch schon von selbst die Offenbarung, Verherrlichung, die Ehre Gottes gegeben: „*Omnes creaturae ordinantur ad gloriam Dei, inquantum in eis divina bonitas manifestatur*"[2]).

Diese Zielstrebigkeit durchdringt das gesamte Leben und Weben in der Schöpfung. Das elementarste Gut, wonach jedes Geschöpf verlangt und das es zu behaupten trachtet, ist sein eigenes Dasein. Daher der naturhafte Widerstand gegen Auflösung und Zerstörung. Nun ist aber alles geschöpfliche Sein nur ein Strahl aus dem in sich selbst ruhenden Sein Gottes. Somit geht die fundamentalste Tendenz aller Geschöpfe — bewußt oder unbewußt — auf eine Verähnlichung mit Gott. In die gleiche Richtung weist uns der ebenso naturnotwendige Drang aller Wesen nicht nur nach ihrem Sein, sondern nach ihrem Wohlsein, nach ihrer Vervollkommnung[3]). Ja sogar den Sünder in seinem sündhaften Tun treibt in irgend einer Form der Drang nach Gottähnlichkeit; nur sucht er sie auf falscher Fährte und in falscher Weise[4]). Eine Bewegung zur Gottähnlichkeit stellt im letzten Grunde jede „*generatio*" im Reich der Schöpfung dar: „*Intendit enim generans formam generati, quae est generationis finis, non quasi ultimum finem, sed similitudinem esse divini iu perpetuatione speciei et in diffusione bonitatis suae, per hoc quod aliis formam speciei suae tradit, et aliorum fit causa*"[5]).

Daher ist Gott als letztes Ziel in seiner Weise die erste Ursache aller Bewegungen; denn jedwede Vollkommenheit, der eine Bewegung zustrebt, ist Abglanz der göttlichen Güte[6]). In diesem Sinne kann man sagen, daß Gott es ist, der alles an sich zieht: „*Sic igitur, cum Deus sit primum movens simpliciter, ex eius motione est, quod omnia in ipsum convertantur secundum communem intentionem boni, per quam unumquodque intendit assimilari Deo secundum suum modum*"[7]).

Übrigens zeigen ja schon die Geschöpfe das Bestreben, in ihrer Aktivität andere Geschöpfe irgendwie an sich zu ziehen, sich dieselben anzupassen — um wievielmehr muß dies von Gott gelten als dem Urbild aller Tätigkeit! Daraus folgt, daß Gott niemals Urheber oder Anstifter einer Sünde der Geschöpfe sein kann: „*Est ergo hoc Deo conveniens, quod omnia ad seipsum convertat et per*

---

[1]) C. g. 3,19; vgl. 1 q. 44 a. 4. [2]) De Car. a. 7.
[3]) C. g. 3,19; vgl. 1 q. 6 a. 1 ad 2 und q. 44 a. 4 ad 3.
[4]) 2 d. 22 q. 1 a. 2 ad 4.
[5]) C. g. 3,22; vgl. C. g. 4,97; Comp. theol. I, 101.
[6]) Comp. theol. I, 103.
[7]) 1,2. q. 109 a. 6; vgl. 2,2. q. 34 a. 1 ad 3.

consequens, quod nihil avertat a se ipso. Ipse autem est summum bonum. Unde non potest esse causa aversionis voluntatis a summo bono, in quo ratio culpae consistit"[1]).

So ist Gott für alles Streben und Wirken der Dinge das *movens immobile* und zwar als „*primum desideratum*"; gerade unter dieser Rücksicht der Zielursache, die alles andere in Bewegung setzt, gilt von Gottes Urgüte das Prinzip: „*Bonum est diffusivum sui esse*"[2]).

Zwar ist und bleibt die göttliche Güte ein Ziel, das in unsagbarer Erhabenheit über alle Geschöpfe himmelhoch emporragt, ein „*finis improportionabiliter excedens illud, quod est ad finem*"[3]), sie ist daher auch niemals vollkommen vom Geschöpfe zu erreichen „*secundum se*", d. h. „*ut perfectio inhaerens ei, quod est ad finem*"[4]), sondern nur in ihrem Abglanz und Ebenbild[5]), und zwar für jedes einzelne Geschöpf in jenem Vollkommenheitsgrade, der ihm vom göttlichen Willen zugedacht ist; hat einmal ein Wesen diesen Grad voll und ganz erreicht, so ist es zu seiner Vollendung gelangt[6]).

An dieses Ziel und Streben uns zu erinnern, ist auch Sinn und Zweck der Heiligung des siebenten Tages. Zwei Tatsachen der Schöpfungsgeschichte erscheinen an diesen Tag geknüpft: die Vollendung der Werke und die Ruhe des Schöpfers. Der ersteren entspricht der „Segen" — es ist der Vermehrungssegen für die Kreatur, die durch ihr Wirken und Wachsen ihr Ziel erreichen soll; der Ruhe des Schöpfers aber entspricht die „Heiligung" des siebenten Tages. Gott ruht nämlich nicht in seinen Werken als seinem Ziel, sondern in sich selber; ist er ja doch nicht selig durch seine Geschöpfe, sondern vielmehr kraft seiner völligen Unabhängigkeit von jeglicher Kreatur, indem er sich selbst genügt. So sollen nun auch wir lernen nicht in Gottes oder unseren Werken das Ziel unserer Ruhe zu suchen, sondern in Gott selber[7]). So gestaltet sich die Sabbatruhe des Menschen auf Erden zu einem Widerschein der ewigen Sabbatruhe Gottes, zugleich zu einem Vorbild unserer einstigen vollen Ruhe in Gott im himmlischen Vaterland[8]).

So notwendig Gott der Herr bei all seinem Tun nur seine eigene Güte als Ziel vor Augen haben kann, so frei bleibt er anderseits in ihrer Offenbarung nach außen. Denn solche Offenbarung ist nicht unumgänglich notwendig zum vollkommenen Bestande der göttlichen Güte. Daher ist die Schöpfung ursprünglich ganz dem freien Willen Gottes anheimgestellt. Ja selbst den Willen zur Schöpfung vorausgesetzt, bleibt Gott auch dann noch frei in der

---

[1]) De Malo q. 3 a. 1. [2]) C. g. 1,37.
[3]) 2 d. 1 q. 2 a. 2. [4]) ib.
[5]) Vgl. Respons. de Artic. 108, q. 99.
[6]) 2 d. 1 q. 2 a. 2 ad 3.
[7]) 2 d. 15 q. 3 a. 3; 1 q. 73 a. 2 und a. 3.
[8]) 2,2 q. 122 a. 4 ad 1.

Bestimmung der Zahl und Vollkommenheitsgrade seiner Geschöpfe[1]). Daraus ergibt sich von selbst, daß Gott in seiner Schöpfertätigkeit nicht auf eine bestimmte unter den möglichen Welten eingeschränkt ist: „*Sicut enim manifestatur divina bonitas per has res, quae nunc sunt et per hunc rerum ordinem; ita potest manifestari per alias creaturas et alio modo ordinatas: et ideo divina voluntas absque praeiudicio bonitatis, iustitiae et sapientiae, potest se extendere in alia, quam quae facit*“[2]). Daraus folgt weiter, daß Gott die einmal festgesetzte gewöhnliche Naturordnung von Ursachen und Wirkungen bisweilen aus weisen Absichten durchbrechen kann — mit anderen Worten: die Möglichkeit eines wunderbaren Eingreifens in den Weltenlauf[3]). Endlich hängt damit noch zusammen die Frage nach einer Schöpfung von Ewigkeit her, bzw. in der Zeit. Wenn Mitteilung und Offenbarung der göttlichen Güte das Schöpfungsziel ist, so könnte man meinen, es entspreche der göttlichen Eigenart mehr, sich auch „ins Unendliche“ mitzuteilen, nicht bloß in einem bestimmten Zeitabschnitt; und so scheint eine Schöpfung von Ewigkeit her Gott angemessener zu sein. Auf diesen Einwand[4]) erwidert Thomas: Die vom Schöpfer gewollte Darstellung seiner Güte in und an der Kreatur kann unmöglich eine ebenbürtige, erschöpfende *(„per modum aequalitatis“)* sein, wie eine gleichartige Wirkung ihre Ursache darstellt, sondern sie kann nur eine mangelhafte, abgeschwächte sein, „*sicut excedens repraesentatur ab eo, quod exceditur*“; nun findet aber das Überragende der göttlichen Güte und Allmacht gegenüber allem Geschaffenen gerade darin seinen vorzüglichsten Ausdruck, daß die Kreatur nicht immer da war. Daraus erhellt nämlich so recht, wie alles außer Gott in ihm seinen Ursprung hat, wie ferner seine Schöpferkraft nicht mit naturhafter Gebundenheit auf bestimmte Wirkungen eingestellt ist, sondern vielmehr aus Vernunft und freiestem Willen heraus wirkt und schafft[5]).

Der Abglanz Gottes in seinen Geschöpfen ist die objektive Grundlage, auf die sich das Wissen des Menschen um Gott und seine Eigenschaften in der rein natürlichen Erkenntnisordnung stützt.

1 d. 3 q. 1 beschäftigt sich Thomas eingehend mit der Frage der natürlichen Gotteserkenntnis: a. 3 werden ihre tiefsten Grundlagen und Vorbedingungen kurz zusammengefaßt. Grundlage ist die Analogie zwischen Gott und den Geschöpfen; sie besteht darin,

---

[1]) C. g. 3,97. Kurz zusammengefaßt findet sich dieselbe Lehre auch 1 q. 19 a. 3, angedeutet in De Pot. q. 3 a. 15 ad 10 et ad 14.

[2]) De Pot. q. 1 a. 5.

[3]) C. g. 3,99.

[4]) C. g. 2,32.

[5]) C. g. 2,35.

daß jedes Geschöpf von Gott als seiner Bildursache ausgeht und ihn nach Möglichkeit nachahmend zur Darstellung bringt. Deshalb kann man von der Kreatur zu Gott gelangen mit dem dreifachen Erkenntnisschritt: *per causalitatem, remotionem, eminentiam.* — Vorbedingungen für eine derartige Gotteserkenntnis sind: zunächst die Fähigkeit, ein geistiges Wesen überhaupt irgendwie erkenntnismäßig zu erreichen, was eine erkennende Vernunft voraussetzt; ferner der Zustand der Erdenpilgerschaft, in dem allein unsere Gotteserkenntnis den Weg von unten nach oben nimmt. Für Engel und Selige kommt eine Erkenntnis Gottes aus den Geschöpfen nicht in Betracht, sondern gerade der umgekehrte Weg.

Wäre die genannte Analogie nicht vorhanden, so wäre uns der Weg zur natürlichen Gotteserkenntnis verschlossen und weiters auch jede Benennung Gottes mit unseren irdischen Namen völlig sinnlos[1]). Daraus, daß die Gottähnlichkeit der Geschöpfe gemischt ist mit einer himmelweiten Verschiedenheit, folgt aber durchaus nicht, daß uns die Betrachtung der Geschöpfe in Irrtümer führen muß. Das wäre nur dann der Fall, wenn ihre Ähnlichkeit mit Gott so bestechend wäre, daß dabei die Unähnlichkeit fast völlig verschwinden müßte, kaum mehr zu ahnen wäre; das ist aber keineswegs der Fall[2]). Im Gegenteil: vernünftige Betrachtung der Geschöpfe führt den Menschengeist zu einer Ahnung von Gottes überragender Weisheit und stimmt uns zur Ehrfurcht[3]). Ja selbst auf dem Gebiete des eigentlichen Glaubens leistet sie uns manch wertvollen Dienst, nicht zwar als Grundlage einer Beweisführung für Glaubensgeheimnisse, wohl aber als Mittel, uns die übernatürlichen Wahrheiten durch Analogien einigermaßen zu veranschaulichen, zu verdeutlichen, uns menschlich näher zu bringen. Diese Eignung der Naturdinge wurzelt letzten Endes in ihrer Gottähnlichkeit[4]). Allerdings ungleich lichtvoller und deutlicher als zu uns in die Sinnendinge vertieften Menschen sprach einst die Schöpfung zum ungetrübten Geiste unserer Stammeltern im Paradies. Nicht gestört durch die Übermacht des Sinnlichen, hatten sie einen ruhig-klaren Erkenntnisblick ins Reich der übersinnlichen Werke Gottes, wo sich der Schöpfer viel vollkommener abbildet als im Reich des Körperlichen. Darum schöpften sie auch eine viel klarere, reichere Gotteserkenntnis aus der Betrachtung der Kreatur als wir sie heute gewinnen[5]).

Gottes Abglanz in den Geschöpfen ist daher auch die Grundlage für die Namen, mit denen wir Gott nennen. In dreifacher Weise kann nämlich eine solche Namensgebung stattfinden. Erstens kann der Name unmittelbar eine Einwirkung Gottes auf das Geschöpf besagen; so z. B. „Schöpfer" oder „Herr".

¹) De Ver. q. 2 a. 11. ²) De Ver. q. 1 a. 10 ad 1.
³) C. g. 2,2. ⁴) C. g. 1,8. ⁵) 1 q. 94 a. 1 contr.

Diese Namen deuten zugleich eine Relation an. Zweitens kann der Name das innergöttliche Prinzip einer Tätigkeit Gottes in den Geschöpfen bezeichnen; so z. B. wenn wir Gott „die Weisheit" oder „die Macht" nennen. Endlich kann der Name etwas Göttliches bezeichnen, insofern es an den Geschöpfen seine Darstellung und Offenbarung findet; so z. B. wenn wir sagen: der „lebendige" Gott; denn alles Leben außer Gott ist Abglanz des göttlichen Lebens; das gilt auch von Gottes ureigenstem Namen: *„Qui est"*, der Seiende; auch dieser Name ist genommen von dem abgeleiteten Sein, das sich in den Geschöpfen findet[1]).

Freilich ist unsere Gotteserkenntnis und Gottesbenennung aus den Geschöpfen Stückwerk durch und durch. Wohl kann unser Verstand sich das Erkenntnisbild eines Geschöpfes in angemessener Weise formen und so zu einer Wesens- oder Begriffsbestimmung gelangen. Da aber Gott den geschaffenen Geist unendlich überragt, kann es kein dem göttlichen Wesen ebenbürtiges Erkenntnisbild im geschaffenen Intellekt geben, sondern nur eine matte Nachahmung. Wie daher die Naturdinge in der Mannigfaltigkeit ihrer Formen und Erscheinungen das unendliche, absolut einfache Sein Gottes einigermaßen widerspiegeln, so stellt auch unsere Vernunft in einer Vielheit unzulänglicher Begriffe einigermaßen die göttliche Vollkommenheit erkennend dar; und so entspricht das göttliche Wesen einem jeden unserer Begriffe wie der Gegenstand seinem ganz unvollkommenen Abbild. Alle unsere Begriffe von Gott, sind also, wenn rechtmäßig gebildet, in ihrem Kern wahr; und ein Gleiches gilt von den entsprechenden Gottesnamen[2]).

Klare Einsicht in diesen Sachverhalt wird uns nie die Grenzen unserer natürlichen Gotteserkenntnis vergessen lassen. Auch der Aquinate hat es nicht versäumt, dieselben scharf hervorzuheben: *„Quidquid intellectus noster de Deo concipit, est deficiens a repraesentatione eius; et ideo quid est ipsius Dei semper nobis occultum remanet; et haec est summa cognitio, quam de ipso in statu viae habere possumus, ut cognoscamus Deum esse supra omne id, quod cogitamus de eo*[3]).

Deshalb hat es auch einen guten Sinn, wenn sich die Hl. Schrift in ihren Lehren über Gott und göttliche Dinge gerade ganz gewöhnlicher, unscheinbarer Erdendinge als Mittel zur Veranschaulichung bedient: *„Magis enim manifestatur nobis de ipso [scil. Deo] quid non est, quam quid est: et ideo similitudines illarum rerum, quae magis elongantur a Deo, veriorem nobis faciunt aestimationem, quod sit supra illud, quod de Deo dicimus vel cogitamus"*[4]). Übrigens ermattet ja unser Erkennen oft schon bei einer tieferen Untersuchung der geschaffenen „Spuren" Gottes. Um so weniger darf uns das bei unseren Bemühungen um eine Gotteserkenntnis befremden[5]).

---

[1]) 1 d. 8 q. 1 a. 1 ad 2; 1 q. 13 a. 2; a. 5.
[2]) De Ver. q. 2 a. 1.
[3]) De Ver. q. 2 a. 1 ad 9.
[4]) 1 q. 1 a. 9 ad 3.
[5]) Expos. in Job 11 lect. 1.

Aus all dem erhellt zum Schluß, wie Gott das letzte Fundament und Urbild aller ontologischen und logischen Wahrheit ist. Im Reich der Schöpfung findet sich Wahrheit zunächst in den Gegenständen selbst und dann im erkennenden Verstande. In den Gegenständen, insofern sie der getreue, nachahmende Ausdruck der schöpferischen Ideen Gottes sind, und als solche hinwiederum geeignet sind, ein wahres Abbild ihrer selbst im geschaffenen Intellekt zu erzeugen. Im Verstand findet sich die Wahrheit, insofern er sich seinen Erkenntnisgegenständen bildhaft angleicht. So gründet alle Wahrheit schließlich in Gott, der Urwahrheit[1]).

Fundament aller logischen Wahrheit ist Gott auch, insofern er die Vorbedingungen für die Wahrheitserkenntnis schafft. So erklärt Thomas die Redeweise des hl. Augustinus, daß wir alle die geschaffene Wahrheit in ein und derselben überweltlichen, unwandelbaren Wahrheit erkennen[2]).

Gott als der vollkommensten, ersten Wirkursache entspricht es, seinen inneren Reichtum in einer gewissen Fülle und Vollkommenheit in seinen Werken auszuprägen. Nun können aber Geschöpfe einer einzigen Art und Gattung niemals den Reichtum Gottes auch nur andeutungsweise darstellen. So mußte denn eine gewisse Vielgestaltigkeit, Artverschiedenheit unter den Geschöpfen Platz greifen, damit es ein in etwa angemessenes Abbild der göttlichen Seinsfülle gebe. Diese Begründung wird noch vertieft: In je mehr Punkten etwas Gott ähnlich ist, um so näher kommt es einem Abbilde Gottes. Nun gibt es aber in Gott nicht bloß ruhendes Sein, sondern vor allem eine Güte, die sich nach außen ergießt. Ein Geschöpf, das selber zur Güte, zur Vervollkommnung anderer Wesen beiträgt, wird daher Gott ähnlicher sein, als wenn es bloß in seinem

---

[1]) De Ver. q. 1 a. 8.

[2]) Quodlib. 10 q. 4 a. 7: *„Ab una prima veritate multae veritates in mentibus hominum resultant, sicut ab una facie hominis resultant multae facies in speculo fracto. Haec autem resultatio veritatis est quantum ad duo: scilicet quantum ad lumen intellectuale . . .; et quantum ad prima principia naturaliter nota . . . Nihil autem possumus veritatis cognoscere nisi ex primis principiis, et ex lumine intellectuali; quae veritatem manifestare non possunt, nisi secundum quod sunt similitudo illius primae veritatis; quia ex hoc etiam habent quandam incommutabilitatem et infallibilitatem. Sic ergo in prima veritate secundum suam essentiam non omnia videntur a nobis in statu viae, cum nec ipsa per suam essentiam a viatoribus videatur; sed in ipsa ratione suae imaginis, scilicet veritatis ab ea exemplatae, omnis veritas a nobis cognoscitur: et exinde est quod duo idem verum vident, in quantum ab eadem prima veritate resultat exemplata veritas in mente utriusque; et ita intelligendum est dictum Augustini.“* Vgl. De Ver. q. 1 a. 4 ad 8 contr.

eigenen Sein ruhte. Gegenseitiges Einwirken der Geschöpfe aufeinander setzt aber voraus, daß es eine Mehrheit von Geschöpfen gibt und zwar von ungleichen Geschöpfen. Denn das Einwirkende ist vom Leidenden, vom Empfangenden verschieden und ihm in gewisser Hinsicht überlegen. Endlich gehört eine gewisse Fülle verschiedener Seinsstufen in der Schöpfung zu einer entsprechenden Darstellung der göttlichen Macht[1]).

Dieselbe Begründung für die *distinctio* und *inaequalitas* der Geschöpfe wird gegeben 1 q. 47 a. 1 et a. 2. Besonders zu beachten ist schon hier die Schlußfolgerung: „*Unde perfectius participat divinam bonitatem, et repraesentat eam totum universum, quam alia quaecumque creatura*" (l. c. a. 1). Aus der stufenweisen Anordnung der verschiedenen Arten erwächst sodann die Schönheit des Universums, die uns etwas von Gottes Weisheit ahnen läßt[2]). — Weitläufig wird die ganze Frage erörtert, namentlich im Zusammenhang mit der göttlichen Freiheit De Pot. q. 3 a. 16: nicht das letzte Schöpfungsziel als solches erheischt notwendig ein vielgestaltiges Universum; wohl aber macht der einmal frei gefaßte Entschluß Gottes, ein solches Universum zu schaffen, eine Mehrheit verschiedenartiger Geschöpfe notwendig. Diese Erklärung ist stets zu beachten, wenn Thomas einfachhin von einer Notwendigkeit der Mannigfaltigkeit in der Schöpfung spricht, z. B. Comp. theol. I, 72. 73. 102.

Demnach wird für die einschätzende Beurteilung eines Geschöpfes der Grundsatz gelten müssen: „*Quantum creatura accedit ad Deum, tantum habet de esse; quantum vero ab eo recedit, tantum habet de non esse*"[3]). Je weiter von Gott entfernt, um so wandelbarer, um so beweglicher[4]); für die unkörperlichen Wesen aber gilt der Grundsatz: je näher dem *primum agens,* desto einfacher. An unterster Stelle steht da die Menschenseele, die zu ihrer Betätigung erst Erkenntnisbilder von außen auf dem Weg über die Sinne in sich aufnehmen muß[5]). Die Existenz von rein geistigen Wesen überhaupt wird aus dem Prinzip der Gottebenbildlichkeit gerechtfertigt[6]).

Wie schon erwähnt, herrscht eine geordnete Stufenfolge in der Vollkommenheit der Geschöpfe. Gott ist seinem innersten Wesen nach die Güte selbst. Die geschaffene einfache Substanz nimmt an Gottes Güte teil, und zwar ihrem ganzen Sein nach; die aus Materie und Form zusammengesetzte Substanz nimmt an Gottes Güte teil „*secundum aliquid sui*", *scil. secundum formam.* Damit ist die Schöpfung in zwei große Reiche gegliedert: das Reich der reinen Geister und die Körperwelt. Aber auch innerhalb der Körperwelt finden sich wiederum Verschiedenheiten. Da stehen für Thomas —

[1]) C. g. 2,45.
[2]) Comp. theol. I, 102.
[3]) De Ver. q. 2 a. 3 ad 16.
[4]) C. g. 3,72.
[5]) De Anima a. 7.
[6]) 1 q. 50 a. 1.

entsprechend den astronomischen und physikalischen Anschauungen seiner Zeit — an oberster Stelle die Himmelskörper, in denen nach seiner Meinung die ganze Potenzialität der Materie ausgefüllt ist durch ihre Form, so daß ihre Materie für keine andere Form empfänglich wäre. Sie sind daher substantiell unveränderlich. Bei den irdischen Körpern ist die *forma substantialis* nicht derart, daß sie die ganze Potenzialität der Materie ausfüllen und binden kann; daher bleibt die Materie immer noch für andere Formen (sukzessive) aufnahmsfähig. So ist es bei den Elementen und den aus ihnen zusammengesetzten Körpern: Beweglichkeit, Veränderlichkeit, Möglichkeit von Übeln ergibt sich als notwendige Folgeerscheinung aus ihrer Natur. Und selbst im zusammengesetzten Körper waltet zwischen seinen konstitutiven Elementen noch ein *„ordo bonitatis": „Cum enim materia sit ens in potentia secundum se considerata, forma vero sit actus eius, substantia vero composita sit actu exsistens per formam, forma quidem erit secundum se bona, substantia vero composita prout actu habet formam, materia vero secundum quod est in potentia ad formam"*[1]).

Nicht bloß im ruhenden Sein, mehr noch in ihrem Wirken ahmen die Dinge Gott den Schöpfer nach. Gegenüber einer rein okkasionalistischen Auffassung des Weltgeschehens macht Thomas das Prinzip geltend: Hat Gott den Geschöpfen schon einmal einen Zug seines eigenen Wesens aufgedrückt, insofern er ihnen das Dasein verliehen, so hat er ihnen gewiß auch einen Abglanz seiner Tätigkeit mitgeteilt, so daß die Geschöpfe ihre wahrhaft eigenen Tätigkeiten haben. Wer ihnen die Eigenwirksamkeit abspricht, erhebt dadurch keineswegs Gottes Kraft, im Gegenteil: *„Detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis"*[2]). Noch in einem andern Zusammenhang macht der hl. Lehrer klar, welche Bedeutung die Eigenwirksamkeit der Geschöpfe hat für ihre Gottähnlichkeit. Schöner als in der Beschränkung auf einen einzigen Träger, zeigt sich die Güte dort, wo sie vielen gemeinsam eignet, *„quia bonum commune semper invenitur esse divinius, quam bonum unius tantum"*[3]). Nun wird aber die Güte eines Einzelnen auf andere Wesen übergeleitet nur durch die Eigenwirksamkeit seines Besitzers und Trägers. Hat letzterer nicht die Fähigkeit zu einer solchen ausstrahlenden, mitteilenden Eigentätigkeit, so bleibt seine Güte auf ihn allein beschränkt, bleibt gewissermaßen unfruchtbar. Darum hat Gott seine Güte den Geschöpfen in einer Weise mitgeteilt, daß ein Wesen auf das andere etwas von dem überleiten kann, was es selber empfangen hat. Den Geschöpfen

---

[1]) C. g. 3,20. [2]) C. g. 3,69. [3]) ib.

Eigentätigkeit absprechen, heißt daher auch unter dieser Rücksicht der göttlichen Güte Eintrag tun. — Endlich ist folgendes zu beachten. Entzieht man den Geschöpfen die Eigenwirksamkeit, so entzieht man damit dem ganzen Universum die innere Ordnung und Gliederung. Denn diese kommt dadurch zustande, daß die einen wirken und die andern diese Wirkungen in sich aufnehmen. Die innere Ordnung wegnehmen heißt aber das Beste aufheben, was den Geschöpfen überhaupt eigen ist: *„Nam singula in seipsis sunt bona: simul autem omnia sunt optima propter ordinem universi"*[1]).

Die eigene Kausalität ist gewissermaßen der Gipfel, in dem sich die Gottähnlichkeit einer Kreatur vollendet; das ist die *„superior perfectio in entibus"*, nämlich: *„tendere in divinam similitudinem per hunc modum ut [creatura] sit aliorum causa"*[2]). Darauf beruht es auch, daß die Anordnungen der göttlichen Vorsehung zur Ausführung gelangen durch Vermittlung der „zweiten" Ursachen: gerade hier zeigt sich Gottes Vorsehung in ihrer ganzen wunderbaren Größe. Ihr eigenster Effekt und Ausdruck im Reich des Geschaffenen ist nämlich die Ordnung. Die Ordnung des Universums legt aber die Forderung nahe, daß die mit Sein und Vollkommenheit reicher bedachten Geschöpfe, die Gott näher stehen, aus ihrer Fülle den weniger reich bedachten Wesen mitteilen, indem sie als Werkzeuge im Dienst der göttlichen Weltregierung arbeiten[3]). So wird Gott zur Quelle und zum Urbild aller geschöpflichen Mitteilungen und Ausstrahlungen.

„Ex quo patet quod, quanto aliquid est perfectioris virtutis et eminentius in gradu bonitatis, tanto appetitum boni communiorem habet et magis in distantibus a se bonum quaerit et operatur. Nam imperfecta ad solum bonum proprii individui tendunt; perfecta vero, ad bonum speciei; perfectiora vero, ad bonum generis; Deus autem, qui est perfectissimus in bonitate, ad bonum totius entis. Unde non immerito dicitur a quibusdam quod bonum, in quantum huiusmodi, est diffusivum; quia quanto aliquid invenitur melius, tanto ad remotiora bonitatem suam diffundit. Et quia, in quolibet genere, quod est perfectissimum, est exemplar et mensura omnium, quae sunt illius generis, oportet quod Deus, qui est in bonitate perfectissimus, et suam bonitatem communissime diffundens, in sua diffusione sit exemplar omnium bonitatem diffundentium; in quantum enim unumquodque communius bonitatem diffundit in alia, fit altior causa"[4]). — *„Est enim lege divina sancitum, ut bona, quae a Deo accipimus, inferioribus communicemus; et sic conformamur bonitati eius, ex qua omnia bona profluunt"*[5]).

Aber auch die Gottähnlichkeit im Wirken hat ihre Grade. *„Nam quaedam operatio est rei ut aliud moventis, sicut calefacere et*

[1]) C. g. 3,69. [2]) C. g. 3,21; vgl. C. g. 3,70.
[3]) C. g. 3,77; vgl. C. d. 3,97; Comp. theol. I, 124.
[4]) C. g. 3,24.
[5]) De div. nom. 4 lect. 1.

secare. Quaedam vero est operatio rei ut ab alio motae, sicut calefieri et secari. Quaedam vero operatio est perfectio operantis actu exsistentis, in aliud transmutandum non tendens . . . huiusmodi autem operatio est sicut intelligere, sentire et velle"[1]). Die niedersten Geschöpfe lenkt und leitet Gott durch die höheren Körperwesen, aber immer noch mit physischer Naturnotwendigkeit. Durch den Menschen leitet er sie bereits in höherer Weise; allein des Menschen „Vorsehung" erstreckt sich nur auf wenige Einzeldinge, denn seine Vernunft ist im Gegensatz zu der des Engels sehr verdunkelt; die Engel üben eine Vorsehung über die ganze Körperwelt aus[2]). Auf diese Weise ergibt sich eine Stufenleiter, eine förmliche „Hierarchie" im Weltall. Wenn schon in der Körperwelt die niederen Reiche unmittelbar auf die nächsthöheren hingeordnet sind[3]), so dürfen und müssen wir um so mehr eine Hierarchie der Geisterwelt annehmen, indem die niederen durch die ranghöheren Geister „erleuchtet" werden; denn je höher ein Wesen in der Teilnahme an Gottes Güte steht, desto mehr erfährt es den Drang in sich, von seinem Reichtum auch andern mitzuteilen[4]).

Vgl. dazu die Zusammenfassung in Div. nom. 12 lect. unica, fin.: „. . . *quia supremi in singulis ordinibus accipiunt Dei dona in maiori simplicitate, quia magis assimilantur Deo, in quo est simplex et uniformis Deitas et bonitas. Et sic per principaliores ex sui simplicitate illis distribuit, et huiusmodi Dei dona multiplicantur in inferioribus secundum eorum differentias; et rursus secundum ordinationem finis, primi et superiores varietatem provenientem in inferioribus congregant per quandam reductionem ad similitudinem suae unitatis, per quandam providentiam deiformem. Sic enim et Deus diffundendo sua dona et multiplicat, et rursus per opus providentiae multiplicia reducit in ordinem unius finis.*"

Wohlgeordnet, wie alles von Gott ausgegangen ist, strebt alles Geschaffene in seiner Weise wieder zu Gott zurück. So entsteht eine „*circulatio vel regiratio*"[5]), ein Kreislauf, dessen Anfang und Ende Gott ist. Dieser Kreislauf ist bei den vernunftgebabten Wesen ein vollendeter, geschlossener, bei den vernunftlosen bleibt er in gewissem Sinne unvollendet[6]). Der ganze Kreislauf dieses

---

[1]) C. g. 3,22. [2]) De Ver. q. 5 a. 8.
[3]) 1 q. 65 a. 2. [4]) 1 q. 106 a. 4.
[5]) 1 d. 14 q. 2 a. 2.
[6]) „*Illae enim creaturae, quae non ordinantur ut pertingant ad illud primum bonum, a quo processerunt, sed solummodo ad consequendam eius similitudinem qualemcumque, non perfecte habent hanc circulationem; sed solum illae creaturae, quae ad ipsum primum principium aliquo modo pertingere possunt; quod solum est rationabilium creaturarum, quae Deum ipsum assequi possunt per cognitionem et amorem. in qua assecutione beatitudo eorum consistit*" (4 d. 49 q. 1 a. 3 sol. 1). Vgl. De Ver. q. 5 a. 6 ad 4.

Strebens ist aber kein von außen her aufgezwungener *(„motus violentus“)* und deshalb lästig empfundener *(„difficilis et laboriosa“ scil. operatio),* sondern er vollzieht sich kraft der vom ersten Beweger in die Natur der Dinge hineingelegten Neigung, ist daher durchaus naturgemäß *(„conveniens et suavis“);* Gott der Herr ordnet eben, wie es in der Hl. Schrift heißt (Sap 8,1), alles milde, lieblich an[1]). Unter dieser Rücksicht hat das Universum seine Vollendung erfahren im Geheimnis der Menschwerdung: *„Perficitur etiam per hoc quodammodo totius operis divini universitas; dum homo, qui est ultimo creatus, circulo quodam in suum redit principium, ipsi rerum principio per opus incarnationis unitus“*[2]).

Aus all dem Gesagten erhellt endlich, daß sich die großartigste, allseitige Offenbarung der göttlichen Güte nicht in irgend einem Einzelgeschöpf findet, sondern in dem wohlgeordneten Weltall. *„Illud autem, quod est maxime bonum in rebus creatis, est bonum ordinis universi, quod est maxime perfectum“*[3]). Daraus folgt, daß das Wohl und die Ordnung des Weltganzen in Gottes Plänen und Verfügungen sozusagen das Dominierende ist *(„praecipue volitum et intentum a Deo“);* dieser Ordnung müssen sich alle einzelnen Geschöpfe eingliedern, sie ist der Hauptgegenstand der Fürsorge Gottes[4]). Die Mannigfaltigkeit und Gliederung des Universums ist auch der tiefste Erklärungsgrund und die herrliche Rechtfertigung für das Dasein minder vollkommener Geschöpfe mit all ihrer Wandelbarkeit und Armseligkeit[5]). Insofern sich die göttliche Weisheit durch alle Grade und Stufen der Schöpfung offenbart und ergießt, muß man sagen, sie sei gewissermaßen das „Beweglichste“ von allem; so sagt denn auch die Hl. Schrift von der ewigen Weisheit: *„Omnibus enim mobilibus mobilior est sapientia“* (Sap 7,24)[6]).

Den verschiedenen Graden der Gottähnlichkeit entsprechen verschiedene Vollkommenheitsgrade der „Vaterschaft“ Gottes. Am vollendetsten finden sich Vaterschaft und Sohnschaft im innertrinitarischen Leben Gottes; denn da ist der Sohn des Vaters vollkommenes Abbild, eins mit ihm in der Natur und Glorie. Jegliche Vaterschaft Gottes an den Geschöpfen ist ein zeitliches Abbild dieser ewigen Vaterschaft. Die vernunftlosen Geschöpfe tragen eine Spur ihres Schöpfers an sich und haben so an Gott

---

[1]) 4 d. 49 q. 1 a. 3 sol. 1. [2]) Comp. theol. I, 201.
[3]) C. g. 3,64. [4]) ib.
[5]) 1 q. 22 a. 4; C. g. 1,85.
[6]) *„Sic igitur, inquantum similitudo divinae sapientiae gradatim procedit a supremis, quae magis participant de eius similitudine, usque ad infima rerum, quae minus participant, dicitur esse quidam processus, et motus divinae sapientiae in res“* (1 q. 9 a. 1 ad 2).

ihren Vater *„propter similitudinem vestigii tantum“*. Dagegen ist jedes vernünftige Geschöpf schon von Natur aus ein Abbild Gottes und erblickt daher in Gott seinen Vater *„secundum similitudinem imaginis“*. Unter den vernünftigen Geschöpfen gibt es wieder solche, die in einem noch höheren, volleren Sinne Gott ihren Vater nennen dürfen, weil sie durch die Gnade zur übernatürlichen Adoptivkindschaft erhoben sind: *„secundum similitudinem gratiae“*; endlich gibt es solche unter ihnen, denen die Vollendung der übernatürlichen Gotteskindschaft zuteil geworden ist im Besitze der glorreichen Erbschaft; sie können unter allen bloßen Geschöpfen am vollkommensten Gott ihren Vater nennen *„secundum similitudinem gloriae“*[1]).

Mit diesen Unterscheidungen ist uns die Gliederung der weiteren Darstellung bereits vorgezeichnet.

IV. Die „Vestigia Dei“ in der vernunftlosen Schöpfung

Wenn es dem *„vestigium“* eigen ist, zunächst bloß die Ursächlichkeit, nicht aber die eigentliche Natur seiner Ursache zur anschaulichen Darstellung zu bringen, so steht fest, daß alle vernunftlosen Geschöpfe *vestigium Dei* sind; in ihrem ganzen Sein und Streben weisen sie nämlich hin auf eine Urgüte als erste Wirkursache und letzte Zielursache. *„Quia in creaturis invenitur similitudo Creatoris, per quam in ipsius cognitionem devenire possimus, et est imperfecta similitudo; ideo in creaturis dicitur vestigium Creatoris“*[2]).

Indem so die Geschöpfe als Spuren, als Wegweiser der denkenden Vernunft des Menschen voranleuchten, erfüllen sie ihre letzte, höchste Bestimmung, vollendet sich in ihrer Weise ihre *„circulatio“* zurück zu Gott. *„Ex sensibilium cognitione non potest tota Dei virtus cognosci, et per consequens nec eius essentia videri. Sed quia sunt eius effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perduci possumus, ut cognoscamus de Deo an est: et ut cognoscamus de ipso ea, quae necesse est ei convenire, secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata“*[3]).

Fraglich kann nur erscheinen, ob der Schöpfer-Gott auch schon im Reich der vernunftlosen Wesen eine Spur, einen Abglanz seines

---

[1]) 1 q. 33 a. 3. Vgl. die *„Expositio in Orationem Dominicam“*, wo bei der Erklärung des Wortes *„Pater“* nur die zwei Arten der Vaterschaft am *homo viator* erwähnt werden: *„Dicitur autem Pater ratione specialis creationis, quia creavit nos ad imaginem et similitudinem suam, quam aliis creaturis, inferioribus non impressit ... Item ratione gubernationis; quamquam enim omnia gubernet, nos tamen gubernat ut dominos, alia ut servos ... Item ratione adoptionis: quia aliis creaturis dedit quasi munuscula, nobis autem hereditatem.“*

[2]) 1 d. 3 q. 2 a. 1. [3]) 1 q. 12 a. 12.

innersten Geheimnisses, seiner Dreipersönlichkeit, niedergelegt hat. Der hl. Thomas bejaht dies. Eine ausdrückliche, eingehende Untersuchung widmet er dieser Frage zunächst im Sentenzenkommentar: 1 d. 3 q. 2 a. 2. Alle später darzulegenden „Dreiheiten" im Geschöpf führt Thomas zurück auf das von den Pythagoräern geltend gemachte Dreiheitsprinzip: *Principium — Medium — Finis*[1]).

So entsteht irgend ein Abglanz der Dreiheit der göttlichen Personen, unter denen ja auch der Sohn gewissermaßen in der Mitte steht, während der Hl. Geist der *Terminus* ist, in dem die trinitarischen Ausgänge ihre Vollendung finden. Da nun aber *„principium", „medium", „finis"* sehr verschieden ausgedehnt, aufgefaßt und kombiniert werden können, so ergeben sich mehrere Möglichkeiten, in den vernunftlosen Geschöpfen eine Dreiheit zu finden. Z. B.:

	Principium:	*Medium:*	*Finis:*
1.	*Substantia principiorum*	*Dispositio seu inclinatio principiorum ad esse principiati*	*Totum, quod consequitur. cfr. Sap 11,21: „Numerus", „pondus", „mensura"*
2.	*Substantia inclinatio principiorum*	*„Forma principiati"*	*„Comparatio ipsius rei ad ea, quae sunt extra rem" (cfr. Augustinus, De divers. quaest. 83, q. 18 [PL 40,15.])*
3.	*Modus*	*Species*	*Ordo cfr. 1 q. 5 a. 5!*
4.	*Unum*	*Verum*	*Bonum*
5.	*Tota res perfecta per formam*	*Virtus*	*Operatio*

Vereinfacht erscheint die Darstellung C. g. 4,26; De Pot. q. 9 a. 9; 1 q. 45 a. 7; Expositio in Decretalem I. Insofern jedes Geschöpf eins ist in seiner Substanz, stellt es den Vater dar, das *Principium totius divinitatis,* das *„principium non de principio"*. Insofern jedes Geschöpf durch eine *„species"* oder *„forma"* in seiner Art bestimmt ist, weist es in entfernter Ähnlichkeit hin auf das

[1]) „Καθάπερ γάρ φασι καὶ οἱ Πυθαγόρειοι, τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα τοῖς τρισὶν ὥρισται, τελευτὴ γὰρ καὶ μέσον καὶ ἀρχὴ τὸν ἀριθμὸν ἔχει τὸν τοῦ παντός, ταῦτα δὲ τὸν τῆς τριάδος." (Aristot. De Coelo et Mundo I, 1.)

göttliche Wort, die eine wesensgleiche *species* oder „*conceptio*" des göttlichen Intellekts, das Urbild im Geist des Werkmeisters für alle seine Geschöpfe und ihre Formen. Insofern jedes Geschöpf eine gewisse Hinordnung auf andere in sich trägt, weist es hin auf den Hl. Geist, der als Liebeshauch hervorgeht. Die Hinordnung einer Wirkung auf einen Zweck ist Sache des schöpferischen Willens; indem Gott sich selber liebt, kehrt er alles andere in geordneter Weise auf sich zu[1]).

Einige damit zusammenhängende Fragen seien hier noch gestreift:

Wie verhält sich das *vestigium Dei Unius* zu dem *vestigium Dei Trini* in ein und demselben Geschöpf? Die beiden sind nicht koordiniert, sondern das letztere baut sich über dem ersten auf: „*Sicut in Deo essentia non facit numerum cum personis, ita et in creatura est, quod tribus partibus vestigii substat (al. subsistat?) ipsum esse creaturae repraesentans essentiam, non connumeratum tribus partibus vestigii*"[2]).

Findet sich in jedem vernunftlosen Geschöpf eine Spur Gottes? Schlechthin findet sich ein *vestigium* nur in den Dingen mit einem in seiner Art vollendeten, selbständigen Sein, bei den „*individua in genere substantiae*". Spuren der Dreifaltigkeit finden sich in den Akzidenzien höchstens „*secundum ordinem ad substantiam*"; „*ita quod accidentia magis sint modi, species et ordines substantiarum, quam ipsa habeant speciem, modum et ordinem*". Insofern jedoch aus dem Akzidens der Substanz ein neuer Seinszuwachs ersteht, kann man in diesem wiederum eine Spur Gottes erblicken[3]); so erledigt sich auch der Einwurf bezüglich eines „*Processus in infinitum*", der sich ergeben könnte, wenn man in jedweder geschaffenen Realität ein *vestigium Trinitatis* finden will: unter Geschöpf ist hier nämlich zuvörderst ein subsistierendes Wesen zu verstehen, in dem sich dann diese drei Rücksichten aufzeigen lassen. Keineswegs aber soll damit behauptet sein, daß jede einzelne der genannten Rücksichten *(species, modo, ordo)* für sich allein genommen, wiederum eine Dreiheit aufweisen müsse; vielmehr wird das *vestigium* kraft aller drei Rücksichten zusammen der Substanz als solcher zugeschrieben[4]).

---

[1]) Vgl. die Zusammenfassung dieser Gedanken 1 q. 93 a. 6: „*Nam hoc ipsum, quod creatura habet substantiam modificatam, et finitam, demonstrat, quod sit a quodam principio: species vero eius demonstrat verbum facientis: sicut forma domus demonstrat conceptionem artificis: ordo vero demonstrat amorem producentis, quo effectus ordinatur ad bonum; sicut usus aedificii demonstrat artificis voluntatem.*"

[2]) 1 d. 3 q. 2 a. 2 ad 2. [3]) 1 d. 3 q. 2 a. 3.

[4]) 1 q. 45 a. 7 ad 2.

Es erübrigt noch eine wichtige Bemerkung über das Verhältnis der *vestigia Trinitatis* zu unserer natürlichen Gotteserkenntnis. Wenn sich in der uns umgebenden Natur allenthalben Spuren der Dreifaltigkeit finden, muß dann nicht der Menschengeist imstande sein, auf dem Wege natürlicher Spekulation Gottes Dreipersönlichkeit zu erkennen? Hört dann die Dreieinigkeit nicht auf, ein Glaubensgeheimnis im strengen Sinne zu sein? 1 d. 3 q. 1 a. 4 antwortet Thomas darauf mit einem entschiedenen Nein. Alles, was sich aus der natürlichen Betrachtung der Geschöpfe über Gott sagen läßt, betrifft nämlich sein Wesen, nicht aber die Personen. Daher kann man mit natürlicher Vernunftspekulation nie und nimmer zur Erkenntnis der Dreiheit in den Personen gelangen, sondern nur zur Kenntnis göttlicher Wesensattribute. Was wir — für das gläubige Auge — in den Geschöpfen durchleuchten sehen, sind nicht *„propria"*, sondern bloß *„appropriata"* der göttlichen Personen, vor allem Macht, Weisheit, Güte — was übrigens bereits mehr der vernunftbegabten Kreatur angehört[1]). Wer aber nicht vorher schon aus dem Glauben um das Mysterium weiß, erkennt auch jene *„appropriata"* nicht formell als solche, sondern bloß als göttliche Wesensattribute[2]). Wohl aber mag die Vollendung der Geschöpfe in der Dreiheit den Heiden ein Anlaß gewesen sein, die Dreizahl auch in ihrem Kult einzuführen[3]). Und wenn Thomas bald darauf sagt, *„quod per vestigium non devenimus in cognitionem personarum, nisi valde confuse; quia per appropriata personis, magis quam per ipsarum propria"*[4]), so soll damit von der früheren Aufstellung durchaus nichts zurückgenommen sein. Wir verweisen da nur zurück auf die apodiktische Ablehnung jedes strikten Vernunftbeweises für die Dreifaltigkeit: *„Ex effectibus autem creaturarum Trinitas personarum probari non potest, ut dictum est. Et ideo relinquitur, quod nullo modo possit probari; et omnes rationes inductae sunt magis adaptationes quaedam, quam necessario concludentes"*[5]).

Dieselbe Anschauung tritt klar zutage in der *Expositio in librum Boethii de Trinitate* q. 1 a. 4: *„Deum esse trinum, est solummodo creditum, et nullo modo potest demonstrative probari; quamvis ad hoc aliquales rationes non necessariae, nec multum probabiles, nisi credenti, haberi possint."* Ganz besonders eingehend handelt Thomas darüber 1 q. 32 a. 1, wo er an dieses Beispiel einen sehr beherzigenswerten allgemein-methodischen Wink anknüpft für die Verwendung von Vernunftbeweisen in der Theologie.

Für die Praxis leitet Thomas aus der Unvollkommenheit der *„similitudo vestigii"* den Grundsatz ab, daß den vernunftlosen Ge-

---

[1]) l. c. a. 4 [2]) ib. ad 4. [3]) ib. ad 1.
[4]) 1 d. 3 q. 2 a. 1 ad 3.
[5]) 1 d. 3 q. 1 a. 4 ad 3.

schöpfen als solchen niemals ein *cultus duliae* gebührt, der wenigstens die Fähigkeit und natürliche Bestimmung zur Tugend und daher eine „*similitudo imaginis*“ voraussetzt[1]).

Findet sich in allen vernunftlosen Kreaturen nur eine Spur des Schöpfers, so trägt der Mensch des Schöpfers Ebenbild an sich; das ist sein eigenster Vorzug (1 q. 91 a. 4). Seine möglichst allseitige Beleuchtung soll Aufgabe der noch folgenden Ausführungen sein.

[1]) 3 d. 9 q. 2 a. 3 ad 6.

(Schluß folgt.)

Was sagen die Handschriften zur Echtheit der sechs Predigten „S. Ambrosii de Sacramentis"?

Von **Otto Faller** S. J.—Feldkirch

Seit den Tagen der Reformation ist die Echtheit der sechs „Bücher", die unter dem Titel „*De sacramentis*" dem hl. Ambrosius zugeschrieben waren, zweifelhaft geblieben. Selbst die Mauriner[1]), denen die klare Transsubstantiationslehre des alten Predigers kein Stein des Anstoßes war wie den Reformatoren, wagten sie nicht mehr dem großen Mailänder Bischof zuzuweisen. Ihr Stil war doch von dem ambrosianischen zu verschieden. Und — wie hätte sich Ambrosius selbst so ausschreiben können, daß *De sacramentis* nur als verschlechterte Auflage seiner sicher echten Schrift „*De mysteriis*" erscheint? — Das waren die beiden hauptsächlichsten Bedenken der Gelehrten von S. Maur, sowie der ganzen späteren Zeit bis auf unsere Tage.

Vor 35 Jahren aber hat F. Probst[2]) mit guten Gründen eine neue Lösung der schwierigen Frage versucht. Er faßt die sechs Predigten auf als echte Vorträge des hl. Ambrosius an die Neophyten, doch nicht von ihm selbst niedergeschrieben, sondern nach einem stenographischen Bericht von Hand zu Hand weitergegeben. — Die Annahme wurde neun Jahre später von Theodor Schermann[3]) entschieden bestritten, und der verdiente Verfasser der „Geschichte der altkirchlichen Literatur", Otto Bardenhewer[4]), hat die gegen Probst vorgebrachten Gründe für richtig gehalten.

---

[1]) S. Ambrosii Opera. Tom. II. p. 341 sqq. — Dort anch eine Behandlung der Literatur des 16. und 17. Jh.s über die Frage. — Bei Migne PL XVI, 410 —418.

[2]) F. Probst, Die Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform. Münster 1893, 232—239: Die Schrift De sacramentis.

[3]) Theodor Schermann, Die pseudoambrosianische Schrift De sacramentis. Römische Quartalschrift 17 (1903) 36—53 und 237—255.

[4]) Otto Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Lit. III (1912) 536 f. — Dort das Literaturverzeichnis über die Frage.

In Fragen der Echtheit eines antiken Schriftwerkes ist immer zuerst eine genaue Untersuchung ihrer Überlieferungsgeschichte nötig. Ist sich die ganze Überlieferung einig, daß Ambrosius der Verfasser von *„De sacramentis"* sei, so müßten sehr triftige innere Gründe gefunden werden, um das übereinstimmende Zeugnis der Vergangenheit lügen zu strafen. Die Verschiedenheit des Stiles allein, die bisher am entscheidendsten gegen die Echtheit zu sprechen schien, darf uns dabei nicht irre machen. Daß Ambrosius neu aufgenommenen Katechumenen gegenüber in einer Art Katechese ganz anders spricht, als er in seinen durchgefeilten Werken schreibt, ist von vornherein zu erwarten. Ambrosius hat uns zum Überfluß auch selbst hinterlassen, daß er alle seine Predigten und Reden, ehe er sie der Öffentlichkeit übergab, mit großer Sorgfalt stilisierte, sie einem guten Freunde zur Durchsicht schickte mit der Bitte um offene Kritik, dann nochmals durcharbeitete und dann erst herausgab[1]). Es besteht also durchaus die Möglichkeit, daß *De sacramentis* die ungefeilten Katechesen sind, die Ambrosius selbst nachher in Form der überarbeiteten Schrift *„De mysteriis"* herausgab, die aber vorher schon gegen seinen Willen in privater Nachschrift unter die Menge gekommen waren[2]). — Diese Möglichkeit wird zur Wahrscheinlichkeit, wenn die ganze Überlieferung *De sacramentis* dem heiligen Ambrosius zuschreibt, zur großen Wahrscheinlichkeit, wenn es sich um eine sehr alte und stark verbreitete Überlieferung handelt. Die Wahrscheinlichkeit aber wird zur Gewißheit, wenn alle inneren Kriterien uns außerdem noch auf die Zeit des hl. Ambrosius weisen und auf den Ort seiner Tätigkeit. — Wir beschränken uns hier darauf, die Überlieferungsgeschichte zu befragen. Es kann darüber jetzt abschließend gesprochen werden, nachdem wohl alle Handschriften von meinen beiden Vorgängern Karl und Heinrich Schenkl und dann von mir für die Ausgabe im Wiener Corpus durchgeprüft sind[3]).

[1]) Vgl. Brief 47 u. 48. PL XVI, 1150—1155.

[2]) Ambrosius hat uns auch im Exameron eine Bemerkung des *„notarius"*, d. h. des Nachschreibers seiner Predigten stehen lassen, aus der hervorgeht, daß seine Predigten zuerst nachgeschrieben wurden durch einen offenbar von ihm selbst angestellten Schreiber. V, 12,36 (CSEL 32,1 p. 169,12 C. Schenkl) steht mitten im Text die Bemerkung: *„Et cum paulolum conticuisset, iterum sermonem adorsus ait."* Karl Schenkl schließt mit Recht daraus (a. a. O. p. II): *„editionis huius operis fundamentum fuisse exemplar a notario, qui recitata cursim per compendia exceperat, confectum, ac fortasse, cum hic mos ea aetate uiguisse uideatur, aliae quoque Ambrosii orationes eodem modo litteris consignatae sunt."*

[3]) Sechs spätere sind unten weggelassen, weil ich von den betr. Bibliotheken auf Anfrage über die Titel und einige Proben keine Antwort erhalten konnte. Weitaus die meisten Hss habe ich persönlich eingesehen.

Auch heute noch bietet der Codex 188 von St. Gallen, der aus dem 7./8. Jahrhundert stammt, das älteste Beispiel der Überlieferung dar. Th. Schermann hat Wert darauf gelegt, daß hier die Predigten nicht unter Ambrosiusschriften stehen, auch nicht die später gebräuchliche Überschrift *„De sacramentis"* tragen und dem heiligen Ambrosius nicht zugeschrieben sind. Er ist der Ansicht, daß erst in den Abendmahlsstreitigkeiten des 9. Jahrhunderts die echt ambrosianische Schrift *De mysteriis* mit den fraglichen Osterpredigten zusammengebracht und daß diese aus Versehen dem heiligen Ambrosius zugeeignet worden seien. — Wir müssen daher den Sangallensis einer näheren Prüfung unterziehen. Dabei bemerken wir sofort, daß der ganze Codex überhaupt nur einen Verfassernamen hat, ganz im Anfang, und der ist falsch: *„I. C. n. incipiunt humilias siue alia dicta Augustini ep. et conf."* — Darauf folgen die *„Capitola"* pag. 2—6: *„Incpt capitola de humilias* (!)" — Aber was lesen wir dann von Augustinus? — Zuerst kommt ein Fragment einer Psalmenkatechese p. 6—10 mit der Überschrift: *„incipit intr (= interrogatio) de psalmis"*, dann lesen wir, ohne Angabe eines Verfassers, Predigten des Maximus von Turin, S. 10—345. Darunter befinden sich allerdings einige wenige, die sonst auch Augustin zugeschrieben werden[1]). Vielleicht hat der Schreiber daraus die Berechtigung hergeleitet, über alle den großen Namen des Bischofs von Hippo zu setzen. Die Mauriner, die in solchen Dingen bewandert waren, machen[2]) die Bemerkung: *„Sed ne vetustioribus quidem codicibus hac in re fidem habere satis tutum est. Etenim docet experientia, quo magis illi fierent vendibiles, homiliis aut sermonibus quibus constabant magna nomina saepe saepius ab antiquariis inscripta esse."* — Es ergibt sich, daß aus der fehlenden Zuweisung unserer sechs Predigten an Ambrosius gar nichts geschlossen werden darf. Dem Schreiber kommt es für die einzelnen aufgenommenen Homilien und Predigten überhaupt nicht auf den Verfasser an, sondern nur auf eine praktische Predigtsammlung. Darum genügt ihm als Titel unserer Schrift *„Incipit prima die in pascha"* und dann sechsmal: *„Item sequentia"*. — Doch in den Capitola (p. 6) steht trotzdem ein Hinweis auf den Verfasser. Während nämlich bei den übrigen Titeln jede Andeutung des Urhebers fehlt und immer nur der Gegenstand der betreffenden Predigt angegeben ist, z. B. *„De natale (!) sci Laurenti martyris"*, heißt es unter nr. „LXLV": *„excepto (!) alterius in ebdomada paschae VII"*. Der Titel kann sich nur auf

---

[1]) Z. B. Dominica VI. p. Epiph. *„Libenter nos praedicare . . ."* und die folgende: *„Superiore dominica parabolam"*.

[2]) Opp. S. Ambr. tom. II. App. p. 369.

unser Stück beziehen, da sich sonst keine sieben Predigten auf die Osterwoche finden. *„excepto“* muß Verderbnis sein aus *„excepta“*, was mit *„VII“* verbunden den Sinn ergibt: „Sieben Stücke“ (*excipere* entnehmen) oder „Sieben Nachschriften“ (*excipere:* Fachausdruck für Schnellschreiben!). Bei der letzten Übersetzung hätten hätten wir eine merkwürdige Bestätigung der Probstschen Hypothese. Doch die Hauptsache ist das folgende Wort *„alterius“*: „Sieben Stücke (Nachschriften?) eines Anderen für die Osterwoche“. Damit ist Maximus von Turin, der zwar nie genannt ist, dem aber die meisten übrigen Stücke angehören, vom Schreiber selbst als Verfasser unseres Stückes ausgeschlossen[1]). Wer aber jener geheimnisvolle „Andere“ sei verrät er nicht, wie er auch Maximus nicht nennt: Er gibt nun einmal auf Namen nichts, das ist seine Eigenart. Genug, er weist uns seine Spur: *Excepta alterius*[2]).

Die ersten positiven Zeugen der Überlieferung sind uns für diese Frage erst aus dem 9. Jahrhundert erhalten. Sie haben aber sofort mit auffallender Übereinstimmung die Zuweisung an Ambrosius. Der Remensis 377 (= E 230) beginnt: *In nomine domini nostri Jesu Christi incipiunt libri beatissimi, Ambrosii, Mediolanensis episcopi primus de mysteriis et sextus (!) de sacramentis.* Es folgen aber in der Tat das Buch *De mysteriis* und sechs Bücher *De sacramentis*. *„Sextus“* muß also Schreibfehler sein für *„sex“*, wie *primus* für *„unus“* (falsche Umschreibung der beiden Zahlzeichen ‚I‘ und ‚VI‘!). Als Sonderüberschrift von *„De sacramentis“* selbst lesen wir: *„Finit de initiandis feliciter. Incipit de sacramentis liber primus“* und am Schluß des ersten Buches: *„Explicit liber primus sancti Ambrosii de sacramentis. incipit eiusdem liber secundus.“* Ähnlich sind die Unterschriften nach den folgenden Büchern, und am Schlusse des Ganzen steht wiederum: *„Explicit de sacramentis sancti Ambrosii liber ‚VI‘.“* Ganz ähnlich heißt es im Vaticanus 296 saec. IX—X[3]):

[1]) Die Mauriner rechneten mit der Möglichkeit, Maximus sei der Verfasser, weil auch sonst Predigten des Maximus dem hl. Ambrosius zugeschrieben seien und *„De sacramentis“* noch in die Zeit und in den Wirkungskreis (Oberitalien) des Maximus passen: Opp. S. Ambr. t. II. App. p. 369/70. — Sie schließen aber nichts aus dem Sangallensis, wie P. Schanz Tüb. Th. Qu. 73 (1891) 551 und Schermann a. a. O. 254.

[2]) Über die Bucheinteilung des Sangallensis (sieben statt sechs) werden wir unten noch zu sprechen haben.

[3]) Warum Scherman (a. a. O. S. 40) diese Hs ins 13. Jahrhundert setzt, ist mir unerklärlich. Karl Schenkl, der sie kollationiert hat, weist sie dem 9.—10. Jh. zu, der gedruckte Katalog der Vaticana dem 10. Jh. Sie kann m. E. noch dem 9. Jh. angehören. — Ungenau ist auch, was Schermann über die Un-

„Libri sancti Ambrosii Mediolanensis episcopi unus de mysteriis. VI de sacramentis. Feliciter incipiunt.“ — Die Unterschriften der einzelnen Bücher wechseln etwas, doch findet sich darin noch zweimal der Name des Ambrosius für *De sacramentis* genannt und auch der Titel *De sacramentis* kehrt wieder. Auch Vaticanus 266 s. IX. weist in der Hauptüberschrift beide Werke dem hl. Ambrosius zu, hat aber in der Zählung eine Unklarheit: *„In nomine domini nostri Jesu Christi incipit liber beatissimi Ambrosii Mediolanensis episcopi primus liber de mysteriis.“* Es hat den Anschein, als ob hier mehrere Bücher *„De mysteriis“* folgen müßten. Trotzdem lesen wir hinter der eigentlichen Schrift *De mysteriis* fol. 116v: *„Explicit liber de mysteriis feliciter. Incipit de sacramentis“*, hinter Buch I de Sacr.: *„Explicit liber primus sancti Ambrosii de sacramentis. Incipit eiusdem liber secundus“* und ähnlich weiter bis Buch VI. — Hier schon zeigt sich der Keim zu einer späteren Zwiespältigkeit der Zählung: Da manche Schreiber, wie wir schon bei Remensis 377 sahen, *„I liber de mysteriis“* mit *„primus* (statt *unus) liber de mysteriis“* wiedergaben, konnte es kommen, daß in späteren Hss die Bücher *De sacramentis* statt von I—VI von II—VII gezählt wurden.

Wie stark aber im neunten Jahrhundert die Zuweisung an Ambrosius war, zeigt vielleicht kein Beispiel besser als der von Schermann für die gegenteilige Ansicht benützte Vaticanus 5760 s. IX—X. Die Hs ist oft beschrieben worden (vgl. Reifferscheid I 423/5 und Schermann a. a. O.). Wir beschränken uns daher ganz auf die Verfasserfrage. Der Codex, der aus Bobbio stammt *(„sancti Columbani de bobio“* fol. 1), enthält zuerst die fünf Bücher *„de fide“*: *„Liber fidei primus sancti ambrosii ad gratianum imperatorem“*, die folgenden nur mit *„liber secundus, tertius“* etc. bezeichnet; dann ohne Überschrift des ersten Schreibers (eine Hand des 15. Jh.s schrieb den falschen, auch sonst oft belegten Titel: *„Incipit liber primus sancti Ambrosii de trinitate“)* die drei Bücher desselben Verfassers *„De spiritu sancto“*, denen als *„liber quartus“* (f. 127 b) das ambrosianische Buch *„De incarnationis dominicae sacramento“*

---

terschrift fol. 11 v sagt: Die Schrift *De sacramentis* folge unter dem Titel: *incipit I* (I radiert) *de mysteriis.* Vielmehr heißt es hinter *de mysteriis: Liber explicit de mysteriis. Incipit I* (vor I Rasur eines Buchstabens), worauf unmittelbar die Anfangsworte *„De sacramentis quae accepistis sermonem adorior . . .“* folgen. Daß so zu verbinden ist, ergibt sich aus einem originalen roten Strich, der *„DE MYSTERIIS“* mit *„LIB. EXPLIC.“* verbindet. Die Rasur vor I zeigt, daß der Schreiber zuerst die ganze Überschrift anbringen wollte: *„LI(BER I DE SACRAMENTIS)“*, nur aus Platzmangel davon abstand und das L wieder entfernte.

folgt. — Man beachte hier sogleich, daß *De spiritu sancto* und *De incarnatione* ohne Überschrift erscheinen, nur mit den Subskriptionen *„Explicit liber primus feliciter. Incipit liber secundus"* und ähnlich bis *„liber quartus" (= de incarnatione)*. Alle vier Bücher sind sicheres Eigentum des hl. Ambrosius. Und niemand wird zweifeln, daß der Schreiber des Vaticanus (Bobiensis) sie als Ambrosianisch betrachtet hat. — Fol. 140 b folgt dann *„Incipit libellus fidei sancti ambrosii"*, beginnend mit *„Unus deus, sicut scriptum est . . ."*, schließend: *„hoc est homini deputata sunt, non colenda"*, eine Schrift zweifelhafter Herkunft, die der Schreiber wieder für ambrosianisch hält. — Fol. 142: *„Incipiunt libri sancti Ambrosii de trinitate"* (Schrift der ersten Hand), beginnend: *„Tu unus deus pater et filii et sancte spiritus . . ."*, schließend: *„eorum operatio in factura. Explicit liber septimus de professione regulae catholicae cum increpatione heretica."* — Auch über diese sonst unter dem Namen des hl. Athanasius überlieferten, wahrscheinlich von einem spanischen Luziferianer um ein achtes Buch, von verschiedenen Verfassern durch vier weitere vervollständigte Sammlung, ist das Urteil nicht abgeschlossen: Ob die Zuweisung an Vigilius von Thapsus zurecht besteht, nachdem die Überlieferung meist Athanasius, hier Ambrosius als Verfasser nennt, müßte genau untersucht werden[1]. Genug, unser Schreiber weist auch sie Ambrosius zu. Und nun folgt, ganz wie vorher hinter den Büchern *De fide: De spiritu sancto* und *De incarnatione*, ohne jeden ursprünglichen Titel (erst m. s. XV. fügt über der Zeile hinzu: *„Ambrosius de iniciandis sacramentis"*) eine Symbolauslegung mit dem Anfang *„Celebrata actenus mysteria . . ."*, an deren Schluß, genau wie oben hinter dem ersten Buch *De spiritu sancto, „Finit liber primus, incipit liber secundus"*. Aber als *liber secundus* schließt sich eben unsere Schrift *De sacramentis* an, doch so, daß Buch I und II äußerlich nicht geschieden sind: Hinter der Doxologie, mit der das eigentliche erste Buch *De sacr.* schließt, folgt ohne Titel und Überschrift: *„In diluvio quoque figuram baptismatis praecessisse hesterno coepimus disputare."*, der Anfang des eigentlichen II. Buches. An dessen Ende steht dann richtig: *Finit liber secundus. Incipit liber tertius,* und so weiter die richtige Bucheinteilung bis zum Schluß. Bis hierhin geht die Hand des ersten Schreibers. Eine Hand des 10./11. Jh.s fügte dann noch Ambrosius *De Nabuthae* hinzu, ohne Über- und Unterschrift. — Auch über die Symbolauslegung *„Celebrata actenus"* (vgl. Migne PL 57,853 D—858 A *„Celebratis hactenus mysteriis . . ."*)

---

[1]) Vgl. O. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Lit. III (1912) S. 57. — (PL 62,307—334).

ist das letzte Wort noch nicht gesprochen. Caspari[1]) hatte sie zuerst Ambrosius, später einem Verfasser der unmittelbar nachambrosianischen Zeit zugewiesen. — Aber in den Augen des Schreibers gehört sie Ambrosius an. Das ergibt sich daraus, daß er überall, wo er überhaupt einen Verfasser nennt, Ambrosius als solchen bezeichnet, also sicher einen reinen Ambrosiuscodex schreiben wollte. Aus dem Fehlen einer ausdrücklichen Zuweisung darf hier ebensowenig geschlossen werden, wie vorher bei der Schrift *De spiritu sancto* und *De incarnatione*, die genau so an ein Ambrosius zugeschriebenes Werk angelehnt werden ohne neue Namensnennung, ja ohne Titel. — Nun ist es aber sehr bedeutsam für unsere Frage, daß textkritisch Vaticanus (Bobiensis) 5760 und Cod. S. Galli 188 die beiden Hauptvertreter einer Hs-Familie sind. Beide stammen aus Oberitalien, beide haben auch, einzig in der Überlieferung, so viel ich sehe, die merkwürdige Verbindung der Symbolauslegung *„Celebratis hactenus mysteriis"* mit der Schrift *De sacramentis*. Sicher ist aber der Bobiensis nicht aus dem St. Gallener abgeschrieben. Denn er hat einen besseren Text als jener und ist kein Miscellaneus wie er. Also geht er, direkt oder indirekt, auf einen mit dem St. Gallener gemeinsamen Archetyp zurück. Dann liegt aber die Wahrscheinlichkeit nahe, daß jener Archetyp ebenfalls ein Ambrosiuscodex war und somit wenigstens durch seine Schriftenauswahl Ambrosius als Verfasser der Symbolauslegung wie der textlich klar geschiedenen sechs Bücher *De sacramentis* bezeichnet hatte. Denn wie wäre sonst der Schreiber des Bobiensis, der einen Ambrosiuscodex schreibt, dazu gekommen, diese zwei Schriften zu übernehmen?[2]) — Vaticanus 5760 bildet also nicht nur keine Instanz gegen Ambrosius als Verfasser, wie Schermann (S. 39 f) annehmen zu müssen glaubte, sondern bestätigt und verstärkt bedeutend das Urteil seiner Zeitgenossen, der übrigen Hss des 9. Jahrhunderts. — Zu einem neuen Typ von Hss aber leitet er insofern über, als er auf getrennte Überlieferung von *De mysteriis* und *De sacramentis* hinweist.

Auch die weiteren vier Hss des 9. Jahrhunderts zeigen, allerdings nicht so ausgesprochen, diese Trennung. Codex Atrebatensis (Arras) 276 läßt *De sacr.* zwar unmittelbar auf *De myst.* folgen, aber die Titel beider Schriften sind getrennt, so weit man wenigstens aus dem gut erhaltenen Anfang von *De sacramentis*

[1]) C. P. Caspari, Ungedruckte . . . Quellen zur Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel 1869, II, S. 76 ff. — Ders.: Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrh. des kirchl. Altertums . . . 1890, 405 Anm. 2.

[2]) Also meint auch Sangall. 188 mit *„alterius"* Ambrosius.

schließen kann: Anfang und Schluß des vorausgehenden *De mysteriis* sind verstümmelt. Die Überschrift vor *De sacramentis* lautet: *„Incipit de sacramentis liber primus"*, die Unterschrift hinter Buch 1: *„Explicit liber primus sancti Ambrosii de sacramentis. Incipit eiusdem liber secundus"* etc. Ähnlich bietet Trecensis 813 s. IX *De mysteriis* und *De sacramentis* hintereinander mit getrennten Titeln, wenn auch nur verstümmelt. Die Überschrift zu *De sacramentis* (308v): *„Finit de initiandis feliciter. Incipit de sacramentis liber primus"* enthält zwar den Namen des hl. Ambrosius nicht. Aber die Verbindung mit *De mysteriis* und die Einreihung der Schrift mitten unter echt ambrosianisches Gut zeigt zur Genüge die Zuweisung von *De sacramentis* an Ambrosius. — Völlige Trennung der Schrift von *De mysteriis* zeigen ein holländischer und ein deutscher Vertreter des 9. Jahrhunderts. Beide enthalten *De mysteriis* überhaupt nicht. Der Vossianus Latinus (Leyden) in Qu. n. 98 hat fol. 59r als Überschrift: *„Incipit de sacramentis sancti Ambrosii liber primus."* Auch in den Subskriptionen der einzelnen Bücher findet sich die Zuweisung an Ambrosius noch zweimal ausdrücklich. Der Fuldensis AA 9 s. IX (Weingarten) endlich enthält von *De sacramentis* nicht einmal alles. Er hat nur das dritte Buch ausgewählt unter dem Titel: *„Dictatus sancti Ambrosii de sacramentis."* Das beweist zur Genüge, daß seine Vorlage ebenfalls schon den hl. Ambrosius als Verfasser von *De sacramentis* betrachtete.

Das Ergebnis unserer bisherigen Untersuchung ist: Schon die ersten Hss, die überhaupt einen Verfasser nennen und alle noch dem neunten Jahrhundert angehören, weisen das Werk *„De sacramentis"* dem hl. Ambrosius zu. Sie vertreten die verschiedensten Länder. Nur zwei von acht Hss nennen Ambrosius nicht ausdrücklich, lassen aber die Schrift *De sacramentis* mitten unter anderen stehen, die sie wenigstens für ambrosianisch angesehen haben. — In fünf von acht Hss steht *De sacramentis* in Verbindung mit *De mysteriis*. Titelverbindung herrscht allerdings nur in dreien. Aber die Vereinigung der beiden Schriften zu einem Corpus ist doch schon so stark, daß auch bei Titeltrennung die Stellung von *De sacramentis* unmittelbar hinter *De mysteriis* feststeht. In zwei Fällen wo *De mysteriis* fehlt, ist dies nur auf willkürliche Auswahl der Schreiber zurückzuführen: Vossianus Latinus ist eine bunte Sammelhandschrift, ebenso Fuldensis Aa 9. Nur der Schreiber des Vaticanus 5760 weist uns auf frühere Sonderüberlieferung hin. — Doch davon später! — Die These Schermanns, daß erst „mit Beginn der Abendmahlsstreitigkeiten" „die echte ambrosianische Schrift *De mysteriis*

mit der vermeintlichen zusammengestellt" worden sei, ist also nicht mehr haltbar. Denn wenn die Zuweisung an Ambrosius schon sofort in allen ersten und so zahlreichen Zeugen des 9. Jahrhunderts auftritt, wenn die Verbindung mit *De mysteriis* schon eine so innige ist, daß sie zur Titelverbindung geführt hat, so muß schon im achten Jahrhundert spätestens die Zuweisung an Ambrosius und die Verbindung mit *De mysteriis* vollzogen gewesen sein. Die Abendmahlsstreitigkeiten aber beginnen erst um die Mitte des 9. Jahrhunderts.

Sehen wir uns diesen Fall noch näher an. Am Anfang der Streitigkeiten steht die Schrift des Paschasius Radbertus *„De corpore et sanguine domini"*, Erstausgabe um 831, zweite überarbeitete Auflage 844. Schermann meint nun, Radbert führe „nur ganz allgemein" eine eucharistische Ambrosiusschrift an, und es müsse dahingestellt bleiben, ob er de mysteriis oder de sacramentis gemeint habe (S. 41). — Sieht man indes genauer zu, so bemerkt man, daß beide Ambrosiusschriften zitiert sind und beide wie ein einziges Werk, ganz in Übereinstimmung mit den genannten Hss des 9. Jahrhunderts, die die beiden Schriften im Titel verbinden.

Wir stellen zum Beweis die betreffenden Worte Radberts mit den in Betracht kommenden Ambrosiustexten ausführlich nebeneinander. Vorauszuschicken ist, daß Radbert selbst im Prolog des Werkes erwähnt, daß er bald genau zitiert, bald bloß den Sinn eines Zitates wiedergibt: *„Haec autem ut securius tua perlegat infantia, placuit, carissime, catholicos ecclesiae doctores in principio adnotare. ex quibus pauca de pluribus quasi lac teneritudinis eliquaverimus, Cyprianum scilicet, Ambrosium, Hilarium . . . Nostro quidem stylo nunc sensum eorum commendans, nunc vero propriis eorum verbis utens, quae apta erant meo studio temperavi . . . et contra quaeque in eiusdem libri margine litteras doctorum quos praemisi ex initio nominis e regione figere curavi. propter quod lege securus et perfice quae monui devotus."* — Wo wir also im folgenden den Namen „Ambros." in Klammer beifügen, hatte ihn Paschasius selbst auf dem Rand ebenfalls beigefügt. Ferner werden wir nicht bloß auf Zitate sondern auch auf Anspielungen zu achten haben. Die Klammerzahlen im folgenden bedeuten PL 120, Columne . . .

Radbert	*Ambrosius*
1,2 (1269 B): „. . . non alia plane (sc. caro) quam quae nata est de Maria et passa in cruce et resurrexit de sepulchro." (Ambros.)	*De myst. 9,53: „. . . cum praeter naturam sit ipse dominus Jesus partus ex virgine? vera utique caro Christi, quae crucifixa est, quae sepulta est."*

4,3 (1279 B): „vera utique Christi caro quae crucifixa est et sepulta ..."

De myst. 9,53: ut supra.

Epist. ad Frudegardum (1354 A). „... beato Ambrosio, cuius sententia haec plenissima, inquam, et verissima in eo est libro, quo ait, quia ipsa est caro Christi in sacramento quae in cruce pependit, et quae de Maria virgine sumpta est, et sanguis qui fluxit ex latere."

De myst. 9,35. ut supra.

De sacramentis V, 1,2—4: quid sibi vult admixtio aquae? — rationem accipe ... tunc unus de militibus lancea tetigit latus eius et de latere eius aqua fluxit et sanguis. quare aqua, quare sanguis? ...

Ep. ad Frudeg. (1363 A): „Ideo verum est quod Ambrosius ait sanctissimus, quia ipsa eademque caro et sanguis quem accipimus et communicamus, quae nata est de Maria virgine, et quae pro nobis pependit in cruce."

De Sacr. V, 1,2: „Forte dicas: quomodo vera? atqui similitudinem video, non video sanguinis veritatem ... ideo in similitudinem quidem accipis sacramenta sed verae naturae gratiam consequeris."

Halten wir etwas inne. Man sieht, daß Radbert bisher fast immer nur auf die eine Stelle Ambrosius *De myst.* 9,53 sich stützt: Sie ist ihm zum eigentlichen Thema seiner Schrift geworden, sie wurde, wie bekannt, gerade wegen dieser scharfen Betonung durch Radbert, zum Gegenstand des Abendmahlstreites. Aber die erste Stelle aus dem Brief an Frudegard ist aus *De mysteriis* allein nicht zu erklären. Denn dort wird nirgends die Seite Christi erwähnt. Dagegen ist in *De sacramentis* an beiden angeführten Stellen ausführlich von dem Blut und Wasser aus der Seite Christi und von dem wahren Blute Christi im Sakrament die Rede. Das ist ein sicherer Anhaltspunkt dafür, daß Radbert beide Sakramentsschriften des hl. Ambrosius vertraut waren; und daß er sie als ein einziges Werk auffaßte, ersehen wir aus der Art des Zitates: Die Worte *„In eo libro quo ait ..."* leiten ein Zitat ein, das zur Hälfte aus *De myst.*, zur anderen aus *De sacr.* stammt. — Sehen wir noch weitere Stellen:

Radbert	*Ambrosius*
1,4 (1270 C). „... considera, utrum ex sese in sua natura fiant singula vel quae demutantur in aliud quod non erant.	*De myst. 9,52: „non potest ea quae sunt in id mutare quod non erant? De sacr. IV, 4,15: si ergo tanta vis est in sermone domini Jesu ut inciperent esse quae non erant, quanto magis operatorius est ut sint quae erant et in aliud commutentur."*
1,4 (1271 A). „.... quam qui digne comederit, mortem non videbit in aeternum" (Ambros.)	*De myst. 8,48: „... quod quicumque religiose gustaverit, corruptionem sentire non poterit.*

4,3 (1279 B): „unde ipse dominus clamat: hoc est corpus meum."	*De myst. 9,54: „ipse clamat dominus Jesus: hoc est corpus meum."*
15,1 (1321 C): „creatur enim ibidem ex aliquo non qualiscumque sed nova salutis creatura, caro et sanguis Christi, veluti in baptismo homines nova efficiuntur creatura et corpus Christi (Ambros.)	*De sacr. IV, 4,16: „posteaquam consecratus est, nova creatura esse coepisti. vis scire quam nova creatura? — Omnis inquit, in Christo nova creatura.* *De myst. 8,47: „quicumque hunc manducaverit, corpus est Christi.*
15,1 (1322 A): „propterea veniendum est ad verba Christi et credendum, quod in eiusdem verbis ista conficiuntur. reliqua vero omnia quae sacerdos dicit aut clerus canit, nihil aliud quam laudes et gratiarum actiones sunt, aut certe obsecrationes fidelium, postulationes, petitiones. Verba autem Christi ...	*De sacr. IV, 4,14: „reliqua omnia quae dicuntur in superioribus a sacerdote dicuntur: laudes deo deferuntur, oratio petitur pro populo, pro regibus, pro ceteris. ubi venitur ut conficiatur venerabile sacramentum, iam non suis utitur sacerdos sermonibus, sed utitur sermonibus Christi. ergo sermo Christi hoc conficit sacramentum.* *De myst. 9,54: „... quid dicimus de ipsa consecratione divina, ubi verba ipsa domini operantur? — nam sacramentum istud quod accipis Christi sermone conficitur."*

Die Stellen mögen genügen. Es ist gewiß nicht leicht bei der freien Wiedergabe Ambrosianischer Texte durch Radbert sofort zu erkennen, ob *De mysteriis* oder *De sacramentis* vorschwebt, zumal der Gedankengang in den beiden Schriften derselbe ist. Achtet man aber genau auf die verwendeten sprachlichen Mittel, so wird man erkennen, daß 1270 C eine Mischung der beiden Texte vorschwebt: Aus *De mysteriis* stammt der letzte Nebensatz, die Worte *„demutantur in aliud"* entsprechen der Stelle in *De sacr.: „in aliud commutentur"*. — 1271 A und 1279 B ist nur *De myst.* zitiert. 1321 C aber finden sich wieder Anspielungen aus *De myst.* und *De sacr.:* Die Hereinziehung der Stelle II Cor. 5,17 steht nur in *De sacr.* die Schlußworte *„et corpus Christi"* nur in *De myst.* — 1322 A schließt an die eben genannte Stelle an und leitet eine Abhandlung über die Worte des Priesters bei der Wandlung ein. Das verweist eindeutig auf *De sacr.,* besonders in der verwandten sprachlichen Ausdrucksform: *„veniendum est ad"* — *„ubi venitur, ut .."*; *„reliqua vero omnia quae sacerdos dicit .."* — *„reliqua omnia quae dicuntur in superioribus .."*; *„laudes deo deferuntur, oratio petitur pro populo, pro regibus, pro ceteris"* — *„laudes, gratiarum actiones, .. obsecrationes fidelium, postulationes, petitiones"*. Was wir bei Radbert sehen, ist genau dasselbe, was uns die Hss sagen:

Schon vor Beginn der Abendmahlstreitigkeiten sind *De sacramentis* und *De mysteriis* verbunden und dem hl. Ambrosius zugeschrieben. Radbert zitiert sie wie ein einziges Werk, wie die Hss sie unter einen einzigen Titel stellen.

Von Ratramnus hat schon Schermann bemerkt, daß er beide Schriften als zusammengehörig und ambrosianisch betrachtet. Nur hat er aus dem Ambrosiuszitat in Nr. 65[1]) *De corpore et sanguine domini* einen nicht berechtigten Schluß gezogen. Es heißt dort: „*Percontemur, quod ex hoc sanctus Ambrosius sentiat: ait namque in primo sacramentorum libro (lib. de iis qui mysteriis initiantur cap. 8): Revera mirabile est . . .*" etc. — Unter Nr. 66 aber: „*quod apertius in libro quinto sacramentorum doctor idem affirmat: non iste panis est inquiens qui vadit in corpus . .*" etc. — Nun aber ist an der ersten Stelle unter dem Titel „*in primo sacramentorum libro*" in Wirklichkeit *De mysteriis*, nicht *De sacramentis* zitiert, an der zweiten hingegen in der Tat das „fünfte Buch" *De sacramentis*, nicht das sechste, wie man nach dem ersten Zitat erwarten sollte. — Schermann schließt also, „daß die Schrift De mysteriis als erstes Buch gezählt, und liber I. und II. De sacramentis bereits zusammengezogen war" (S. 42). — Da jedoch die Zusammenziehung von Buch I und II unter allen Hss des neunten Jahrhunderts nur in einer (Vat. 5760) vollzogen ist, und dies aus den besonderen Gründen, die wir oben erörtert haben, da sie auch in den späteren Hss nur noch ein einziges Mal begegnet (davon unten!), liegt eine andere Erklärung viel näher: Wir sahen schon oben, daß in manchen Hss (z. B. Vat. 266) statt *liber unus de mysteriis* „*liber primus de myst.*" stand, ohne daß dieser Schreibfehler auf die weitere Zählung der Bücher *De sacramentis* Einfluß hatte. Ähnlich muß es in der Hs des Ratramnus gewesen sein, nur daß hier schon die ganze Sammlung den gemeinsamen Titel „*De sacramentis*" trug, wie wir aus den erhaltenen Hss des 10. Jahrhunderts schließen dürfen. Ratramnus selbst erklärt ja auch den Titel „*In primo sacramentorum libro*" durch den Zusatz „*libro de iis qui mysteriis initiantur*", wenn der Mignetext hier zuverlässig ist.

Eine ganz genaue Entsprechung zum Zitat des Ratramnus bietet uns jedenfalls Laurentianus S. Cruc. XVII dextr. 12 s. X./XI. mit der Überschrift: „*Incipit liber primus de sacramentis beati Ambrosii Mediolanensis episcopi de misteriis.*" Hinter *De mysteriis*, das tatsächlich wie sonst an erster Stelle steht, folgt die Subscriptio: „*Finit de initiandis. Incipit de sacramentis*

[1]) Schermann zitiert „n. 51"; wohl Druckfehler!

liber primus.“ — Obwohl also der Schreiber die ganze Sammlung unter dem Namen „*De sacramentis*“ zusammenfaßt, nennt er doch die erste Schrift mit dem eigenen Titel „*de mysteriis*“, oder „*de initiandis*“, wie Ratramnus. Obwohl er schon „*De myst.*“ als „*liber primus de sacramentis*“ bezeichnet hatte, unterscheidet er doch davon die eigentliche Schrift „*De sacramentis*“, indem er dort eine neue Zählung der (sechs) Bücher beginnt, wie Ratramnus. — Ähnliche Unklarheit zeigt der Bambergensis B. II. 6 s. X.: „*In nomine Domini nostri Jesu Christi incipit liber sancti Ambrosii de mysteriis et de sacramentis liber I.*“ Trotzdem folgt dann hinter der Schrift *De myst.*: „*Finit de initiandis feliciter. Incipit de sacramentis liber I.*“ Auch die folgenden fünf Bücher sind richtig gezählt. — Wie es heißen mußte, zeigt aber in demselben 10. Jahrhundert wieder Trecensis (Troyes) 550: „*Incipiunt libri beatissimi Ambrosii Mediolanensis episcopi primus* (besser wäre *unus!*) *liber de mysteriis et sex de sacramentis.*“ Hinter *De myst.*: „*Finit liber de mysteriis. Primus sacramentorum liber incipit*“, mit richtiger Weiterzählung.

Die zwei anderen Hs des 10. Jahrhunderts haben die Zuweisung an Ambrosius auch für *De sacr.* ausdrücklich, aber mit getrennten Titeln: Monza LXV: „*Incipit beati Ambrosii Mediolanensis episcopi de mysteriis*“, hinter *De myst.*: „*Finet (!) de initiandis. incipit de sacramentis liber primus feliciter*“, hinter *liber I. De sacr.* aber: „*Explicit liber primus sancti Ambrosii de sacramentis. incipit eiusdem liber secundus*“, dann regelmäßige Zählung. — Die andere aus S. Giovanni in viridario, Padua, jetzt in Holkham, Hall 122 läßt zum ersten Mal *De mysteriis* erst hinter *De sacr.* folgen und beginnt mit dem früher noch nicht bekannten Titel: „*Incipit exameron paschale sancti Ambrosii*“, offenbar wegen der in den 6 Predigten klar bezeichneten 6 Tage der Osterwoche eine Parallelbildung zum eigentlichen „*Exameron*“, der Schrift des hl. Ambrosius über das Sechstagewerk. Der Titel findet sich sonst nur noch im Mailänder Ambrosianus B 54 inf. S. XI/XII, im Vaticanus 282 s. XI., doch hier nur am Schluß des VI. Buches, vorher der Titel „*De sacramentis*“, im Vindobonensis 2206 s. XII. und Sublacensis 116 s. XIV., ebenfalls neben „*De sacramentis*“. Worauf es ankommt, ist, daß auch bei solcher Willkür der Titelgebung die Zuweisung an Ambrosius nicht fehlt.

Wie steht es in den folgenden Jahrhunderten? — Es ist überflüssig, alle Titel im einzelnen anzuführen. Es genügt ein Überblick, der die große Menge der späteren Hss unter bestimmten, stets wiederkehrenden Typen zusammenfaßt. Denn es wird wenige Schriften des Altertums geben mit so reicher Über-

lieferung: Das XI. Jahrhundert zählt 20, das XII. 45, das XIII. 9, das XIV. 10, das XV. 21 Zeugen; mit den vor dem XI. Jh. liegenden 14 Hss verfügen wir also über 119 Zeugen. Wir reihen auch die schon besprochenen hier nochmals ein, um die Entwicklung leichter zu überschauen.

Drei Typen lassen sich sofort erkennen: Hss, die nur *De sacramentis* enthalten, Hss, die beide Werke, *De sacramentis* und *De mysteriis* unter getrennten Titeln führen, endlich solche, die beide Schriften mit gemeinsamem Titel versehen. Ein vierter Typ bringt beide Schriften ohne jeden Titel, und Typ V zeigt eine einzig dastehende Anomalie: Beide Schriften mit ganz neuen Titeln und Zuweisung an Cyprian. — Im einzelnen ergibt sich nachstehendes Bild[1]):

Typ I.

Nur *De sacramentis* enthalten:

a) Ohne Titel und ohne ausdrückliche Zuweisung an Ambrosius:

Codex S. Gall. 188 s. VII/VIII. (Miscellaneus)
Vaticanus 5760 s. IX/X. (Ambrosius)

b) Mit Titel *(De sacr.)*, ohne Zuweisung an Ambrosius:

Vindobonensis 1010 s. XI. (Miscellaneus)
Vindobonensis 953 s. XII. (Miscellaneus)

c) Mit Titel und Zuweisung an Ambrosius:

saec. IX: Voss. lat. 98 in qu. (Leyden), Miscellaneus
Fuldensis Aa 9 (Buch III.), Miscellaneus

saec. X: — — —

saec. XI: Laurentianus XXIII 23 (Buch IV), Miscellaneus

saec. XII: Cod. Basilicae S. Ambrosii, Coll. Canonum (Mailand)
Laudunensis (Laon) 110, Miscellaneus
Dunelmensis B. 4. 5 (Ambros.)

saec. XIII: Oxoniensis Bodleian. Can. Eccl. 209 (Ambros.)

saec. XV: Augiensis CX (Karlsruhe) (Aug. Ambros.)
Cantabrigiens. (Cambridge) Coll. S. Petri 110 (Ambros.)
Vatican. Chigi A V 148 (Miscellan.)

[1]) Wir fügen hinter jeder Hs eine kurze Notiz über ihren Inhalt hinzu, weil das für die Verfasserfrage von Bedeutung ist.

Typ II.

De sacramentis mit *De mysteriis* verbunden, mit getrennten Titeln, mit Zuweisung an Ambrosius[1]):

a) *De mysteriis* vor *De sacramentis* gestellt:

saec. IX: Atrebatensis (Arras) 276 (Ambros.)
Trecensis (Troyes) 813* (Ambros.)

saec. X: Monza LXV E—14/127 (Misc.)

saec. XI: Ambrosian. Mediolan. B. 54. inf. (Ambros.)
Le Mans 15* (Ambros.)
Lincoln C. 5. 10* (Ambros. Isidor.)
London, Harleian. 3097* (Hieron.; Vitae SS; Ambros.)
Parisin. lat. bibl. nat. 1719* (Ambros.; 2 Vitae)
Paris. lat. bibl. nat. 1751 (Ambros.)
Paris. lat. bibl. nat. 11624 (Ambros.; Misc.)
Vatican. Ottobon. 122 (Misc.)
Vindobonensis 1029* (Misc.)
Cassinensis (Monte Cassino) 298 (Titel saec. XV)

saec. XII: Bourg. 53 (Ambros.; 4 Vitae)
Cambridge, Jesus-Coll. Q. B. 10 (Ambros.; Hieron.; Isid.)
Cambridge Kings-Coll. 18 (Ambros.)
Cambridge Trinity-Coll. 0. 7. 14* (Ambros.)
Grenoble 254 (Ambros.)
London Harleian. 865* (Misc.)
London, Old Kings Libr. 5FIV* (Ambros.)
London, Old Kings Libr. 6BVI* (Misc.)
Oxford, Bodleian. 768* (Ambros.)
Oxford, Bodl. Rawlinson C 329* (Ambros.)
Paris. lat. bibl. nat. 1721 (Ambros.)
Paris. lat. bibl. nat. 10596* (Ambros.)
Paris. lat. bibl. nat. 13343 (Misc.)
Paris. lat. bibl. nat. 16362 (Misc. Titel s. XV)
Paris. lat. bibl. nat. 18065* (Ambros. Lanfrancus)
Paris Bibl. Arsenal 235* (Ambros.)
Paris Bibl. Arsenal 236* (Ambros.)
Rouen 432* (Ambros.)
Stuttgart Theol. Q. 217* (Ambros.)
Troyes 1246* (Ambros.)
Vendôme 126 (Ambros.)

---

[1]) * Sternchen bedeutet: Die Hs hat für *De sacr.*, das unmittelbar auf das ausdrücklich Ambrosius zugeschriebene Werk *De myst.* folgt, den Namen des Verfassers nicht nochmals angegeben.

saec. XIII: Mantua B. II. 6 (183) (Ambros.)
Paris. lat. bibl. nat. 1756 (Ambros. — Schluß — De veste sac.)

saec. XIV: London, Lambeth Palace 129* (Misc. — Schluß geschlossenes Ambrosiuscorpus)
Mailand, Ambros. L 96 sup.* (Ambros. fol. 1—101; Spuria 101/8)
Paris. lat. bibl. nat. 1723 (Ambros.)
Paris. lat. bibl. nat. 1749* (Ambros. — Schluß Augustin)
Paris. lat. bibl. nat. 1920 (Misc.)
Paris. lat. bibl. nat. 15641* (Ambros. Große Samml.; Nur Cyprian de unitate dazwischen)

saec. XV: Cambridge, Pembroke Coll. 264 (Ambros.)
Krakau Univ. Bibl. 1192* (Ambros.)
Mantua B. II. 13 (190) Ambros.)
Utrecht 39 (Ambros.)
Vaticanus lat. 287 (Ambros. u. Varia)
Vaticanus lat. 314 (Ambros. Gr. Samml. Paschasius; Nicetas)

b) *De sacramentis* vor *De mysteriis* gestellt:

saec. X: Holkham Hall (Padua) 122 (Ambros. — Schluß: Varia)
saec. XI: Vatican. ant. 282* (Ambros.)
saec. XV: Florenz Laur. XIV 23 (Ambros.)
Florenz, Laur. Faesul. 23 (Ambros.)
Mailand, Ambros. B. 49 sup. (Ambros., Bonizo von Sutri. — De myst. von De Sacr. getrennt)

Typ III.

De sacramentis mit *De mysteriis* verbunden, mit gemeinsamem Titel, mit Zuweisung an Ambrosius:

a) Mit getrennter Zählung *(liber unus de mysteriis, sex de sacramentis):*

saec. IX: Remensis 377 (Ambros.; Aug.; Victor „Tonensis")
Vatican. ant. 266 (Ambros.) (Corvey oder Corbie?)
Vatican. ant. 296 (6 Ambrosiusstücke, dann Varia) s. IX./X. (Frankreich?)

saec. X: Bamberg B. 2. 6. (Ambros.)
Laurentian. S. Cruc. XVII dext. 12 s. X./XI. (Ambros. Aug.)
Troyes 550 (Nach 1 Cassiodorstück nur Ambros.)

saec. XI: Brüssel 955 (Ambros.)
Brüssel 364 (Misc. de ss. sacramento)
Cheltenham 12267 (Ambros. u. Varia)
Vatican. ant. 4931 (Ambros.; Radbert; Misc. de SS. Sacr.)
Vatican. Barberinian. lat. 541 (Misc.)

saec. XII: Dijon 135 (Misc.)
Douai 228 (Misc.)
München 2564 (Ambros.)
Vaticanus ant. 278 (urspr. nur Ambros.)
Vindobonensis 2206 (Decr. concil.; Ambros.)
Zwettl 218 (Ambros.)

saec. XIII: Berlin, Lat. theol. fol. 748 (Görres 50) (2. Teil nur Ambros.)
Heiligenkreuz 184 (Ambros.)
Leipzig 155 (Exzerpte aus Ambr., sonst Haimo)

saec. XIV: Cambridge, Gonville & Caius-Coll. 129 (Misc.)
Leipzig 391 (Hugo: De sacram.; Ambros.)
Oxford. Bodleian. 757 (Ambros. große Sammlung. — Hieron.)
Subiaco 116 (Hieron., Gennad., August., Ambros.)

saec. XV: Parisin. lat. bibl. nat. 2048 (Augustin., Ambros., Augustin.)
Parisin. lat. bibl. nat. 14479 (Misc.)
Vatican. Urbinas lat. 41 (Ambros., De Sacr. voran)

b) Mit fortlaufender Zählung, und zwar:

1) Sieben Bücher *„De sacramentis“*, *De mysteriis* = Buch I *De sacramentis*:

saec. XI: Paris. lat. bibl. nat. 9521 (Misc.)
Salzburg S. Peter a. VI. 15 (Ambros. Radbert. Excerpta)

saec. XII: Angers 306 (Aug. Ambr. Chrysostom.)
Laon 285 (Ambros.)
Oxford Bodleian. 839 (Misc.)
Vatican. Pal. 482 (Misc.)

saec. XIII: Leipzig 209 (Ambros.)
Leipzig 210 (Misc.)

saec. XV: Darmstadt 415 (August., Ambros., Gregor d. Gr.)
Göttingen 89 (Ambros.) De myst. = Liber de sacramentis, De sacramentis = „Sermones de sacr.“
Leipzig 208 (Pars I: Ambros., dann Misc.)

2) Sieben Bücher „*De sacramentis*“, *De mysteriis* = Buch VII *De sacramentis*:

saec. XII: München 4648 (Misc.)
Paris lat. bibl. nat. 2647 (Misc.)
Rom Basilica S. Petri 174 D (August. Ambros.)
saec. XIII: Paris. lat. bibl. nat. 1817 (Hieron. Ambros. August.)
saec. XV: Brüssel 961 (1834/37) (Ambros.)
Paris. Mazarin. 565 (Ambros. & Excerpta)

3) Sieben Bücher „*De mysteriis*“, ohne weitere Untertitel:

saec. XII: Exeter Cathedralbibl. 3520

Typ IV

Beide Schriften ohne alle Titel:

saec. XII: Laon 116 (Ambros.)
London Brit. Mus. Add. 18327 (Ambros.)
Monte Cassino 276 (Ambros.)
Paris. lat. bibl. nat. 12229 (Exzerpte)
Paris. lat. bibl. nat. 13342 (Exzerpte)
saec. XV: Paris. Arsenalbibl. 238 (Hieron., Ambros. 5 Schriften, Basilius)

Typ V

Beide Schriften in gewöhnlicher Reihenfolge, aber mit eigens erfundenen Titeln, Zuweisung durch 1. Hd. an Cyprian, durch 2. an Ambrosius:

saec. XII: Kremsmünster 33 (Hieron. in Matth., Ambros.)[1]

Ein Überblick über die fünf Typen zeigt sofort, daß von 119 Hss nur eine einzige einen anderen Verfasser als Ambrosius nennt, daß die ausdrückliche Zuweisung an Ambrosius mit überwältigender Mehrheit der Zeugen, und zwar gerade der ältesten, belegt ist, während nur wenige Ambrosius im Titel verschweigen.

Prüfen wir zuerst die Ausnahmen. Daß Typ V, der Codex 33 von Kremsmünster mit seiner Cyprianzuweisung nicht ernst

[1]) Zwei Homiliensammlungen, Vatican. lat. 474 s. IX und 475 s. XII, die ein interpoliertes Exzerpt aus *De Sacramentis* (Buch V, 4, 18 „Apostoli sancti dicebant — bis Schluß des V. B.) als Homilie des hl. Augustin bringen, sind natürlich ohne Bedeutung. Man weiß, wie in Homiliarien das geistige Eigentumsrecht vernachlässigt wurde. Der Cod. S. Galli 188, von dem wir oben sprachen, zeigt es als eines der ältesten Beispiele zur Genüge. Erst recht bedeutungslos sind so versprengte Exzerpte für die Verfasserfrage. Bezeichnender Weise gehören sie auch textkritisch zu St. Gallen 188. Vgl. S. 43.

zu nehmen ist, ergibt sich aus mehreren Gründen: Eine Hs des 12. Jahrhunderts, aus einem damals wissenschaftlich recht unbedeutenden Kloster, mit sonst nirgendwo belegbaren Titeln erweist sich von selbst gegenüber so vielen Zeugen vom neunten bis fünfzehnten Jahrhundert, aus den bedeutendsten Zentren Frankreichs, Italiens und Deutschlands als Produkt der Willkür. Man sehe sich nur diese Titel an. *De mysteriis* ist bezeichnet mit: *„Incipit epistola sancti Cypriani episcopi Carthaginiensis ad neophitos de sacramentis."* Die sechs Bücher *De sacramentis* tragen die merkwürdigen Titel: *I. „Item epistola eiusdem de baptismi sacramento", II. „Item epistola eiusdem de baptismo", III. „Epistola vel tractatus eiusdem de sacramento crismatis", IV. „Tractatus eiusdem de dominici corporis sacramento", V. „Item tractatus eiusdem de corpore christi et de dominica oratione", VI. „Item eiusdem de eodem".* — Man sieht klar, der Schreiber hatte eine Vorlage von der Art des Typ IV, wo weder *De mysteriis,* noch *De sacramentis* Titel trugen. So machte er sich selbst die Titel nach dem jeweiligen Inhalt und wies das Ganze Cyprian zu, der durch seine Abhandlung *De dominica oratione* und durch die zahlreichen Äußerungen über die Taufe in seinen Briefen das Thema unserer Schriften berührte, dem auch sonst so viel fremdes Gut zugeschoben wurde, zumal wenn es in der Vorlage namenlos war[1]).

Damit kommen wir zur Besprechung des vierten Typs, der Namenlosen. Der Zeit nach beginnen sie erst mit dem 12. Jahrhundert. Ein Blick auf den Inhalt zeigt uns den Grund, warum sie unsere beiden Schriften ohne Nennung des Verfassers anführen: In den drei ersten und in der letzten der angeführten Hss stehen *De mysteriis* und *De sacramentis* entweder in reinen Ambrosiuscodices, oder (Arsenal 238) hinter zwei anderen, schon ausdrücklich Ambrosius zugeschriebenen Werken. In beiden Fällen war es nicht nötig, den Namen des Verfassers nochmals anzuführen. Gerade der Umstand, daß auch *De mysteriis,* die sicher ambrosianische Schrift, ohne ausdrückliche Zuweisung erscheint, beweist, daß die Schreiber vom ambrosianischen Ursprung beider Werke überzeugt waren. — Die beiden anderen Hss des IV. Typs enthalten nur Exzerpte aus beiden Schriften, die ja unendlich oft namenlos nur mit Rücksicht auf ihren Inhalt zum persönlichen Gebrauch des Schreibers zusammengestellt erscheinen.

Bleibt als Ausnahme von der Regel noch Typ I a und I b. Daß die älteste Hs, S. Gallen 188 s. VII/VIII. in Titelfragen nicht zuständig ist, wurde oben bewiesen, ebenso, daß der Vaticanus 5760 mit dem St. Gallener auf einen Archetyp zurückgeht, wenigstens

[1]) Vgl. O. Bardenhewer, Gesch. der altk. Lit. II (2. Aufl.) 490 ff.

was die beiden Stücke *„Celebrata actenus“* und *De sacramentis* betrifft, daß aber der Schreiber des Vaticanus als Zeuge für Ambrosiuszuweisung zu gelten hat, weil er offenbar einen Ambrosiuscodex schreiben wollte. — Ebensowenig können die beiden Wiener Hss unter I b gegenüber der sonstigen Bezeugung ins Gewicht fallen. Als Miszellanhandschriften nehmen sie das Recht in Anspruch, den Verfasser zu verschweigen. Wien 953 zumal mit seinem bunten Gemisch von Sermones gehört ganz zur Sorte des St. Galleners, während 1010 hinter einem noch tolleren Allerlei von Briefen, Sermonen, Passionen, Traktaten — selbst der *Physiologus* fehlt nicht — immerhin eine ziemlich geschlossene Ambrosiussammlung zeigt: fol. 92 a bis Schluß sind folgende Schriften aufgenommen: *Ambrosius de paradiso*, ein kleiner Auszug aus *De mysteriis* unter dem Titel *„eiusdem disputatio de servanda animae puritate“*, eine oft auch sonst Ambrosius zugewiesene Zusammenstellung *De Salomone* (aus Ambrosius, Augustin, Gregor d. Gr. und Hieronymus), der Anfang von Ambrosius *De paenitentia*, Ambrosius *De mysteriis* ganz, *De paenitentia* ganz, *De sacramentis* Buch I, *De decem plagis*, was ebenfalls auch sonst Ambrosius zugeteilt wird. Der Schreiber des Vindobon. 1010 hat also offenbar in seiner Vorlage für den zweiten Teil eine richtige Ambrosiussammlung benützt, in der allerdings auch Spuria unter Ambrosius' Namen standen, im Urteil der damaligen Zeit — und darauf allein kommt es uns jetzt an — eben keine Spuria. — Auch er kann somit als indirekter Zeuge für Ambrosius als Verfasser der Schrift *De sacramentis* angesprochen werden.

Von den scheinbaren 11 Ausnahmen, die unter Typ I a, I b, IV und V zusammengestellt sind, haben sich also 6 als indirekte Zeugen herausgestellt, während vier andere aus den erwähnten Gründen den Verfasser verschweigen, also kein *argumentum ex silentio* bilden können, nur eine von rund 120 Hss einen anderen Verfasser als Ambrosius nennt, eine erwiesene Willkür. Somit ist es nicht zu viel behauptet, wenn wir sagen: Die gesamte handschriftliche Überlieferung kennt für die sechs Predigten *„De sacramentis“* nur einen Verfasser: Ambrosius. — Man könnte noch eine Schwierigkeit darin finden, daß ja auch in Typ II a die mit Sternchen bezeichneten Hss für *De sacramentis* nicht ausdrücklich Ambrosius nennen. — Aber von diesen 25 Hss sind, wie man oben ersehen kann, 14 reine Ambrosiuscodices, die durch ihre ganze Sammlung als solche schon für alle ihre Teile Ambrosius als Verfasser ansehen, auch dann wenn sie irrtümlicher Weise etwas Unechtes auf Ambrosius zurückführen sollten. Sieben weitere unterscheiden sich von den 14 genannten

nur dadurch, daß sie neben einem geschlossenen Ambrosiuscorpus noch andere Schriften, meist nur eines weiteren Autors, voranstellen oder folgen lassen, so daß auch dann *De sacramentis* indirekt dem hl. Ambrosius zugeschrieben wird. Bei allen 25 aber muß man sagen: Es genügt schon die stereotype Stellung von *De sacramentis* unmittelbar hinter dem ausdrücklich Ambrosius zugeschriebenen *De mysteriis* zum Beweise, daß der Schreiber der betreffenden Hs Ambrosius als Verfasser betrachtet hat. Denn gerade bei *De sacramentis* lassen diese Schreiber meist den Verfasser weg, während sie bei anderen Ambrosiusschriften, die nicht so eng zu einem Corpus verbunden sind, den Namen des hl. Ambrosius immer wieder nennen. Allerdings läßt sich auch hierin keine bestimmte Regel aufstellen: Bald erscheint der Name des Verfassers bei jeder Schrift des betr. Codex, bald werden nur am Anfang ausführliche Namenstitel gegeben und dann im folgenden nur noch die Buchtitel angeführt so lange, bis ein neuer Autor einsetzt. Aber niemand wird doch z. B. daraus, daß im Vaticanus 282 steht *„Explicit liber sextus Exameron paschalis. De mysteriis incipit“* (ohne Namensnennung!), schließen, daß der Schreiber an der Autorschaft von *De mysteriis* gezweifelt habe. — Er hat sie vielmehr für so selbstverständlich gehalten, daß er ihre Erwähnung überflüssig fand: Handelte er doch in seiner ganzen Sammlung nur von Ambrosius.

Auffallend ist, daß in weitaus den meisten Hss *De sacramentis* mit *De mysteriis* verbunden erscheint: Typ II, III, IV, V. Da könnte es fast scheinen, als ob auch die Titelverbindung in Typ III das Ursprüngliche sei. Doch sehen wir näher zu, so zeigt sich, daß auch Typ III, trotz des gemeinsamen Titels für beide Schriften, die verschiedensten Versuche macht, die Titeltrennung wenigstens als Untertitel der Überschrift oder als Subscriptio weiterzuführen. Das kann kein Zufall sein. Die Titeltrennung, wie sie in Typ II erscheint, muß das Ursprüngliche gewesen sein. Damit stimmt es ja vortrefflich zusammen, daß im St. Gallener und im Vaticanus 5760 *De sacramentis* in getrennter, nicht mit *De mysteriis* verbundener Überlieferung auftritt. Die gemeinsame Vorlage der beiden, die wir für spätestens Anfang des 7. Jahrhunderts ansetzen müssen, zeigt also nach derselben Richtung wie die große Menge der von ihm, auch textlich, unabhängigen Hss: Ursprüngliche Trennung der Schrift *De sacramentis* von *De mysteriis*. So muß es auch sein, wenn *De sacramentis* die private Nachschrift eines Einzelnen ist, die ohne Wissen des hl. Ambrosius vor, und nachher neben seiner Überarbeitung *(De mysteriis)* im Umlauf war. Auch eine eingehende Betrachtung der Titel weist uns also nach der Richtung der Probstschen Hypothese. Die Ver-

wirrung, die ein erster Blick uns zeigt, darf nicht, wie es bei Schermann geschehen ist, als Gegeninstanz gebraucht werden. Denn sie ist eben gerade dadurch entstanden, daß *De sacramentis*, die ursprünglich getrennte Schrift, mit *De mysteriis* vereinigt wurde. Wir können aus unserer Typenübersicht ihren Grund wie ihre stete Weiterentwicklung klar ersehen: Nachdem einmal die beiden Schriften äußerlich verbunden waren (Entwicklung von Typ I zu Typ II), wurde die Vereinigung und Zusammengehörigkeit so stark empfunden, daß man sie durch Titelverbindung ausdrücken wollte (von Typ II zu Typ III). Damit ist der Grund zur Verwirrung gelegt. Zunächst läßt man zwar trotz gemeinsamer Überschrift den Titel *De mysteriis* neben *De sacramentis* unvermischt stehen (Typ III a). Aber schon hierbei tauchen da und dort Unklarheiten auf, indem die Kardinalzahl *(liber unus, libri sex)* mit der Ordinalzahl *(liber primus, liber sextus)* verwechselt wird (Vat. 266, Bamberg B. II. 6, Laurent. S. Cruc. XVII dext. 12 u. a.), oder durch die unklare Titelbezeichnung *„Incipit S. Ambrosii de mysteriis et de sacramentis liber primus“*. An der Zählung von *De sacramentis* änderten all diese Verwechslungen indes zunächst noch nichts, ein klares Zeichen dafür, wie fest die Einteilung in sechs Bücher *De sacr.* in der Überlieferung verankert war. — Der nächste Schritt ist nun, daß einige Hss nur noch *„de sacramentis“* als gemeinsamen Titel über beiden Schriften führen, immer noch ohne an der Zählung in der eigentlichen Schrift *De sacr.* etwas zu ändern. Auch diese Stufe ist in Typ III a vertreten, nur der Übersicht halber oben nicht eigens hervorgehoben. Der Titel *„de mysteriis“* für die gleichnamige Schrift erscheint dann nur noch als Subscriptio an ihrem Ende, wofür auch *„de initiandis“* eintreten kann. Das ließ sich natürlich nicht aufrecht halten. So gingen andere folgerichtig dazu über, entweder Buch I und II zusammenzuziehen, um doch wieder unter der gemeinsamen Überschrift *De sacramentis* die altüberlieferte Sechszahl zu erhalten (Vatican. 5760, allerdings ohne daß er die Überschrift führte und ohne das echte Buch *De mysteriis;* außer ihm nur noch der Parisinus 1751 s. XI, textlich unabhängig, offenbar nur aus der erwähnten Schwierigkeit heraus). Doch dieser Versuch blieb auf die zwei Beispiele beschränkt. Meist half man sich dadurch, daß man kurzerhand sieben Bücher zählte, und zwar, wie Typ III b 1, 2 und 3 zeigen, mit *De mysteriis* als Buch I *De sacramentis,* oder als Buch VII *De sacramentis,* oder mit dem Titel *De mysteriis* für die ganze Sammlung. Mischformen dazu zeigen Cambridge Caius 129, Oxford Bodleian 757 und Urbin. 41, die oben unter Typ III a stehen.

Aber ist damit auch die Verwirrung der Bucheinteilung in *De sacramentis* selbst erklärt? — Auch sie hat ja Schermann

gegen die Echtheit geltend gemacht. — Indes haben wir schon zur Genüge gezeigt, daß die Sechsbuchzählung mit zäher Festigkeit sich behauptet. Gerade der Vaticanus 5760, den Schermann zur Grundlage seiner Zweifel macht, zeigt diese Zähigkeit: Er will sechs Bücher herausbringen. Hat er nun einmal jene Symbolauslegung „*Celebrata hactenus*“ als Buch I gerechnet, so bleibt ihm nichts mehr übrig, als zwei Bücher der eigentlichen Schrift *De sacramentis* zusammenzuziehen. Und das tut er trotz der klaren textlichen Scheidung von Buch I und II, die auch er beibehält: am Schluß des eigentlichen ersten Buches eine Doxologie, am Anfang des zweiten die klaren Worte: „. . . *hesterno coepimus disputare*“. Der Schreiber des Parisinus 1751 war, wie wir eben sahen, der einzige, der auf einen ähnlichen Einfall kam. Nur bringt er das richtige Buch *De mysteriis* als Buch I und, um die Verwirrung voll zu machen, hat er wieder Titeltrennung. Aber immerhin bringt er so doch sechs Bücher heraus, trotz Doxologie und „*hesterno*“, die auch bei ihm nicht fehlen.

Nun gibt es allerdings noch ein paar Hss, die schon in *De sacramentis* selbst statt der sechs sieben Bücher zählen. Hier macht der Cod. S. Galli 188 wieder den Anfang, — nur infolge eines Mißverständnisses übelster Art von seiner Seite. Denn sicher ist, daß er im Text Buch I—VI genau so getrennt hat wie alle anderen. Aber am Schluß von Buch VI ergab sich für den Schreiber bzw. für den, der die Vorlage des Sangallensis 188 hergestellt hatte, eine unüberwindliche Schwierigkeit. Da steht der Satz: „*Aliud: Psalmorum David licet unus libellus sit habens eas virtutes orationis, quas supra diximus, tamen plerumque in uno psalmo omnes istae orationis partes inveniuntur, quomodo et in octavo psalmo invenimus etc.*“ — Der Sinn ist aus dem Zusammenhang ganz klar: Jedes Gebet *(oratio)* muß beginnen mit Gottes Lob, muß fortfahren mit „*postulatio*“ und schließen mit „*gratiarum actio*“. Dieser Satz wurde im Vorhergehenden bewiesen aus der Gewohnheit der Redner vor Gericht und aus dem Aufbau des Vaterunsers in der hl. Messe. Zum Schluß dieser Betrachtung spricht der Redner, um eben zu beweisen, daß das „*Pater noster*“ am Ende sich zur *gratiarum actio* wende: „*Quid sequitur? — Audi, quid dicat sacerdos: Per dominum nostrum Jesum Christum, in quo tibi est, cum quo tibi est honor laus gloria magnificentia potestas cum spiritu sancto a saeculis et nunc et semper et in omnia saecula saeculorum. Amen.*“ Das muß doch der Schluß der Rede sein, dachte sich der Schreiber, nach Bauernart, die sich auch das Amen nur als Predigtschluß denken kann, machte einen neuen Abschnitt, schrieb mit roter Tinte seine mechanische, schon fünfmal zuvor

wiederholte Überschrift „*Item sequentia*“ und setzte eine VII davor. — Mit dem „*Aliud: psalmorum . . .*“ wußte er freilich immer noch nichts anzufangen, ja jetzt erst recht nichts mehr. Denn es gehört unzertrennlich zum Vorhergehenden, einen neuen Beweis anführend für die These: „Ein Anderes“ (sc. kann ich noch anführen), oder: „Ferner: Obwohl die Psalmen Davids ein einziges Buch bilden, das in sich die oben erwähnten Eigenschaften des Gebetes enthält, so finden sich doch meist in einem einzigen Psalm alle jene Teile des Gebetes“. — Das verstand unser Schreiber nicht. So schrieb er das allerdings noch unverständlichere „*Alium psalmum*“ statt *aliud*: *psalmorum*. — Natürlich sind auch andere Schreiber, die im übrigen ganz vom St. Gallener unabhängig sind, über der schwer verständlichen Stelle gestolpert. Einige haben sie überhaupt fallen lassen und schließen *De sacramentis* mit der genannten Doxologie ganz ab. Andere ahmen das Beispiel des St. Galleners nach. Ein paar französische Hss beginnen wenigstens bei „*Aliud*“ mit neuer Initiale. — Dieses ganze Durcheinander ist also nichts als die Folge eines Mißverständnisses. Die Sechsbucheinteilung in *De sacramentis* ist die alte Überlieferung. Sie ist auch im Text der gemeinsamen Vorlage des Cod. S. Galli 188 und des Vaticanus 5760 vorhanden gewesen. Denn Vat. 5760 hat den ganzen Schluß unter dem Titel „*liber sextus*“[1]).

Es bleibt noch übrig, nach dem Alter unserer Überlieferung zu fragen, genauer, wann Ambrosius als Verfasser von *De sacramentis* durch unsere Handschriften zuerst bezeugt ist. Wir haben öfter schon angedeutet, daß die Hss kritisch in zwei Familien einzuteilen sind. Die ältere und kleinere ist zuerst durch den Cod. S. Galli 188, s. VII/VIII, dann durch Vaticanus 5760, s. IX/X und einige wenige spätere vertreten, die andere umfaßt die große Mehrheit der Hss vom Vossianus lat. q. 98 s. IX und allen übrigen oben besprochenen Vertretern des 9. Jahrhunderts an. Es wurde oben schon betont, daß die große Familie uns wenigstens bis in die Mitte des achten Jahrhunderts zurückführt. Wir müssen jetzt sagen, daß wir noch weiter zurückzugehen haben. Die Entwicklung, die uns sofort am Anfang des neunten Jahrhun-

---

[1]) Vor allem fehlen, wie gesagt, die Hinweise auf die sechs Tage der Reden nirgends: I, 6,24 „*crastina die plenius intimabo*“; II, 1,1 *hesterno coepimus disputare;* III, 1,1 *hesterno de fonte disputavimus;* III, 2,15 *crastina die . . . tractabimus;* IV, 5,29 *sed crastina die [et]* (fälschlich, wie im Sankt Gallener aus der Vorlage übernommen) *sabbato et dominica de orationis ordine dicemus;* V, 1,1 *Hesterno sermo noster . . .* Wenn das „*et*“ vor *sabbato* IV, 5,29 richtig wäre, müßten freilich sieben Reden da sein. Ob der Sankt Gallner bzw. seine erste Quelle nicht so gerechnet hat?

derts in so vielen Zeugen entgegentritt, zwingt uns dazu. Denn wir sahen, daß alles auf ursprüngliche Trennung der Schrift *De sacramentis* von *De mysteriis* hinweist. Nun aber treten uns vom Anfang des neunten Jahrhunderts an sofort Hss entgegen, die nicht bloß die beiden Schriften fest zur Einheit verbunden sondern sogar mit gemeinsamem Titel zeigen, und in beiden Fällen dem hl. Ambrosius zugeteilt. Wir haben also sofort am Anfang dieser großen Familie die dritte Stufe der Entwicklung vor uns; auf Trennung ist Verbindung der beiden Schriften erfolgt, auf Verbindung der Schriften Titelverbindung und diese schon in der Mehrzahl der Zeugen aus dem 9. und 10. Jahrhundert. Dies setzt voraus, daß die Zuweisung von *De sacramentis* an Ambrosius eine außerordentlich feste war. Alle diese Hss aber und überhaupt alle von Typ II und III, selbst die von Typ I c, gehen (einige wenige nur mit der anderen Familie sich mischend) textkritisch betrachtet auf einen einzigen Archetypus zurück. Die Einstimmigkeit, womit so viele Hss Ambrosius als Verfasser bezeichnen, nötigt zu dem Schluß, daß der gemeinsame Archetyp schon dieselbe Zuweisung an Ambrosius vertrat. Genau läßt sich sein Alter nicht bestimmen. Doch bei der außerordentlich weiten Verzweigung seiner Abschriften, bei der fortgeschrittenen Entwicklungsstufe der Hss des neunten Jahrhunderts muß er um wenigstens 100 Jahre älter sein als unsere ersten Hss. In kürzerer Zeit konnte sich die Entwicklung, die in vielen Vertretern so einheitlich ist, nicht vollziehen. Wir kommen also mit Sicherheit auf Ende des siebten Jahrhunderts. Da aber alles dafür spricht[1]), daß auch die erste Vorlage des Cod. S. Galli 188 und des Vat. 5760 eine Ambrosiushandschrift, kein Miszellaneus war, so ist spätestens für Anfang des siebten Jahrhunderts die Ambrosiuszuweisung wahrscheinlich gemacht. In jedem Falle bleibt bestehen: So weit wir überhaupt mit unserer Überlieferung das Dunkel der Vergangenheit aufhellen können, so weit sehen wir stets Ambrosius als Verfasser der sechs Bücher *De sacramentis*. Nur ganz entscheidende innere Kriterien könnten ein so überwältigendes Zeugnis der Überlieferung Lügen strafen.

[1]) Vgl. oben S. 44 und 47.

Praefatio und stiller Kanon

Von Josef Andreas Jungmann S. J.—Innsbruck

Als inneren Bereich unserer Meßfeier, in dessen schützender Umfriedung das Opfer des Neuen Bundes vollzogen wird, sind wir gewohnt den Kanon zu betrachten vom *Te igitur* bis zum *Amen* vor dem *Pater noster*. Sein Wortlaut steht unverrückbar fest, wie schon der Name anzudeuten scheint, und der Priester spricht ihn leise, unhörbar auch für die nächste Umgebung. So hebt er sich als das engere Heiligtum scharf ab von allem Vorausgehenden. Auch die Einrichtung unserer Meßbücher, die an seinem Beginne das Bild des Gekreuzigten einschalten und von da an größere Lettern verwenden, verstärkt diesen Eindruck.

Der vorausgehende Hymnus, der in das *Sanctus* übergeht, heißt *praefatio*. Gerade der festgeschlossenen Einheit des Kanons und seiner besonderen Würde gegenüber scheint diese seine Benennung im Sinne einer Vorrede oder Einleitung wohl verständlich. Anderseits bedarf es nur einer primitiven Kenntnis der aus patristischer Zeit erhaltenen Nachrichten über die damalige Meßfeier, um zu sehen, daß gerade in der Präfation jenes Dankgebet weiterlebt, in das die älteste Opferfeier gekleidet war, ja von dem das Sakrament heute noch wie in den Tagen Justins des Märtyrers den Namen Eucharistie trägt. So stößt man auch tatsächlich in Meßerklärungen mitunter auf ein gewisses Bedauern über die gegenwärtige Namengebung, durch die der altehrwürdige Dankeshymnus in seiner Bedeutung etwas herabgemindert erscheint[1]). Die Frage

---

[1]) S. etwa G. Simons-J. Hoffmann, Das Opfer des Neuen Bundes, Paderborn 1926, 62. 231: die Benennung „Präfation" wird als „weniger glücklich" bezeichnet. — Die Auffassung des Wortes im Sinne von Einleitung gilt dabei als selbstverständlich; vgl. etwa N. Gihr, Das hl. Meßopfer, 19. Aufl., Freiburg 1922, 492; L. Eisenhofer, Grundriß der katholischen Liturgik, 2. Aufl., Freiburg 1926, 213.

liegt also nahe, wie und in welchem Sinne dieses Dankgebet dann doch den Namen *praefatio* erhalten hat. Gewiß eine geringfügige Angelegenheit. Aber ihre sorgfältige Prüfung kann uns schätzenswerte Aufschlüsse vermitteln über den älteren Bauplan unserer täglichen Meßliturgie; im besonderen wird sie uns weiterführen zu einer erneuten Prüfung der Frage, auf welchem Wege die scharfe Grenzscheide zwischen Präfation und Kanon, näherhin das Stillbeten des letzteren in Aufnahme gekommen ist.

I. Der liturgische Sprachgebrauch von *praefatio*

Um den ursprünglichen Sinn der Bezeichnung *praefatio* zu gewinnen, gilt es zunächst die Verwendung festzustellen, in der uns das Wort in der Frühzeit der lateinischen Liturgien, vor allem in der Liturgie Roms begegnet.

Das Wort *praefatio* ist uns in der liturgischen Sprache der älteren Kirche in dreifacher Verwendung bekannt. 1) Bei Cyprian heißt so die an das Volk gerichtete Mahnung *Sursum corda* vor Beginn des Eucharistiegebetes: *Ideo et sacerdos ante orationem praefatione praemissa parat fratrum mentes dicendo: Sursum corda, ut dum respondet plebs: Habemus ad Dominum, admoneatur, nihil aliud se quam Dominum cogitare debere*[1]). 2) In den gallischen Liturgien, für die uns die erhaltenen Texte ins 7. Jahrhundert hinaufführen, heißt *praefatio* die Gebetseinladung, auf die dann die feierliche Oration folgt. Als Beispiel können in den aus gallischen Quellen in das römische Pontifikale übergegangenen Formularen für die niederen Weihen die kurzen Ansprachen vor den einzelnen Weihegebeten gelten. So ist beim Ostiariat die Formel: *Deum Patrem omnipotentem, fratres carissimi, suppliciter deprecemur* . . . in gallischen Liturgiebüchern meist mit *„praefatio ostiarii“* überschrieben, auf die dann die Weiheoration als *„benedictio“* folgt. Es handelt sich also um dieselben Formelpaare von Gebetseinladung und Oration, wie sie auch die römische Liturgie in den *orationes sollemnes* des Karfreitags aufweist. 3) In der römischen Liturgie endlich ist *praefatio* die Bezeichnung des mit *Vere dignum* beginnenden Dankgebetes; es steht übrigens heute ebenso für eine Anzahl Texte von gleichem Bau und derselben Vortragsweise in verschiedenen außereucharistischen Weihehandlungen.

Lediglich auf Grund dieser Tatsachen hat P. Cagin O. S. B. [illegible]e Frage nach der Bedeutung von *praefatio* in der römischen Liturgie zu lösen gesucht[2]).

[1]) De domin. or. 31; Hartel (CSEL 3) 289.

[2]) Les noms latins de la Préface eucharistique: Rassegna Gregoriana 5 (1906) 321—358.

Er geht aus von Cyprian. Als Grundbedeutung nimmt er an: *praefatio* = Vorbereitung zum Gebet, wie bei Cyprian. Diese Bedeutung sieht er weiterleben in dem eben dargelegten Sprachgebrauch der gallischen Liturgien. In der römischen Liturgie dagegen sei *praefatio* von den einleitenden Rufen allmählich auf das ganze Dankgebet bis zum *Sanctus* bezogen worden, das früher auch hier wie vielfach in Gallien *contestatio* geheißen haben müsse[1]).

Während Cagins Erklärung eben nur eine Annahme ist, stellt Fr. J. Dölger das rätselhafte Wort in das erwünschte Licht der antiken Sakralsprache[2]). Darnach entspricht *praefatio* dem griechischen προαγόρευσις und πρόρρησις. Diese Ausdrücke bezeichneten „einen warnenden Zuruf an die Menge“ (289). Die πρόρρησις ging der Mysterienfeier oder dem Opfer voraus und sollte jeden Frevler und liturgisch Unreinen von der heiligen Handlung fernhalten. Zur größeren Sicherheit wurden diese Mahnrufe zuweilen auch als Inschriften vor der Kultstätte angebracht. Genau in diesem Sinne spricht Cyprian von der *praefatio,* wenn er als solche das *Sursum corda* anführt. Dölger stellt aber auch fest, daß damit der Inhalt des liturgischen Begriffes *praefatio* in der Antike nicht erschöpft ist. Das Wort bezeichnete auch sonst eine vorausgeschickte geheiligte Formel. Es wurde gebraucht für das feierliche Gebet vor der Ansprache an das Volk; es bedeutete höchstwahrscheinlich auch den Glückwunsch, den der Magister der Arvalbrüder vor der Ankündigung der Opfertage sprach, den Spruch: *quod bonum faustum felix fortunatum salutareque sit.* Auch für die Verwendung von *praefari* für das Aussprechen einer Gebetsformel vor einer liturgischen Handlung bringt Dölger Belege bei. Bezüglich der christlichen Verwendung des Wortes beschränkt sich Dölger auf die vorsichtige Bemerkung: „Die Inhaltsfülle des antiken Liturgieausdruckes *praefatio* macht es verständlich, daß das Wort in christlicher Zeit nicht nur den Aufmerksamkeitsruf und den Warnungsruf umfaßte, sondern auch den gesamten Lobpreis, der im Missale Romanum vor der heiligen Handlung des Canon als Präfation seine Stelle hat“[3]).

Eine volle Klärung ist damit offenbar noch nicht gewonnen und war auch nicht beabsichtigt. Es bleibt die Frage: gilt die Bezeichnung *praefatio* in der römischen Liturgie ursprünglich nur den einleitenden Rufen wie bei Cyprian, so daß ihre Beziehung auf das Dankgebet erst sekundär wäre — oder gilt sie dem Dankgebet selbst, und wenn ja, gilt sie ihm nur insofern dieses der heiligen Handlung des Kanons vorausgeht oder in einem andern Sinn? Es wird also nötig sein, das ganze einschlägige Material aus der Werdezeit der lateinischen Liturgien heranzuziehen[4]).

---

[1]) Diese letztere Meinung beruht auf der irrigen Voraussetzung, daß der Ordo Romanus IX ein rein römisches Dokument sei. Vgl. dagegen J. Kösters, Studien zu Mabillons Römischen Ordines, Münster 1905, 25—44.

[2]) Sol Salutis, 2. Aufl. (Liturgiegeschichtliche Forschungen 4/5), Münster 1925, 286—295.

[3]) S. 291 f; vgl. S. 295.

[4]) Zur Inangriffnahme der vorliegenden Arbeit hat mich nicht zuletzt eine anregende Unterredung mit Prof. Dölger und sein freundliches Interesse für meinen eigenen Lösungsversuch ermutigt.

Es ist vor allem der Sprachgebrauch der römischen Liturgie festzustellen. Ein erstes Vorkommen der Bezeichnung *praefatio* für den Lobpreis vor dem *Sanctus* wird hier von A. Fortescue[1]) und ähnlich von P. Batiffol[2]) festgestellt im Sacramentarium Gregorianum, sie wird vermißt in den beiden älteren, unter den Namen Leonianum und Gelasianum bekannten Sakramentarien. Weiter wird ihr Vorkommen vermerkt im zweiten der römischen Ordines[3]) und bei den mittelalterlichen Liturgieerklärern seit Walafried Strabo[4]). Die Bezeichnung wäre damit etwa für den Beginn des 9. Jahrhunderts gesichert. Zu diesen Angaben sind wesentliche Ergänzungen zu machen, teilweise allerdings auf Grund von erst jetzt erschlossenen Dokumenten.

Als regelmäßige Überschrift über dem veränderlichen Text des *Vere dignum* in den einzelnen Meßformularen findet sich *praefatio* tatsächlich zuerst im Gregorianum, genauer gesprochen: in jenen Handschriften des 9. Jahrhunderts, aus denen H. Lietzmann[5]) den reinen Text des römischen Meßbuches zu gewinnen hofft, das Hadrian I um 790 an Kaiser Karl gesandt hat. In der älteren Gestalt des Gregorianums, wie sie jüngst K. Mohlberg O. S. B. und A. Baumstark an einer Handschrift des 9. Jahrhunderts aus Padua für die Zeit Honorius I (628—38) erschlossen haben[6]), fehlt die Überschrift bei den einzelnen Präfationen. Dieses Fehlen von Überschriften scheint auch sonst eine Eigentümlichkeit der älteren römischen Meßbücher gewesen zu sein, bzw. — wenn es nach Baumstarks Annahme vor Gregor I in Rom ein offizielles Meßbuch nicht gab — die der einzelnen freilaufenden Meßformulare, wie wir solche aus verschiedenen Sammlungen kennen. Im Leonianum, das uns Formulare aus dem 5./6. Jahrhundert vermittelt, haben die einzelnen Formeln jedenfalls keine Überschrift. In den sog. gelasianischen Meßbüchern fehlt die Überschrift in der Regel wenigstens bei den Präfationen. Die teilweise vorhandenen Überschriften der anderen Formeln sind, auch wo diese Formeln sich als römisch erweisen, vielfach nicht die gleichzeitig oder später für Rom bezeugten; während es in Rom heißt: *Super oblata, Ad complendum,*

[1]) The Mass, London 1912, 316.

[2]) Leçons sur la Messe, 7. Aufl., Paris 1920, 192 f.

[3]) n. 10; Mabillon, Museum Italicum (Paris 1724) II, 47 = PL 78,973.

[4]) De exord. et increm. 22; PL 114,948.

[5]) Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar (Liturgiegeschichtliche Quellen 3), Münster 1921.

[6]) K. Mohlberg-A. Baumstark, Die älteste erreichbare Gestalt des Liber Sacramentorum anni circuli der römischen Kirche (Liturgiegeschichtliche Quellen 11/12), Münster 1927.

setzt das um 700 entstandene ältere Gelasianum (Vat. Reg. 316) dafür ein: *Secreta, Postcommun.* Der jüngere Typ desselben, das sog. Gelasianum saec. VIII., dessen römischer Stoff nach Baumstark zum großen Teil auf ein Gregorianum gleichfalls aus der Zeit Honorius I, also auf ein Schwesterexemplar der oben erwähnten Handschrift von Padua zurückgeht, behält zwar *Super oblata* bei, gebraucht aber daneben *Post communionem;* eine Benennung für die Präfation fehlt in der Regel. Ähnlich wie andere Formeln, z. B. das *Hanc igitur,* scheint man die Präfation nach den Anfangsworten meist als *Vere dignum*[1]) oder, dem Anfang besonders spanischer Paralleltexte entsprechend, als *Dignum* bezeichnet zu haben[2]).

Dennoch läßt sich Sicherheit gewinnen dafür, daß *praefatio* auch schon vor Hadrian I, u. zw. mindestens in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts, die in den liturgischen Büchern freilich selten angewandte Bezeichnung des mit *Vere dignum* beginnenden Gebetes war.

Im Meßbuch Honorius I findet sich das Wort viermal innerhalb von Rubriken, mit denen für die *praefatio* auf das Meßformular einer vorausgehenden Feier verwiesen wird[3]). Zu beachten ist die Art, wie dies an der ersten dieser Stellen, für den Ostersonntag, geschieht: *„Super oblatam, Praefatio, Hanc igitur, Ad complendum et omnia ut supra per ordinem. In nocte sancta ad vesperos. Ad sanctum Johannem.“* Die falsche Interpunktion — es muß heißen: . . . *per ordinem in nocte sancta. Ad vesperos ad sanctum Johannem* — zeigt, daß die Rubrik nicht erst vom Abschreiber eingesetzt ist, der sich damit etwa von der ausführlichen Wiedergabe des Textes hätte loskaufen können; er las sie vielmehr in der Vorlage, ohne ihre letzten Wendungen zu verstehen[4]).

Das ältere Gelasianum des Vat. Reg. 316 hat doch ausnahmsweise an drei Stellen die Überschrift *praefatio*[5]). Dabei fällt auf, daß es sich gerade um Apostelfeste handelt. Für mehrere Apostelfeste, die im 7. Jahrhundert in Rom nicht gefeiert wurden, hat man auf gallischem Boden auch sonst Meßformulare in die römischen Sammlungen eingefügt, die später in Mailand auftauchen; ob sie hier schon früher vorhanden waren, ist nicht direkt nachweisbar

---

[1]) The Pontifical of Egbert (Publications of the Surtees Society 27), Durham 1853, 120. — Ordo von S. Amand c. 2: L. Duchesne, Origines du culte chrétien, 5. Aufl., Paris 1925, 487.

[2]) S. die keltische Rubrik bei G. F. Warner, The Stowe Missal II (H. Bradshaw Society 32), London 1915, 10.

[3]) Mohlberg-Baumstark nn. 333. 337. 466. 544.

[4]) Vgl. auch den Rest dieses Textes im Cod. Sangall. 348: K. Mohlberg, Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung (Liturgiegeschichtliche Quellen 1/2), Münster 1918, n. 574. — Das Zusammentreffen gerade in dieser Rubrik spricht entschieden für die Zugehörigkeit derselben zum Sakramentar Honorius I.

[5]) H. A. Wilson, The Gelasian Sacramentary, Oxford 1894, S. 171. 182. 185. Ein ohne Zweifel gallisches *Vere dignum* ist mit *contestatio* überschrieben; in allen übrigen Fällen fehlt, wie gesagt, eine Überschrift.

— die Quellen reichen nicht so weit zurück[1]). Auch in unserem Falle konnte der Herausgeber Wilson für zwei der mit *praefatio* bezeichneten *Vere-dignum*-Texte ambrosianische Parallelen anmerken (aber auch zweimal Parallelen im Leonianum). Ist es daher nicht unwahrscheinlich, daß hier die Bezeichnung *praefatio* zunächst aus Mailand übernommen wurde, wo das Wort im 9. Jahrhundert so geläufig ist wie in Rom[2]), so bleibt doch auch von da aus die Tatsache gesichert, daß im 7. Jahrhundert italische *Vere-dignum*-Texte die Bezeichnung *praefatio* trugen, die sie vielleicht schon im 6. Jahrhundert auf gallischen Boden mitgebracht haben.

Auch im Gelasianum saec. VIII. läßt sich die Bezeichnung nachweisen. Sie fehlt zwar im Cod. Sangall. 348 Mohlbergs[3]), kommt aber wenigstens gelegentlich als Überschrift vor (neben dem häufigeren gallischen *contestatio)* im Sakramentar von Gellone[4]), ein Vorkommen, das wiederum auf das römische Meßbuch unter Honorius I zurückverweist.

Nicht ganz bis in dieselbe Zeit zurück führt auch das Vorkommen in den römischen Rubrikenbüchern, den Ordines. Die Bezeichnung *praefatio* taucht schon im Ordo auf, den C. Silva-Tarouca S. J. als Werk des Johannes Archicantor aus dem Jahre 680 glaubte erweisen zu können[5]). Es verschlägt wenig, wenn wir uns bescheiden müssen, in dem uns erhaltenen Text der St. Galler Hs 349 erst die Aneinanderreihung einer doppelten Bearbeitung desselben aus den folgenden Jahrzehnten zu besitzen. Die eine dieser Bearbeitungen, das Capitulare ecclesiastici ordinis bestimmt: *Inde pontifex elevans vocem et dicit ipsam prefationem ita ut ab omnibus audiatur.* Ähnlich mit zweimaliger Wiederholung des Wortes *praefatio* die etwas jüngere Gestalt desselben Capitulare, die als Breviarium ecclesiastici ordinis handschriftlich immerhin noch dem 8. Jahrhundert angehört[6]), so daß das Zeugnis mindestens an den Beginn des 8. Jahrhunderts zu setzen ist.

Neben diesem Gebrauch von *praefatio* in dem uns heute geläufigen Sinn ist aber nicht zu übersehen, daß dies nicht die einzige Verwendung des Wortes in der Sprache der älteren römischen

---

[1]) Vgl. Mohlberg-Baumstark, Die älteste erreichbare Gestalt des Liber Sacramentorum 122*.

[2]) Vgl. das Sacramentarium Triplex: M. Gerbert, Monumenta veteris liturgiae alemannicae I, St. Blasien 1777, 2 ff.

[3]) S. oben S. 70 Anm. 4.

[4]) V. Leroquais, Les Sacramentaires et les Missels manuscrits des bibliothèques publiques de France I, Paris 1924, 1 f.

[5]) Giovanni „Archicantor" di S. Pietro a Roma e l'„Ordo Romanus" da lui composto: Atti della Pontif. Accademia Romana di Archeologia III/I, Rom 1923, 159—219; vgl. den Bericht in dieser Zeitschr. 50 (1926) 174 f; dazu die nähere Untersuchung von A. Baumstark im Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 5 (1925) 153—58.

[6]) Silva-Tarouca 198 f. — Das Capitulare liegt auch vor bei M. Gerbert, Monumenta veteris liturgiae alemannicae II, St. Blasien 1779, 168—177, das Breviarium bei L. A. Muratori, Liturgia Romana vetus II, Venedig 1748, 391—404.

Liturgie ist. Es sei zuerst ein eigenartiges Vorkommen in der alten Taufliturgie vermerkt.

In verschiedenen Fassungen ist uns ein aus Rom stammender Ordo baptismi des 6./7. Jahrhunderts überliefert[1]), der im Rahmen der Taufvorbereitung, entsprechend der auch anderwärts üblichen *traditio symboli,* einen dreigliedrigen Ritus bietet, durch den dem Taufkandidaten die Evangelien, das Symbolum und das Gebet des Herrn übergeben werden. Die Abschnitte für die beiden letzteren Akte sind regelmäßig in irgendeiner Form mit der Bezeichnung *praefatio symboli* bzw. *praefatio orationis dominicae* verbunden. M. J. Metzger[2]) gibt den entsprechenden Wortlaut im Donaueschinger Pontifikale des 9. Jahrhunderts wieder durch „Mitteilung des Glaubensbekenntnisses", „Überreichung des Vaterunsers an die Täuflinge"[3]). Es genügt vorderhand diese Feststellung. Nur die Textüberlieferung für diese rätselhafte Angabe soll näher geprüft werden, um ihren echt römischen Charakter gegenüber der naheliegenden Vermutung gallischen Ursprungs klarzustellen.

In den liturgischen Handschriften, die diesen Ordo baptismi bieten, finden sich, soweit sie mir durch Drucke zugänglich sind, zwei Fassungen: in der einen steht das Wort *praefatio* als Überschrift, in der anderen als Rubrik. Die Fassung als Überschrift liegt im ältern Gelasianum[4]) in folgender Form vor: *Incipit praefatio symboli ad electos; idest*[a] *antequam dicas symbolum his verbis prosequeris: Dilectissimi nobis, accepturi sacramenta baptismatis . . . Item*[b] *praefatio orationis dominicae.* Darauf nach einer Zwischenbemerkung für den Diakon wieder die entsprechenden Einleitungsworte.

Derselbe Text steht in den Pontifikalien von D(onaueschingen: Metzger nn. 323. 326), P(oitiers: Martène[5]) I, Sp. 105 f), V(ienne: Martène I, 117 f) mit nur folgenden Varianten: [a] *idest > item D, idem V; idest — prosequeris > quae his verbis a presbytero prosequitur antequam symbolum dicatur* P. [b] *Item > Incipit* P. Das um 700 geschriebene Missale Gallicanum vetus (Martène I, 94 = Muratori II, 716) hat nur die zweite Überschrift in der Form: *Incipit praefatio orationis dominicae.*

Als Rubrik steht der Ausdruck im Ordo Romanus VII[6]) wie folgt:

---

[1]) Vgl. P. de Puniet, Catéchuménat: DAL (= Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie) 2,2605 ff; L. Duchesne, Origines[5] 311 f.

[2]) Zwei karolingische Pontifikalien vom Oberrhein (Freiburger Theologische Studien 17), Freiburg 1914.

[3]) S. 157. 161. — S. 157 Anm. 5 betont er, ohne sich auf eine nähere Untersuchung einzulassen: „Präfatio hat hier sicher diesen Sinn", und macht nur aufmerksam, daß an der Parallelstelle des Ordo Romanus VII n. 6 bereits eine Umdeutung vorliegt, da das Wort im Sinne von „Einleitung" auf die vorausgehende Ansprache bezogen wird.

[4]) Wilson 53. 57.

[5]) E. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus, 2. Aufl., Antwerpen 1736.

[6]) Mabillon II, 80 f = Migne, PL 78,997 f.

Deinde[a] *dicit praefationem symboli: Dilectissimi nobis . . . Inde*[b] *subsequitur*[c] *sacerdos hanc praefationem dominicae orationis: Dominus et Salvator.* Denselben Wortlaut enthalten das Sakramentar von G(ellone: Martène I, 102) und das Pontifikale von Ve(rden: Martène I, 114) mit folgenden Varianten: [a] *Deinde* > *Et G Ve* [b] *Inde* > *Deinde G* [c] *subsequitur* > *sequitur Ve.*

Durch das *hanc* im zweiten Glied der Rubrikfassung ist der Ausdruck *praefatio* hier und damit natürlich auch im ersten Glied deutlich auf die einleitenden Worte bezogen nach der Art der gallikanischen *praefatio* = Gebetseinladung. Das Wort *praefatio* könnte also wie eben diese Rubrik und wie auch anderes im Taufordo, z. B. die Wahl des Nicaeno-Constantinopolitanums an Stelle des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, gallischer Herkunft sein. Auch in der sicher ursprünglicheren Überschriftfassung ist es klar, daß durch die Glossierung der Überschrift: *idest antequam,* das *praefatio symboli* auf die einleitende Ansprache bezogen wird. Aber gerade die starken Varianten dieser Glossierung zeigen ihren sekundären Charakter. Außerdem müßte man hier eine auffallend freie Handhabung des noch zu erörternden gallikanischen Sprachgebrauches von *praefatio* feststellen, da weder die erste noch die zweite Ansprache eine Gebetseinladung ist, für die sonst die Bezeichnung *praefatio* vorbehalten wird[1]).

Deutlich erhellt indes der römische Ursprung des Ausdruckes *praefatio* auch in der Rubrikfassung daraus, das er in gleicher Weise mit der in Gallien unbekannten, von Rom kommenden Mitteilung des Vaterunsers verbunden ist. Am klarsten wird dies am Missale Gallicanum vetus, wo die Mitteilung des Symbolums in gallikanischer Weise überschrieben ist: *Incipit expositio vel traditio symboli,* während es dagegen bei der zweiten Formel heißt: *Incipit praefatio orationis dominicae.* Dasselbe beweist mit gleicher Deutlichkeit die im ersten Glied der ersten Fassung feststehende Beifügung *ad electos.* Nur in Rom nannte man die Taufkandidaten *electi,* während sie im Frankenreiche *competentes* hießen. Die Überschriften *Incipit praefatio symboli* und *Item praefatio orationis dominicae* sind also römisch und der Verdacht, es handle sich nur um eine gallikanische Bezeichnung der einleitenden Ansprache, ist abzuweisen. Damit fällt auch jeder Grund weg, von der natürlichen Auffassung abzugehen, wonach das *praefatio* der Überschrift vom ganzen Ritus der Mitteilung der beiden geheiligten Formeln zu verstehen ist; ja das vorangestellte *Incipit* macht diese letztere Annahme zur einzig möglichen. Der ganze Vorgang der Mitteilung

---

[1]) In anderen Dokumenten wird der Ausdruck einfach geändert. Vgl. z. B. ein Pontifikale von Lüttich: Martène I. 119 f. — Eine Mittelstellung nimmt die um 812 geschriebene Epistola de baptismo (PL 105,784) des Bischofs Jesse von Amiens ein: *Post hanc iterum vero expositionem annuntietur eis a sacerdote praefatio symboli his verbis: Dilectissimi nobis . . . Et postea annuntietur a diacono ut supra; et tunc dicat presbyter orationem dominicam ita: Dominus et Salvator.*

von Symbolum und Gebet des Herrn an die Taufkandidaten wurde zu Rom im 6./7. Jahrhundert als *praefatio* bezeichnet.

Ein zweites ebenso merkwürdiges Vorkommen ist einwandfrei bezeugt mindestens an zwei Stellen im Gregorianum Hadrians I. 1) Das Formular für die Bischofsweihemesse weist kein eigenes *Vere dignum* auf; es muß das des betreffenden Sonn- oder Festtags genügen. Wohl aber steht zwischen der Formel *Super oblata* und der andern *Ad completa* (= Postkommunion) unter der Überschrift *Praefatio* ein *Hanc igitur,* dasselbe, das noch heute bei der Bischofsweihemesse eingelegt wird[1]). — 2) In der Festmesse des hl. Xystus (5. August), die ebenfalls kein eigenes *Vere dignum* hat, steht wiederum zwischen den Formeln *Super oblata* und *Ad complendum* mit derselben Marke an der Spitze folgender Text[2]):

Praefatio uvae[3]). *Intra quorum . . . largitor ammitte. Per Christum Dominum nostrum. Benedic Domine et hos fructus novos uvae, quos tu, Domine, rore coeli et inundantia pluviarum . . . ad maturitatem perducere dignatus es, et dedisti ea ad usus nostros cum gratiarum actione percipere, in nomine Domini nostri Jesu Christi, per quem haec omnia.*

Beide Überschriften scheinen, weil unverständlich, bald aus den Handschriften verschwunden zu sein. In den von H. Ménard für seine Gregorianumausgabe benützten lebt die Bezeichnung nur noch an der zweiten Stelle fort[4]), hier übrigens im Anschluß an eine gleichfalls mit *praefatio* überschriebene *Vere-dignum*-Formel, und mit der Eigentümlichkeit, daß der wirklich einzuschaltende Text vor den Worten *Benedic Domine* bezeichnenderweise die weitere Überschrift *Benedictio uvae* erhalten hat[5]). Ménard wundert sich über den Sachverhalt und merkt in seinem Kommentar an[6]): *Praefatio uvae. — Id est, praefatio ad uvam benedicendam, quae tamen Praefatio hic desideratur.* Die gleiche rätselhafte Überschrift stellt er, ebenso wie das angebliche Fehlen der wirklichen *praefatio,* in einer Reihe weiterer Handschriften fest[7]).

---

[1]) Lietzmann n. 2,9. — Dieselbe Überschrift an dieser Stelle auch in der etwas jüngeren Mainzer Handschrift von A. Dold, Ein vorhadrianisches gregorianisches Palimpsestsakramentar (Texte und Arbeiten I/5), Beuron 1919, S. 41.

[2]) Lietzmann n. 138,3 f.

[3]) Muratori (II, 109) hat nur *Praefatio.* — Der Beisatz *uvae* liegt zwar in einzelnen Handschriften aus beiden Hauptgruppen vor; dennoch ist er wohl erst auf fränkischem Boden beigefügt worden, in naheliegender Analogie zu noch zu besprechenden gallikanischen Überschriften wie *praefatio exorcistae, praefatio linteaminum* u. dgl.

[4]) PL 78,129 (u. zw. mit dem Beisatz *uvae*) gegenüber PL 78,224.506.

[5]) Diese Überschrift ist auch schon in den wichtigsten Handschriften der Alkuingruppe vorhanden; vgl. den Apparat bei Lietzmann.

[6]) PL 78,400.

[7]) Ménard scheint an eine gallikanische Gebetseinladung vor der *benedictio* zu denken; vgl. PL 78,468.

Es sei auch hier zunächst nur die Tatsache festgehalten: im römischen Meßbuche des ausgehenden 8. Jahrhunderts werden Einschaltungen im Kanon wenigstens zweimal mit der Überschrift *praefatio* eingeführt. Ist das Zufall, ein bloßes Versehen — oder steht Absicht und Regel dahinter? Beidemale handelt es sich um Meßformulare, die kein eigenes *Vere dignum* haben. Ist also vielleicht in Formularen, die ein eigenes als *praefatio* überschriebenes *Vere dignum* und dazu Einschaltungen im Kanon aufweisen, jene Überschrift auch auf die letzteren zu beziehen, auf alles, was zwischen *Sursum corda* und dem Schluß des Kanons liegt?[1]) Eine Durchprüfung der Formulare ergibt, daß nur zwei Fälle übrig bleiben, in denen Einschaltungen im Kanon vorliegen, ohne daß eine vorhergehende Überschrift *praefatio* darauf bezogen werden könnte: in der Messe des Gründonnerstags und in der Messe für einen verstorbenen Bischof[2]). Das Überraschende ist, daß der Hauptvertreter der Alkuingruppe, Cod. Ottob., auch noch im ersteren dieser zwei Fälle an der Spitze der drei Kanoneinlagen des Gründonnerstags, nämlich vor dem *Communicantes* die Überschrift *praefatio* aufweist[3]). Erst im letzten Falle scheint sie der Kritik aller Abschreiber schon des Authenticums zum Opfer gefallen zu sein.

Bevor wir die Tatsachen zu erklären suchen, ist noch der Sprachgebrauch der gallischen Liturgien zu prüfen, sei es auch nur, um einen etwa selbständigen Strom der Bedeutungsentwicklung, der sich in jüngeren Texten tatsächlich teilweise mit dem römischen Sprachgebrauch vermischt hat, reinlich ausscheiden zu können. In den Handschriften dieser Liturgien sind die meisten Gebetsformeln mit Überschriften versehen; unter diesen kommt *praefatio* häufig vor, jedoch in keineswegs gleichmäßiger Verwendung.

Mit *praefatio* ist auf dem Boden der gallischen Liturgien manchmal ein ganzes aus mehreren Einzelformeln bestehendes Formular überschrieben. Das scheint die hauptsächlichste, wenn auch seltene Verwendung in der alten mozarabischen Liturgie zu sein[4]). Im Liber ordinum ist das aus einer Gebetseinladung und zwei Orationen bestehende Formular für die Diakonatsweihe überschrieben: *Prefatio ad ordinandum diaconem*, ähnlich die gleichgebauten For-

[1]) Gegen die Bejahung dieser Frage spricht es natürlich nicht, wenn die einzelnen eingeschalteten Texte, z. B. das *Hanc igitur*, gelegentlich auch mit ihren Anfangsworten einzeln bezeichnet werden; vgl. oben S. 70.

[2]) Lietzmann nn. 77. 224.

[3]) Lietzmann hätte sie also in den Text aufnehmen müssen; vgl. dagegen Muratori II, 54.

[4]) Die handschriftliche Überlieferung ist für die ältesten mozarabischen Texte ungünstiger (9.—11. Jahrh.) als für die gallikanischen (7. Jahrh.), doch war dort die Entwicklung zur Zeit des Maureneinfalles schon abgeschlossen.

mulare für Priesterweihe und Brautsegen[1]). Dieselbe Verwendung liegt vor in den aus gallikanischer Quelle stammenden Formularen für die niederen Weihen, wie sie — mit den Überschriften *praefatio ostiarii, praefatio lectoris, praefatio exorcistae, praefatio ordinandi subdiaconi* — u. a. im ältern Gelasianum[2]) und ähnlich im Missale Francorum[3]) überliefert sind. Ähnliches gilt von den Formularen, die uns das Missale Gallicanum vetus als *praef. ad virginem benedicendam, praef. vidualis, praefatio ad vesperum Natalis Domini*[4]) oder das Missale Gothicum als *praefatio in vespera Paschae, praefacio ad inicio noctis sanctae Paschae*[5]), oder Maffeis alte Pontifikalehandschrift als *praefatio patenae consecrandae* und *praefatio calicis consecrandi* bieten[6]).

Stehen wir hier vor einer neuen Verwendung des Wortes, *praefatio* = priesterliches Formular? — Allein bei näherer Prüfung drängt sich die Erkenntnis nur auf, daß die hier dem ganzen Formular verliehenen Bezeichnungen ursprünglich der ersten Formel, der Gebetseinladung, gegolten haben. Im mozarabischen Liber ordinum hat eine zweite Fassung des erwähnten Brautsegens die Überschrift *prefatio* nur eben für die Gebetseinladung[7]). So scheint auch die Überschrift in den Weiheformularen gemeint zu sein[8]). Tatsächlich erscheint in einer großen Zahl gallikanischer Texte diese Überschrift *praefatio* solcher Weiheformulare nur auf die vorangestellte Gebetseinladung bezogen[9]). Diese Verwendung muß die primäre sein. Besonders deutliche Beispiele für die Ausdehnung der Benennung einer ersten Formel auf das ganze Formular liegen vor im Missale Francorum. Hier haben zwei Weiheformulare samt ihren Gebeten und Segnungen von der ersten Formel, in der das Volk zur Aussage über die Kandidaten aufgerufen wird, die Überschrift *Allocutio ad populum* erhalten[10]). Man hat also unter Umständen bei solchen Formularüberschriften nur an die bekannte kalligraphische Ausführung des *Incipit*, hier der Überschrift der ersten, als *praefatio* bezeichneten Formel zu denken und wir müssen zunächst sehen, inwieweit

---

[1]) M. Férotin O. S. B., Le liber ordinum (Monumenta Ecclesiae liturgica 5), Paris 1904, 48; vgl. S. 54. 440.

[2]) Wilson 147 f. — Für den gallikanischen Ursprung vgl. Metzger 62—71.

[3]) Muratori II, 662. — Vgl. weiter das Pontifikale Maffeis: Muratori II, 417—20; das Pontifikale Dunstans von Canterbury: Martène II, 108.

[4]) Muratori II, 701. 706.

[5]) H. M. Bannister, Missale Gothicum (H. Bradshaw Society 52), London 1917, nn. 221. 223 = Muratori II, 581.

[6]) Muratori II, 499.

[7]) Férotin 437; vgl. die vorhergehende Rubrik S. 336: *dicit hanc prefationem cum duabus sequentibus orationibus.*

[8]) Im mozarabischen Formular für die Subdiakonatsweihe, dem die Gebetseinladung fehlt, ist an die Stelle von *praefatio* die Überschrift *Benedictio ad ordinandum subdiaconem* getreten. Férotin 46.

[9]) Martène II, 94 f. 117. 135 ff. 140. — The Pontifical of Egbert (Surtees Society 27), Durham 1853, 11. 13).

[10]) Muratori II, 664. 666; gleichlautend im Freiburger Pontifikale des 9. Jahrh.s: Metzger n. 34. — Vgl. Muratori II, 663. 669.

sich die Tatsachen von der schon eingangs erwähnten altbekannten Auffassung des gallikanischen *praefatio* = Gebetseinladung her verstehen lassen.

In den gallischen Liturgien eröffnet tatsächlich die meistens mit *praefatio* bezeichnete Gebetseinladung jede größere liturgische Funktion, besonders die Erteilung der Weihen und feierliche Segnungen, und zwar hier wie in anderen Fällen wohl auch ein einzelnes Priestergebet. Eine große Anzahl einzelner Formeln dieser Art sind mit *praefatio* überschrieben im Missale Gothicum, worauf sofort näher einzugehen ist, einige im Missale Francorum[1]). Im Missale Gallicanum vetus, aber auch sonst gelegentlich, weisen solche Überschriften zugleich die nähere Bestimmung auf: *Praefatio antequam exordietur, Praefatio ad benedicendum fontes*[2]). Ähnlich hält es das Officium pro defunctis, das H. Ménard aus einer Rheimser Handschrift abgedruckt hat[3]). Bei der Messe steht eine solche Formel als eine Art kurzer Festansprache am Beginn der Gläubigenmesse, d. h. an der Stelle, der unser *Oremus* vor dem Offertorium entspricht. Im Missale Gothicum ist auch die Bezeichnung *praefatio* oder *praefatio missae* mit einer gewissen Regelmäßigkeit darübergesetzt[4]). Da nur selten eine *oratio post prophetiam* oder eine *oratio post precem* vorangeht, bildet diese *praefatio* die erste Formel der meisten gallischen Meßformulare. Isidor von Sevilla spricht daher von ihr in seiner Meßerklärung als von der ersten der sieben *„orationes“* der spanischen Messe, mit der näheren Charakteristik: *prima earundem oratio admonitionis est erga populum, ut excitentur ad exorandum Deum*[5]); darauf folgen die andern an Gott gerichteten *orationes*.

Diese Bezeichnung *oratio* für das, was anderswo *praefatio* heißt und was in Wirklichkeit eine Ansprache an das Volk ist, ist nun nicht, wie Duchesne[6]) anzunehmen scheint, eine unrichtige Ausdrucksweise Isidors, sondern war vielfacher Sprachgebrauch im Bereich der gallischen Liturgien. Das Missale Gothicum bringt unter der Überschrift *Orationes paschalis duodecim cum totidem collectionibus*[7]), offenbar für die Osternacht, in genauer Parallele zu unsern Karfreitagsgebeten zwölf Paare von Formeln, deren erste, nämlich die Gebetseinladung, mit dieser Überschrift als *oratio*, die zweite, das an Gott gerichtete Priestergebet, als *collectio* bezeichnet wird. In den einzelnen Paaren trägt die Gebetseinladung die Bezeichnung *praefacio*, das Gebet ist überschrieben bald: *oratio sequitur*, bald: *collectio sequitur*[8]). Auch im Missale Francorum heißt eine solche

---

[1]) Muratori II, 663. 677. 679.

[2]) Muratori II, 739 f.

[3]) PL 78,467 f; vgl. die Parallelen aus andern Texten bei E. Bishop, Liturgica historica, Oxford 1918, S. 186—89.

[4]) Bannister I, nn. 13. 25 usw. = Muratori II, 520 ff. — Vgl. auch im Missale Gallicanum vetus: Muratori II, 742 ff.

[5]) De eccles. off. I, 15; PL 83,752.

[6]) Origines[5] 220.

[7]) Bannister I, nn. 228—51.

[8]) Letztere auch sonst viel gebrauchte Überschrift ist allein verwendet für die Oration in den sechs analogen Formelpaaren, die für den Gebetsdienst in der Taufnacht von Epiphanie vorgesehen sind unter der Marke: *Incipiunt praefatas — praefata* neben *praefatio* wie *collecta* neben *collectio — cum collectionibus in vigiliis Epiphaniae*. Bannister nn. 64—75; vgl. II, S. 20 die Anmerkung hiezu.

Gebetsaufforderung einmal *oratio: Oratio ad presbyteros ordinandos*[1]); dasselbe ist der Fall im erwähnten Officium pro defunctis[2]). Wenn hier *oratio* in liturgischen Büchern, älterer Latinität entsprechend, Ansprache bedeutet und für die sonst *praefatio* genannte Gebetseinladung genommen wird, so fällt davon immerhin ein Licht auf den Sinn, in dem *praefatio* gebraucht wird. Man könnte dazu neigen, geradezu eine beiderseits gemeinsame Grundbedeutung anzusetzen, umsomehr, als wir auch den umgekehrten Fall haben, daß eigentliche Gebete, die wir Orationen zu nennen pflegen, mit *praefatio* überschrieben sind. Doch wird man auf letzteren Umstand nicht allzuviel Gewicht legen dürfen. Denn es sind zunächst Fälle, in denen die nun vorliegende Oration nur den Platz einer Gebetseinladung einnimmt, deren Überschrift sie also geerbt hat[3]). Wenn sodann eine für sich allein stehende Oration zur Weihe von Altartüchern mehrfach unter der Überschrift *praefatio linteaminum* erscheint[4]), wird man wegen der Analogie zu andern Weihe- und Segnungsformularen, die der ersten Formel wegen mit *praefatio* überschrieben werden, daraus keine weitgehenden Schlüsse ziehen dürfen, zumal die Art der im Gebet verwendeten Allegorie keineswegs in eine frühere Periode hinauf verweist.

Das Ergebnis ist also: *praefatio* begegnet uns im Bereich gallikanischer und gallischer Liturgie, wie sie seit dem 7. Jahrhundert in unsern Gesichtskreis tritt, in erster Linie als Bezeichnung für die dem feierlichen Gebet des Zelebranten vorausgeschickte, an das Volk gerichtete Einladung und Einstimmung zum Gebet, die man, wohl ihres Ansprachecharakters wegen auch *oratio* nannte. Wenn dagegen mit *praefatio* manchmal auch eine einzelne Oration oder ein ganzes Formular bezeichnet wird, so scheint diese Verwendung eher sekundär und nur von der ersteren abgeleitet.

Nach dieser Überschau über die einschlägige Terminologie der liturgischen Bücher sind noch zwei Stellen für *praefatio* ins Auge zu fassen, die aus dem weiteren Umkreis der Liturgie angeführt werden und die die Brücke bilden zwischen Cyprian und den liturgischen Büchern.

Im Liber Pontificalis steht für Papst Gelasius (492—496) die Notiz: *fecit etiam et sacramentorum praefationes et orationes cauto sermone*[5]). Mit den *sacramentorum praefationes et orationes* dieser als

---

[1]) Muratori II, 667; dagegen ist die genau entsprechende Formel für das Subdiakonat überschrieben: *Praefatio ordinationis subdiaconi.* Muratori II, 663.

[2]) PL 78,467 D. Ménard verwundert sich darüber: ebd. 468 D.

[3]) Missale von Bobbio: E. A. Lowe, The Bobbio Missal (H. Bradshaw Society 58), London 1920, n. 499; vgl. dagegen n. 466 und n. 484.

[4]) Gelasianum: Wilson 134. — Missale Francorum: Muratori II, 678. — Donaueschinger Pontifikale: Metzger n. 94 Anm. d. — The Pontifical of Egbert 43. — In späteren Texten ist der Titel geändert, wie im Rituale Romanum Pius' V: *Benedictio mapparum sive linteaminum altaris.* In der Neuausgabe des letzteren von Pius XI (1925): *Benedictio mapparum seu tobalearum altaris.*

[5]) Duchesne I, 255.

zuverlässig anerkannten, spätestens um 530 niedergeschriebenen Nachricht sind offenbar vor allem Meßformulare bezeichnet, wie wir solche später im Liber sacramentorum vereinigt finden. Die einzelnen Meßformulare des Leonianums, die genau der in Frage kommenden Zeit entsprechen, bestehen bekanntlich regelmäßig aus dem, was man in Rom seit alters *orationes* nennt und aus einer „*praefatio*", in deren Begriff wir, nach dem früher Gesagten, ohneweiters auch die gelegentlichen Kanoneinlagen einschließen dürfen. Neben den Orationen auch eine eigene Präfation weisen ebenso ein großer Teil der gelasianischen Formulare auf.

Besonders im ältern Gelasianum (Vat. Reg. 316) sind einzelne Formulare oder größere Gruppen solcher überschrieben mit *Orationes et preces*[1]). Sollte das *preces* mit unserem *praefationes* gleichzusetzen sein? Schon A. Baumstark hat dies vermutet und zwar ohne Rücksicht auf den Parallelismus mit der Notiz im Liber Pontificalis[2]). Doch steht die genannte Überschrift auch bei Formularen, denen jede *praefatio*, d. h. sowohl *Vere dignum* wie Kanoneinlage fehlt[3]). Möglich, daß es sich dabei erst um einen sekundären Gebrauch des Doppelausdruckes handelt. — Bildet demnach die Parallele von *orationes et preces* auch nur eine schwache Bekräftigung — daß das *praefationes* unserer Nachricht auf das mit *Vere dignum* beginnende Gebet der Messe geht, wird niemand bezweifeln.

Weniger eindeutig läßt sich der Sinn von *praefatio* bestimmen im Kanon 12 eines Konzils von Mileve, der ähnlich wie ein früherer der Synode von Hippo (393) der Willkür im Gebrauch liturgischer Formulare steuern will; er besagt: *Placuit etiam et illud, ut preces vel orationes seu missae, quae probatae fuerint in concilio, sive praefationes, sive commendationes seu manus impositiones ab omnibus celebrentur*[4]). Das *praefationes* ist hier jedenfalls nicht wie bei Cyprian von den einleitenden Rufen des Priesters zu verstehen, die schon längst feststanden, sondern von längeren Texten, für die verschiedene Entwürfe möglich waren. Eher könnte man mit Cagin[5]) an Texte von der Art der *Conversi*-Formel denken, mit der Augustinus am Schluß der Predigt öfter zum Gebet einladet[6]). Am besten bezieht man sie aber auf *Vere-dignum*-Texte.

[1]) Vgl. schon auf der Titelseite: Abbildung bei A. Ebner, Iter Italicum, Freiburg 1896, S. 240. Dieselbe Überschrift steht über dem zweiten und dem dritten Buch dieses Sakramentars.

[2]) A. Baumstark, Liturgia Romana e liturgia del Esarcato, Rom 1904, 41 Anm.; vgl. ebd. S. 29.

[3]) Z. B. Wilson 1. 17. 21. An letzterer Stelle heißen zwar die sechs Orationen der Quatembersamstagvigil in der Rubrik nur *orationes*, in der folgenden Überschrift aber *orationes et preces in XII lectiones mense primo*.

[4]) Mansi, Collectio concil. IV, 330.

[5]) Rassegna Gregoriana 5 (1906) 333.

[6]) Über diese Formel vgl. F. J. Dölger, Sol Salutis[2] 331—33.

Für die Bezeichnung der einzelnen Abschnitte der Messe scheint noch keine feste Terminologie bestanden zu haben. Augustinus[1]) sucht die I Tim 2,1 gegebenen Bezeichnungen in der Meßfeier wiederzufinden. Dabei entspricht *precationes* dem Gläubigengebet, das er ein anderesmal aber auch *orationes* nennt, *orationes* dem Eucharistiegebet, für das er aber sonst auch *benedictio, sanctificatio, petitio* setzt, *interpellatio* oder *postulatio* ist der Segen über das Volk, wenn die Bischöfe nämlich ihre Gläubigen *per manus impositionem* Gott anempfehlen *(offerunt)*, eine *gratiarum actio* findet er am Schluß nach dem Empfang der Kommunion[2]).

Ich möchte immerhin folgende Auffassung des angeführten Kanons vorschlagen: es werden dreierlei Gebetstexte der Meßliturgie genannt: *commendationes seu manus impositiones* sind die Segnungsgebete[3]), *preces vel orationes seu missae* sind ungefähr synonym und bezeichnen vor allem die priesterlichen Orationen, mit denen die litaneiartigen Volksgebete vor der Entlassung *(missa)* der betreffenden Klasse der Teilnehmer abgeschlossen wurden und die ebenso für den außereucharistischen Gottesdienst in Frage kommen; dann geht aber das dazwischenliegende *praefationes* wohl auf das Eucharistiegebet — freilich nur eine wahrscheinliche Schlußfolgerung.

Als sicherer Ertrag der bisherigen Untersuchung kann für die Terminologie der römischen Meßliturgie nur festgestellt werden, daß seit dem 6. Jahrhundert die neben den *orationes* erscheinenden Gebete *praefationes* genannt werden und daß diese Bezeichnung seit dem 7. Jahrhundert eindeutig dem mit *Vere dignum* beginnenden Gebete zugeeignet ist; im 8. Jahrhundert endlich erhielten wir die weitere, überraschende Angabe, daß auch noch verschiedene Kanoneinlagen unter den Begriff der *praefatio* fallen.

II. Der ursprüngliche Sinn von *praefatio*

Nach diesen Feststellungen dürfen wir an die Erklärung der gewonnenen Tatsachen herantreten. Den Ausdruck *praefatio* der römischen Messe im Sinne eines einleitenden Spruches zu nehmen, der einer heiligen Handlung oder Rede, in unserem Falle dem Kanon oder der zentralen Opferhandlung vorausgeht, wird schon unmöglich eben durch den Gebrauch des Wortes für die Kanoneinlagen und auch noch für die letzte derselben unmittelbar vor der Schlußdoxologie. Man wird diese Ausdrucksweise im Gregorianum Hadrians I schwerlich als sekundär und übertragen erklären können, da bei jenen Einschaltungen im Kanon weder eine besondere Ähnlichkeit noch ein äußerer Zusammenhang mit dem, was wir Präfation nennen, gegeben erscheint.

Aber auch wenn wir nur den uns als Präfation geläufigen Abschnitt bis zum *Sanctus* ins Auge fassen, ist die Deutung von

---

[1]) Ep. 149 n. 16; PL 33,636 f.

[2]) Vgl. F. Cabrol, DAL 1,630–657. [3]) So auch Cabrol 656.

praefatio als Vorrede, Vorformel nicht mehr möglich. Denn eine Vorrede oder Vorformel setzt etwas voraus, was ihr als selbständige, festgeschlossene Größe gegenübersteht, wie das nach heutiger Auffassung im Kanon allerdings der Fall ist. Eine solche Gegenüberstellung fehlte aber durchaus in der römischen Liturgie noch des 7./8. Jahrhunderts, also in einer Zeit, für die die Bezeichnung *praefatio* für das *Vere dignum* bereits gesichert ist. In dieser Zeit wird das Eucharistiegebet in seiner alten Umgrenzung vom *Sursum corda* bis zum *Amen* vor dem *Pater noster* noch durchaus als Einheit aufgefaßt. Unter Kanon verstand man noch das ganze Eucharistiegebet, geradeso wie das Gregorianum Hadrians *praefatio* noch auf das ganze Eucharistiegebet bezieht.

Es ist bekannt, daß in unseren ältesten Kanontexten, die handschriftlich mit dem Beginn des 8. Jahrhunderts einsetzen, die Überschrift *Incipit canon actionis* schon vor dem *Sursum corda* steht[1]). Dieselbe Auffassung ist auch sonst bezeugt. Nach dem Ordo Romanus I soll ein Akolyth an den Altar herantreten, um die Patene zu übernehmen, *quando inchoat canonem,* d. i. nach der Lage der Dinge zu Beginn der Präfation[2]). Dieselbe Patene soll nach Amalar, der an anderen Stellen schon den heutigen Begriff des Kanons zugrundelegt, *medio canone, id est cum dicitur Te igitur* von einem Subdiakon übernommen werden[3]). Nach dem alten Karwochenordo des 8. Jahrhunderts soll am Karsamstag der Diakon an die Weihe der Osterkerze gehen *decantando quasi canonem*[4]), womit selbstverständlich der Präfationton gemeint ist; die gleiche Anweisung steht im Sakramentar von Gellone für die Weihe des Taufwassers[5]). A. Ebner verweist noch auf die Einrichtung mancher Kanonerklärungen, die mit der Präfation beginnen[6]).

Diese Zusammenfassung unter dem Begriff *canon, canon actionis* ist übrigens nur ein Sonderfall einer allen Meßliturgien gemeinsamen Erscheinung. Als ein Ganzes wird im Abendland die alte εὐχαριστία Justins oder Hippolyts noch

---

[1]) Gelasianum des Vat. Reg. 316: Wilson 234. — Missale Francorum: Muratori II, 692. — Sakramentar von Gellone: Leroquais I, 5. — Vgl. auch noch das Missale Leofrics: F. E. Warren, The Leofric Missal, Oxford 1883, 60.

[2]) Ordo Rom. I n. 17 (Mabillon II, 12); dazu F. Probst, Die ältesten römischen Sakramentarien und Ordines, Münster 1892, 392. — Vgl. auch noch Ordo Rom. II n. 11 (ebd. 49).

[3]) Amalar, De eccl. off. III, 27; PL 105,1146.

[4]) Ordo Rom. I n. 39: Mabillon II, 25.

[5]) Martène I, 184.

[6]) A. Ebner, Iter Italicum 395 Anm. 3.

ebenso zusammengefaßt in den Benennungen *oratio*[1]), *prex*[2]). Auch *actio* hat im 6. Jahrhundert denselben Sinn, wenn im Liber Pontificalis[3]) die Bestimmung mitgeteilt wird, das Volk solle *intra actionem* mit dem Priester das *Sanctus* singen. Dasselbe gilt offenbar auch von den Ausdrücken *prex canonica, oratio oblationis, actio sacrificii, agenda, praedicatio canonis, benedictio,* die synonym gebraucht werden. Im Orient begegnet uns als genau entsprechende Bezeichnung im 4. Jahrhundert εὐχὴ προσφόρου (Serapion); seit dem 5. Jahrhundert wird zunächst in Ägypten ἀναφορά der stehende Ausdruck für die wechselnden Formulare des gesamten Eucharistiegebetes, wobei vielfach noch die Fortsetzung bis zum Schluß der Messe miteinbegriffen ist[4]). Eine Ausnahme und damit ein Seitenstück zur späteren römischen Abspaltung des Abschnittes bis zum *Sanctus* — oder, wie sich noch ergeben wird, vielmehr den Ausgangspunkt derselben — bilden die gallischen Liturgien in den uns vorliegenden Texten rund des 7. Jahrhunderts; es liegt aber auf der Hand, daß auch hier mindestens das mozarabische *inlatio* und das gallikanische *immolatio* genau wie das entsprechende orientalische ἀναφορά ursprünglich den ganzen Komplex des älteren Eucharistiegebetes, das eben den Vollzug des Opfers umrahmt, gemeint haben[5]). Ausschließlich auf den Umfang unserer Präfation wurden sie erst bezogen, als auch die in den folgenden Abschnitten jeweils wechselnden Texte eigene Namen erhalten hatten: *Post Sanctus, Post Pridie* usw.

Daß sich in der römischen Messe des 7./8. Jahrhunderts Präfation und Kanon noch keineswegs als getrennte Größen gegenüberstanden, zeigt auch ihre äußere Behandlung in den ältesten Sakramentarien. Im Gelasianum des Vat. Reg. 316 ist dem später so gewaltig abgehobenen und ausgezeichneten Kanonanfang *Te igitur* nicht einmal eine neue Zeile gewidmet, was sonst doch bei jeder neuen Oration beobachtet wird[6]). Das fällt um so mehr ins Gewicht, als dieser Codex als Prachthandschrift ausgeführt ist[7]). Wir werden uns also den Einschnitt an dieser Stelle nicht viel tiefer vorzustellen haben, wie wenn heute in der Chrisamweihe des Pontificale Romanum der hymnische Lobpreis der Präfation ohne äußere Markierung in ein Bittgebet übergeht mit einer Wendung, die genau dem Kanonanfang entspricht: *Te igitur deprecamur Domine . . . per*

---

[1]) Besprechung der Hauptbelegstellen bei P. Cagin, Rassegna Gregoriana 5 (1906) 331—34. 344—50.

[2]) Belege bei A. Baumstark, Liturgia Romana 40 f; dazu noch Vita s. Melaniae 66 (bei Batiffol, Leçons[7] 207 Anm. 2).

[3]) Duchesne I, 128.

[4]) Vgl. die Übersicht von F. Cabrol, Anaphore: DAL 1,1898 f; Cagin notiert noch (341 Anm.) Palladius, Dial. 10 (PG 47,34).

[5]) Für *inlatio* s. den Nachweis bei Cagin 335—42. — Vgl. Baumstark, Liturgia Romana 37.

[6]) Vgl. das Faksimile der betreffenden Seite DAL 6,748/9.

[7]) Ebner, Iter Italicum 429 f. — Ein besonderer Initialschmuck ist allerdings erst im folgenden Jahrhundert in Übung gekommen.

eundem Jesum Christum Filium tuum Dominum nostrum. Etwas stärker, namentlich mit eigenem Zeilenanfang, erscheint das *Te igitur* abgehoben in andern alten Sakramentarien: so im Missale Francorum[1], im Gelasianum saec. VIII. des Sangall. 348[2] und in den Abkömmlingen des Aachener Urexemplars aus dem 9. Jahrhundert. Einzig dastehend in so früher Zeit ist das bereits zum Kreuzbild ausgestaltete T im Sakramentar von Gellone gegen Ende des 8. Jahrhunderts[3]. Erst seit der Wende des 8. Jahrhunderts weisen solche buchtechnische Anzeichen regelmäßig auf eine tiefere Scheidung zwischen Präfation und Kanon. Schließlich kann auf einen kleinen Zug noch im heutigen Ritus hingewiesen werden: während sich sonst der Priester bei der Anrede an das Volk diesem auch zuwendet, zuletzt noch beim *Orate fratres,* wird das bereits beim *Dominus vobiscum* vor der Präfation unterlassen — offenbar weil in diesem Augenblick der engere Kreis der heiligen Handlung bereits betreten ist. Schon Amalar hat diesen Zug zu erklären gesucht[4].

Wenn nach alledem die Deutung von *praefatio* im Sinne von Vorrede, Vorformel für unsern Fall unmöglich ist — wie ist die Bezeichnung dann aufzufassen? Die Lösung liegt nahe, sobald man die uns beherrschende Vorstellung von *praefatio* als Buchvorrede fahren läßt und dafür das Wort selbst, vor allem das *prae-* ins Auge faßt. — I) Das *prae-* kann gewiß ein zeitliches Vorher einer Rede bedeuten: sie geht einer andern Rede oder einer Handlung voraus; est ist das *prae-* der bloßen Aufeinanderfolge. — II) Aber das *prae-* kann auch räumlich genommen sein, genau gesprochen, kann auch von anderen Verhältnissen als dem der Aufeinanderfolge gebraucht sein; es sind dann Verhältnisse, die damit in die Vorstellung eines räumlichen Davor gekleidet werden. A) Schon die von Dölger festgestellte Bedeutung *praefatio* = πρόρρησις ist nur so verständlich: der priesterliche Spruch steht schützend vor dem Heiligtum, er wird abwehrend dem Unheiligen entgegengehalten, um ihm das Nähertreten oder die Teilnahme an der heiligen Handlung zu wehren. Im profanen Sprachgebrauch

[1] Muratori II, 692.

[2] Mohlberg n. 1550: „mit großem Zierbuchstaben T".

[3] Ebner 445 f. — Abbildung bei Leroquais IV, Tafel IV; die beiden folgenden Tafeln aus der gleichen Handschrift zeigen, daß zu figürlichen Darstellungen ausgebildete Initialen hier auch sonst keine Seltenheit sind. — Auch das Missale von Bobbio fällt durch seine verhältnismäßig starke Hervorhebung des Kanonanfangs auf; vgl. den Faksimiledruck bei E. A. Lowe, The Bobbio Missal (H. Bradshaw Society 53), London 1917, fol. 11ᵛ.

[4] De eccl. off. III, 9.

gehört hieher die *praefatio* im Sinne einer Entschuldigung, einer Motivierung, die vor eine angreifbare Handlung gestellt wird. Es ist die Frage, ob nicht auch die Buchvorrede ursprünglich in diesem Sinne *praefatio* genannt worden ist. — B) Im Bilde des räumlichen Davor ist aber noch ein zweites möglich. Das *prae-* kann auch besagen, daß die als *praefatio* bezeichnete Rede vor den Hörern ertönt: sie wird ihnen nicht abwehrend entgegengehalten als Schutz, der vor einer dritten Größe steht, sondern vielmehr dargeboten. Dabei können des näheren ähnliche Verhältnisse bezeichnet werden, wie wenn im Deutschen davon die Rede ist, daß ein Wort vorgelegt, vorgebracht, vorgetragen — oder mit einer etwas engeren Fassung des Sinnes dieses „vor-" — vorgesagt, vorgelesen, vorgebetet, vorgesungen wird. Das *prae-* wäre also in *praefari* ähnlich zu nehmen wie in *praedicare* (vgl. *praeco*), *praecinere, praelegere, prae(hi)bere, praestare, praesentia* u. dgl.[1])

Die Frage ist nun: ist diese *a priori* gewiß mögliche Bedeutung von *praefari* und *praefatio* im lateinischen Sprachschatz auch wirklich vorhanden? Bei den Lexikographen ist sie in der Tat kaum festzustellen, ebenso wenig wie die von Dölger nachgewiesene Bedeutung als solche klar hervortritt. Bei Georges[2]) findet man unter *praefatio* als allein maßgebende Grundbedeutung, die sich dann weiter verästelt, angegeben: „die Bevorwortung, konkret die Vorrede", womit also das *prae-* der Aufeinanderfolge als allgemeine Grundlage genommen wird. Ebenso ist unter *praefor* (und *praefatus*) fast das gesamte Material unter der Bedeutung „vorher sagen", also wieder mit dem zeitlichen Sinn des *prae-*, eingereiht — bis auf einen kleinen Rest: am Ende sind noch zwei Stellen unter der Bedeutung „vorsagen" zusammengefaßt u. zw. mit der näheren Angabe: „*carmen,* vorbeten, Liv. 5, 41,3; *melicos modos praefando* (durch Vorlesen) *novabis,* Auson. edyll. 4,54 p. 38 Schenkl". Und das ist, allerdings bereits in starker Verengung, die Bedeutung, die wir suchen. In Wirklichkeit ist diese Bedeutung und zwar auch in ihrer weiteren Fassung nicht so selten[3]). Die einschlägigen Texte lassen sich etwa nach folgenden Gruppen ordnen:

---

[1]) Die beiden räumlichen Bedeutungen des *prae-* sind wie in *praefatio* in einem Worte vertreten in *praescriptio:* Vorschrift und Einspruch (vor einer unerwünschten Forderung), und in *praesidium:* Vorsitz der Ehrenperson und Davorsitzen der Verteidigung.

[2]) K. E. Georges, Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch, 8. Aufl., II, Hannover 1918, 1844 f. 1849 f.

[3]) Dies in größerem Umfang nachzuweisen, wurde mir erst mit Hilfe der Materialien möglich, die für den Thesaurus Linguae Latinae zur Bearbeitung bereitliegen. Gelegentlich eines Münchener Aufenthaltes im August 1928

II, B) *praefatio, praefari,* die vor jemandem ertönende Rede;

1) insofern sie an jemand gerichtet ist;

a) an einzelne: der Zuruf, die Anrede. Tertullian, De resurr. 6: *Sic enim praefatio Patris ad Filium: faciamus hominem.* — Vulgata, Dn 5,13: *ad quem praefatus* (LXX: ἀποκριθείς) *rex ait.* — Valerius Maximus IX, 3,2: am Tage nach der Konsulwahl schickt ein Nichtgewählter die Ratsuchenden fort, *omnes dimisit praefatus: an nos consulere scitis, consulem facere nescitis?* — Im besonderen die zugerufene Willensäußerung, der Auftrag: Apuleius, Metamorph. VII, 15: dem Reitknecht wird das Grautier übergeben *magna cum praefatione* (auch schon bei Dölger, Sol Salutis[2] 288: eindringlicher Befehl); vgl. ebd. X, 17, von derselben Situation: *magna praefatus diligentia.*

b) die förmliche, an eine Versammlung gerichtete Rede, die Verkündigung;

α) die amtliche Verlautbarung. Symmachus, Relationes ad principes X, 5: der Verfasser berichtet als Stadtpräfekt an die Kaiser Theodosius und Arcadius, das Volk habe von der betreffenden Verfügung erfahren *meo praefatu.* — Sueton, Julius Cäsar 28,2: der Konsul kündigt durch ein Edikt den Antrag an, den er im Senat einbringen will, *edicto praefatus de summa se re publica acturum.* (Beide Stellen schon bei Georges 1845. 1849, aber unter „vorher sagen".)

β) die religiöse Verkündigung, die Predigt. De Jona 14[1]): *Ninivitum meritis mandarat Jonam praefari exitium Dominus.* Die Vulgata berichtet dieselbe Tätigkeit des Propheten mit *praedicare* (Jon 1,2; 3,2; vgl. 3,4 f). — Tertullian, Apologeticum 18,5: *Quos diximus praedicatores, prophetae de officio praefandi vocantur;* daß es sich dabei nicht um das Vorhersagen handelt, wird noch klarer aus der Umschreibung dieses *officium praefandi* ebd. 18,2: *Viros . . . emisit spiritu divino inundatos, quo praedicarent Deum unicum esse.* — Isidor, Etymolog. VII, 8,1: *prophetas vocant, quasi praefatores, quia porro fantur,* worauf er allerdings beifügt: *et de futuris vera praedicunt.*

γ) als Fachausdruck der antiken Rhetorik für eine bestimmte Redegattung: die λαλιά der Griechen. R. Volkmann[2]), der diese Gleichsetzung λαλιά = *praefatio* als wahrscheinlich in Vorschlag bringt, hebt als Wesenszüge der ersteren hervor, daß sie im Gegensatz zur kunstmäßig geregelten ἐπίδειξις frei und ungezwungen erscheinen und nicht zu lang sein soll; sie wolle ergötzen und liebe darum anmutige Erzählungen und Schilderungen. Als Belegstellen führt er an Plin. ep. I, 13; II, 3; IV, 11; Gell. IX, 15 sowie noch Quint. VIII, 3,31, Stellen, die bis auf eine auch bei Georges, aber unter „Eingangsworte" erscheinen. — Mit dieser Charakteristik Volkmanns steht in überraschendem Einklang die Umschreibung von *praefatio* in einer Erklärung der ambrosianischen Messe, die A. Wilmart aus einer um die Jahrtausendwende entstandenen Handschrift herausgegeben hat. Die in der Sakramentarvorlage dieser Meßerklärung an der

wurde mir in entgegenkommendster Weise zu den Zettelkästen und zur Bibliothek des Thesaurus (Thierschstr. 11/IV) Zutritt gewährt, wofür ich Herrn Prof. G. Dittmann auch hier meinen besten Dank ausspreche. — Das Material ist im folgenden nur soweit verwertet, als es für den Zweck der gegenwärtigen Untersuchung notwendig schien.

[1]) Von unbekanntem Dichter: CSEL 23,221.

[2]) Die Rhetorik der Griechen und Römer in systematischer Übersicht, 2. Aufl., Leipzig 1885, S. 360 f.

Spitze des *Vere dignum* stehende Überschrift *Praefatio* wird folgendermaßen besprochen[1]: *Praefatio est narratio rei causa delectationis inducta. Haec ergo praefacio ideo a sacerdote canitur, ut populus suo creatori delectabiliter gratias agere provocetur.* Wenn diese Umschreibung auch schwerlich den ursprünglichen Sinn von *praefatio* wiedergibt, wie es in der Meßliturgie gebraucht wird, so zeigt sie doch, daß man um die Jahrtausendwende noch von einer anderen Bedeutung des Wortes neben der Gleichsetzung mit Vorrede wußte.

c) die an die Gottheit gerichtete Rede, das Gebet, wohl mit der Nebenbedeutung, daß es als lauter Lobpreis von der Umgebung gehört wird; also *praefatio* = *praedicatio* in dem Sinn, in dem E. Norden seine Untersuchungen zur Stilgeschichte der Prädikationsformeln geführt hat[2]).

α) *praefari* mit dem Akk. der angesprochenen Gottheit: preisend anrufen. Martianus Capella 9,911: *te nunc astrisono carmine Juppiter . . . praefandum veneror.* — Ovid, Fast. VI, 304: *inde precando praefamur Vestam, quae loca prima tenet.* — Hieher dürften aus den auch bei Georges gebuchten Stellen noch gehören Vergil, Äneis XI, 301: *praefatus divos;* Cato, De re rustica 141: *Janum Jovemque vino praefamino;* und wohl auch ebd. 134: *ture, vino Jano, Jovi, Junoni praefato.*

β) *praefari* mit dem Akk. der gesprochenen Formel: vortragen, aussprechen; vgl. *praedicare (laudes, evangelium,* neben *aliquem).* Als deutlichen Beleg dafür hebe ich heraus Apuleius, Metamorph. XI, 16: der Isispriester zieht in Prozession zur Schiffsweihe aus; *ibidem simulacris rite dispositis navem . . . taeda lucida et ovo et sulphure, sollemnissimas preces de casto praefatus ore, quam purissime purificatam deae nuncupavit dedicavitque.* Daß in *praefatus* ein zeitliches *prae* des Gebetes gegenüber den Reinigungsriten liegen soll, ist schon durch die Wortstellung ausgeschlossen: beide gehen Hand in Hand; ebensowenig aber kommt ein solches in Frage gegenüber dem Weiheakt *(nuncupavit),* der möglicherweise sogar in jenen Gebeten besteht; jedenfalls sind die *sollemnissimae preces* keine bloße Vorformel. — Dann sind aber wohl auch folgende zwei Stellen hier einzureihen: Livius 39,15: *sollemne carmen precationis, quod praefari, priusquam populum adloquantur, magistratus solent*[3]); das *priusquam* beweist jedenfalls nicht, daß das Vorher auch noch im *prae-* ausgedrückt sein müsse. Apuleius, Metamorph. XI, 17: *fausta vota praefatus . . . renuntiat.*

γ) *praefari* mit dem Akk. des erbetenen Gutes: (die Hilfe oder Huld der Gottheit) anrufen. Apuleius, Metamorph. XI, 23: *praefatus deum veniam* (vom Isispriester). — Symmachus, Epist. V, 13: *praefata ope deorum;* ähnlich ebd. V, 95 und VI, 68: *praefata dei venia* in der abgeschwächten Bedeutung: mit Gottes Hilfe.

δ) *praefatio* als Abstractum: das Vortragen des Gebetes: Sulpicius Severus, Dialog. III, 2,6: *pusillum olei cum exorcismi praefatione benedixit,* der hl. Martinus segnete das bißchen Öl unter gleichzeitigem Aussprechen eines Exorzismus (entsprechend einem *praefari exorcismum,* s. oben unter β).

[1]) A. Wilmart, Une exposition de la messe ambrosienne (Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 2 [1922] 47—67) S. 55.

[2]) E. Norden, Agnostos theos, Leipzig 1913.

[3]) Vgl. dazu Dölger, Sol Salutis[2] 291 Anm. 1.

ε) *praefatio* als Concretum: der Lobpreis. Sueton, Claudius 25: *Cum regibus foedus in foro icit porca caesa ac vetere fetialium praefatione adhibita*, hier geradezu das Gebet, mit dem man das Opfer begleitet. — Dieses *praefatio* kann allgemein mit *sollemne carmen precationis* gleichgesetzt werden, wie dies Dölger für Livius 39,15 vorgeschlagen hat.

2) insofern ein Wortlaut jemandem vorgesagt wird. Vgl. die Texte aus Georges oben 84. In der Stelle Livius 5,41,3, der einzigen für sakrales *praefari* in diesem Sinn angeführten, wird das *praefante* textkritisch angefochten zugunsten von *praeeunte*, dem gewöhnlichen Ausdruck für das absatzweise Vorsprechen einer nachzusprechenden Formel; es handelt sich um die Todesweihe der Senatoren, die sich beim Galliereinfall für das Vaterland geweiht hätten *Pontifice Maximo praefante carmen*[1]).

Zusammenfassend kann festgestellt werden: Es ist vielleicht zweifelhaft, ob die bisher fast ausschließlich anerkannte Bedeutung von *praefatio* = Vorformel in der antiken Sakralsprache überhaupt nachzuweisen ist; dagegen muß der Gebrauch des Wortes im Sinne eines feierlichen Gebetes, das vor der Umgebung preisend an die Gottheit gerichtet wird, geradezu als der gewöhnliche angesehen werden.

In dieser Bedeutung bot sich also das Wort für den christlichen Sprachgebrauch in erster Linie dar. Und mit diesem Sinn fügt es sich ohneweiters in den Zusammenhang, wo wir ihm in der römischen Liturgie begegnen. Mit dem *Vere dignum* bzw. dem vorausgehenden Dialog, beginnt die *praefatio*, d. i. das liturgische Gebet schlechthin, das Gebet, das unser Opfer umrahmt, die alte Eucharistia, die mit dem Amen vor dem *Pater noster* schließt. Darum stellt das römische Meßbuch des 8. Jahrhunderts in den einzelnen Formularen auch die wechselnden Abschnitte im weiteren Verlauf des Eucharistiegebetes unter die Überschrift *praefatio*, auch wo kein eigenes *Vere dignum* vorausgeht.

Nur in der römischen Taufliturgie liegt eine zweite Bedeutung vor, die von Vorsprechen, in den Ausdrücken *praefatio symboli* und *praefatio orationis dominicae*[2]). Es dürfte kein bloß zufälliges Zusammentreffen sein, daß das Wort in diesem abstrakten Sinn des

---

[1]) Vgl. die Erörterung der Stelle bei Batiffol, Leçons[7] 192, mit der zutreffenden Bemerkung, *praefari* sei gebraucht worden *de qui prononçait les formules consacrées par le rituel*. Merkwürdigerweise findet er doch den buchstäblichen Sinn von *praefatio* nur in der Bedeutung *introduction*, die er auch in den christlichen Liturgien voraussetzt. Für mich war die Bemerkung Batiffols der erste Anstoß zu vorliegender Untersuchung.

[2]) Vgl. in der Schlußansprache innerhalb des ersteren Ritus noch die Wendung: *Ergo, dilectissimi, praefatum symbolum fidei catholicae in praesenti cognovistis*. Wilson 56.

Vorsagens gerade für jene Texte vorbehalten wird, die zusammen mit der eucharistischen *praefatio* im Mittelpunkt des religiösen Lebens der Kirche stehen[1]).

Dagegen setzt der Sprachgebrauch der gallischen Liturgien die Linie fort, die mit *praefatio* = πρόρρησις beginnt und die bei Cyprian schon eine gewisse Milderung erfahren hat: seine *praefatio* hat weniger den Sinn der abwehrenden Warnung als den der vorbereitenden Einstimmung, eine positive Fassung des Begriffes, die in den gallischen Liturgien zu dem einer feierlichen Gebetseinladung mit Ankündigung der Festgedanken weitergebildet, dann aber nach mehrfacher Richtung hin verflüchtigt wurde — es sei denn daß in Bezeichnungen wie *praefatio calicis consecrandi, praefatio linteaminum*[2]) derselbe antike Gebrauch von *praefatio* wieder aufgelebt wäre, den wir in der römischen Messe finden.

III. Der *canon actionis* als *praefatio*

Die neue Erkenntnis vom ursprünglichen Sinn der Bezeichnung *praefatio* stellt uns vor neue Fragen. Wenn *praefatio* im Sinn einer feierlichen Lobpreisung verstanden wurde, die vor der versammelten Gemeinde an Gott gerichtet wird, und wenn diese Benennung dem ganzen Eucharistiegebet bis zum Schluß des Kanons zukam — wie ist es zur heute in Kraft bestehenden Einschränkung des Begriffs gekommen, einer Einschränkung, die den altehrwürdigen Namen nur mehr jenem Abschnitt beläßt, den wir gemeinhin als bloße Vorstufe zum engeren Heiligtum der eucharistischen Feier zu betrachten pflegen? Und weiter, wie kommt es, daß dieser ganze heute als Kanon bezeichnete übrige Teil der alten *praefatio* durch die stille Verborgenheit seiner Gebete jenes so entschieden gegensätzliche Gepräge erhalten hat, in dem er dem vorausgehenden Präfationsgesang gegenübersteht?

Bevor wir dieser Frage nähertreten, müssen wir uns noch weiter klar zu machen suchen, was *praefatio* für den Charakter des Eucharistiegebetes besagt und welche Auffassung von dessen Anlage dabei zugrunde liegt. Diese Bezeichnung steht keineswegs vereinzelt da. Bei Besprechung der Einheit des alten Eucharistiegebetes[3]) sind uns schon verschiedene Benennungen begegnet, die

---

[1]) Man erinnert sich hier der inneren Verwandtschaft zwischen Symbolum und Eucharistiegebet, auf die zuerst F. Probst, Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte, Tübingen 1870, S. 208 f hingewiesen hat; vgl. dazu F. Kattenbusch, Das Apostolische Symbol, II, Leipzig 1900, S. 347—53.

[2]) Oben S. 73. 78.

[3]) Oben S. 81 f.

ebenso wie *praefatio* auf diesen ganzen Gebetskomplex gehen. Während ein Teil derselben wie ἀναφορά, *inlatio, immolatio, agenda, actio*[1]) aus dem Opfercharakter der Meßliturgie geschöpft sind, erscheinen andere, genau wie *praefatio,* von der Gebetsumrahmung hergenommen, innerhalb deren das Opfer vollzogen wird. Sie lauten entweder ganz allgemein: *prex, oratio,* oder sie geben dem Gebete auch schon eine bestimmte Färbung, wenn sie es als *benedictio, praedicatio canonis,* vor allem als εὐχαριστία kennzeichnen. Auch das gallikanische *contestatio* gehört hieher; freilich steht es nicht fest, ob damit jemals das ganze Eucharistiegebet bezeichnet worden ist. Eher gilt dies für das altchristliche ἐπίκλησις.

Über den Charakter der „εὐχαριστία" des 2. und 3. Jahrhunderts, die als solche das εὐχαριστήσας der evangelischen Berichte vom Letzten Abendmahl aufgreift und im *Gratias agamus* (εὐχαριστῶμεν) aller Liturgien weiterlebt, haben wir ausreichende Kunde[2]). Diese εὐχαριστία ist hier tatsächlich eine ungebrochene Linie froher Danksagung für die Huld Gottes vor allem im Werke der Erlösung, das in großen Zügen geschildert wird; sie gipfelt im Bericht von der Einsetzung des Gedächtnisopfers, klingt weiter nach den Worten der Wandlung als Darbringung der geheiligten Gaben, deren fruchtreicher Empfang erbeten wird, und schließt mit der feierlichen Doxologie. Hier entspricht tatsächlich die ganze damit benannte Gebetsfolge ihrem Namen εὐχαριστία. Es ist auch nicht weiter verwunderlich, daß das, was wir in erster Linie als Opferfeier zu betrachten gewohnt sind, nach seinem äußeren Wortkleide vor allem als Dankgebet erscheint. Denn die Stiftung Unseres Herrn ist ebensowohl *memoria passionis* wie *sacrificium* und so lag es nahe, daß seine äußere Begehung vor allem als ein treues Gedenken und damit als ein inniges Danken zu gestalten war für die Hulderweise Gottes durch Christus, damit sich so auf diesem dankbaren Empfangen der Gnade um so würdiger das Hingeben der himmlischen Opfergabe aufbauen konnte. Ja die erhabene Geistigkeit dieser Opfergabe wie der in jenen Zeiten noch viel lebendiger empfundene Gegensatz zu dem grob materiellen Opferwesen von Juden und Heiden drängte dazu, gerade diese geistige Seite der christlichen Feier, die λογικὴ λατρεία in den Vordergrund zu rücken, ein Bestreben, das bei den christlichen Apologeten besonders deutlich ist[3]).

---

[1]) Zu *actio* vgl. Dölger, Sol Salutis² 295—99.

[2]) Vgl. besonders P. Cagin, L'Eucharistia canon primitif de la Messe (Scriptorium Solesmense II/2), Paris 1912. Die als solche erst in den folgenden Jahren erwiesene Eucharistia Hippolyts von Rom hier u. a. nach den Fragmenta Veronensia; sie ist abgedruckt auch in dieser Zeitschr. 37 (1913) 330 f.

[3]) Vgl. über „das Opfer im Geiste" O. Casel, Die Liturgie als Mysterienfeier (Ecclesia Orans 9), Freiburg 1922, 107—137.

Im wesentlichen dieselbe Auffassung dürfte nun auch in den übrigen angeführten Benennungen des Eucharistiegebetes gegeben sein, nur daß darin an Stelle des rückschauenden Gedenkens und Dankens vielmehr der Lobpreis für Gottes Werke und Gottes Größe im allgemeinen bei der Namengebung bestimmend war. Immerhin kann man in diesem Unterschied der Benennung eine auch in den erhaltenen Texten feststellbare Wendung zum mehr theologisch entfaltenden neben dem bisher zunächst gepflegten biblisch erzählenden Gedankengang des Eucharistiegebetes ausgeprägt finden. Für *benedictio* und *praedicatio* haben wir den einfachsten Kommentar im *benedicere et praedicare,* das in der heutigen Marienpräfation neben dem *gratias agere* steht; es ist ein Loben und Preisen. Mehr das Anrufen des göttlichen Namens steht im Vordergrunde bei ἐπίκλησις[1]). Auch *contestatio* muß einen verwandten Sinn haben.

Cagin will *contestatio* merkwürdigerweise erklären aus dem gemeinsamen Danken *(con-testari)* von Priester und Volk, Erde und Himmel[2]). Doch führt gerade er eine Stelle aus Paulinus von Nola an, die das Wort in das richtige Licht rückt. In der Schilderung des Kirchenjahres erwähnt der Dichter die Sonntagsfeier: *omni pascha die cunctis ecclesia praedicat oris contestans Domini mortem cruce, de cruce vitam cunctorum*[3]); hier geht das *praedicat contestans* geradezu auf die Sonntagspräfation mit ihrem alten Osterthema. — Hieher gehört sodann Amos 3,13 f der Vulgata: *Audite et contestamini in domo Jacob ... quia ... visitabo,* wo *contestari* für lautes Verkünden steht[4]). *Contestatio* ist also das Verkünden der Großtaten Gottes, dasselbe wie *praedicatio.* — Im Orient findet sich dafür das genau parallele ἐξομολόγησις[5]). E. Peterson stellt ἐξομολόγησις mit Recht neben *confessio* der Augustinischen *Confessiones*[6]); noch näher liegt der

---

[1]) Vgl. darüber O. Casel im Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 3 (1923) 99—102 und die einschlägigen Rezensionen in den folgenden Jahrgängen.

[2]) Rassegna Gregoriana 5 (1906) 350 f. Er ist dabei beeinflußt von dem nicht hiehergehörigen *attestamini* bei Augustin, Serm. 227, mit dem er ein höheres Alter der Benennung glaubt feststellen zu können (ebd. 326).

[3]) Carm. 27,53—56; Hartel (CSEL 30) 264. — Mit *pascha die* ist offenbar der Sonntag gemeint; vgl. den Nachweis von H. Dumaine für die analoge Sonntagbenennung ἀναστάσιμος ἡμέρα: DAL 4,884—86.

[4]) Vgl. Thesaurus Linguae Latinae IV, 690, wo für *contestor* neben dieser noch einige weitere Stellen mit der Bedeutung *sollemniter affirmare* vermerkt werden.

[5]) Canones Basilii 97: „Wenn sie die erste ἐξομολόγησις sprechen, soll der Diakon den Sitzenden befehlen, aufzustehen." W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien, Leipzig 1900, 274. Es handelt sich um die Präfation. Vielleicht ist in dem nur arabisch erhaltenen Text mit „erste ἐξομολόγησις" der erste Teil der mit εὐχαριστία gleichzusetzenden ἐξομολόγησις gemeint. Vgl. den Gebrauch desselben Wortes für ein außereucharistisches Gebet in den Canones Hippolyti 2 (Riedel 201).

[6]) E. Peterson, Εἷς θεός (Forschungen zur Religion und Literatur des

römische Präfationsschluß: *supplici confessione dicentes: Sanctus.* Aus griechischen Liturgien darf mindestens auf den Anaphoraanfang der Markusliturgie verwiesen werden: 'Αληθῶς γὰρ ἄξιόν ἐστιν ... σοὶ εὐχαριστεῖν, σοὶ ἀνθομολογεῖσθαι[1]).

Am nächsten verwandt mit *praefatio,* ja wohl das genaue Synonymum, ist das gleichfalls für die römische Liturgie gebrauchte *praedicatio.* Es ist das rühmende Verkünden der Großtaten Gottes aus vollem Herzen, das *loqui magnalia Dei* der Apostelgeschichte (2,11), nur mit dem Unterschied, daß diese Verkündigung hier zwar vor der versammelten Gemeinde gesprochen, aber nicht an diese, sondern als Gebet aller an Gott gerichtet wird. Ein gewisser lehrhafter Zug der Liturgie, oder besser: die altchristliche Verwandtschaft zwischen Liturgie und Katechese tritt uns hier vor Augen[2]). *Praedicatio* ist für das Eucharistiegebet bezeugt in den Schriften Cyprians[3]): eine Frau hatte sich unterfangen das Opfer darzubringen, *<non> sine sacramento solitae praedicationis.* Ebenso gehört wohl hieher das schon angeführte *ecclesia praedicat ... contestans Domini mortem* des hl. Paulinus von Nola[4]). Eindeutig wird das Wort wieder auf das Eucharistiegebet bezogen, wenn der Liber Pontificalis in seiner ältesten Schicht berichtet: *Hic* (Papst Alexander) *passionem Domini miscuit in praedicatione sacerdotum, quando missae celebrantur*[5]). Noch von Gregor d. Gr. berichtet derselbe Liber Pontificalis mit dem gleichen Ausdruck: *Hic augmentavit in praedicationem canonis: diesque nostros in tua pace dispone et cetera*[6]).

A. und N. Testaments N. F. 24), Göttingen 1926, 202 f. Neben seinen weiteren Bemerkungen über ἐξομολόγησις S. 320 wären auch die Daten bei F. Probst, Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte 402—04, zu beachten.

[1]) F. Brightman, Liturgies eastern and western I, Oxford 1896, 125.

[2]) Vgl. J. A. Jungmann, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet (Liturgiegeschichtliche Forschungen 7/8), Münster 1925, 244 f; und oben S. 88, Anm. 1. — Man könnte mit E. Norden auch kurzerhand unterscheiden zwischen Prädikation im Du-Stil, wie sie im gottesdienstlichen Gebet vorliegt, und Prädikation im Er-Stil, wie sie der an das Volk gerichteten religiösen Rede, vor allem der Festrede entspricht. Der Sprachgebrauch hat in der Folge dadurch unterschieden, daß *praedicatio* = Predigt für letztere reserviert wurde, während die gottesdienstliche Lobpreisung weiterhin *praefatio* hieß.

[3]) Ep. 75,10: Übersetzung eines Schreibens Firmilians von Cäsarea; vgl. dazu Batiffol, Leçons[7] 186.

[4]) Oben S. 90.

[5]) Duchesne I, 127. — Gegen F. Cabrol, der die Nachricht auf das *Qui pridie* oder *Unde et memores* beziehen will (DAL 2, 1852) — beides Abschnitte, die die *passio Domini* von jeher enthielten — ist hier eher an neue *Vere-dignum*-Texte zu denken, die das alte Erlösungsthema variierten, vielleicht im Gegensatz zu den anwachsenden Märtyrerpräfationen. Ähnlich I. Schuster, Liber Sacramentorum II, Torino 1924, 59.

[6]) Ebd. I, 312.

In dieser letzteren Nachricht handelt es sich um die letzte namhafte Textveränderung in der Geschichte des römischen Kanons. Das Zeugnis ist bedeutsam, weil wir daraus ersehen, daß das Ganze noch immer als Lobpreisung, als Eucharistia aufgefaßt wurde. Seit dem 4. Jahrhundert waren in das alte, geradlinig verlaufene Dankgebet mehr und mehr Bittgebete, Fürbitten, hauptsächlich aus dem Kreis der ehemaligen *oratio fidelium* eingeschaltet worden — ein Zug echt menschlichen Fühlens, der sich in allen Liturgien durchgesetzt hat: man möchte die großen Anliegen, die das menschliche Herz bedrücken, möglichst nahe an das innerste Heiligtum des gnadenreichen Opfers heranbringen. Nur die Stelle, wo man diese Fürbitten in die alte Eucharistia einbettet, ist verschieden: in den syrischen Liturgien nach der Wandlung, in den ägyptischen vor derselben und zwar schon vor dem *Sanctus*, in der römischen vorher und allmählich auch nach der Wandlung. Nur die gallischen Liturgien begnügen sich weiter, sie möglichst nahe an den Beginn des Dankgebetes heranzurücken.

Man konnte nun nur fortfahren, die so vermehrte Gebetsreihe wie bisher *praedicatio* und *praefatio* zu nennen, wenn die neu eingeschalteten Bittgebetpartien in der Gesamtanlage des Opfergebetes als sekundär empfunden und im Äußern den umgebenden Gebeten angepaßt wurden. Diese Anpassung, sozusagen ein gewisser Prädikationscharakter auch der Fürbittenabschnitte der *praefatio*, liegt nach verschiedener Hinsicht in der Tat klar zutage, — auch schon darin, daß Präfation und Kanon der römischen Liturgie durchaus einheitlichen Stil aufweisen. Außerdem haben diese Einschaltungen durch längere Zeit ganz in demselben Maße an der Veränderlichkeit und Beweglichkeit der römischen Präfation selbst teilgenommen: der Wechsel sollte offenbar der religiösen Anregung der mitfeiernden Gemeinde dienen und ihren jeweiligen Bedürfnissen in lebendiger Fühlung entgegenkommen. Man nannte den Namen des Bischofs; beim *Memento* schaltete man, wenigstens in bestimmten Messen die Lesung der Diptychen ein[1]); seine Fortsetzung im *Communicantes*, das die Heiligen des Himmels mit der irdischen Opfergemeinde verbindet, erhielt nicht nur die noch heute bestehenden Einlagen an hohen Festtagen, sondern vielerorts auch die Anfügung weiterer Heiligen, die man jeweils besonders erwähnen wollte[2]);

[1]) Sichere Kunde über lautes Vorlesen der Diptychen in der römischen Liturgie haben wir wenigstens für die römische Messe auf gallischem Boden im 7./8. Jahrhundert; vgl. E. Bishop im Anhang zu R. H. Connolly, The liturgical homilies of Narsai (Texts and Studies VIII, 1), Cambridge 1909, 100; und F. Cabrol, Diptyques: DAL 4,1045—94.

[2]) Thalhofer-Eisenhofer II, 170 f.

das *Hanc igitur* war u. a. die Stelle für die besonderen Opferintentionen der verschiedenen Votivmessen[1]); eine Einschaltung im *Qui pridie* hat sich am Gründonnerstag bis heute erhalten; das *Memento* für die Verstorbenen, zu dem das *Nobis quoque peccatoribus* gehört, war in der Karolingerzeit noch als Ganzes eine Einlage, die u. a. von Sonntagsmessen ferngehalten wurde[2]); endlich konnten an bestimmten Tagen noch unmittelbar vor Schluß des Kanons Segnungen von Öl, Trauben u. dgl. vorgenommen werden[3]).

Die zum Teil schon früh einsetzende Beschränkung dieser Veränderlichkeit — es scheint vor allem Gregor d. Gr. am Werk zu sein — betraf nicht nur die Kanoneinlagen, sondern ebensowohl und vor allem die Präfation selbst. Schon im 7. Jahrhundert sind zu Rom von den früheren Hunderten von Präfationen kaum noch ein Dutzend im Gebrauch[4]). Die Gleichmäßigkeit zwischen dem

---

[1]) So nach R. Buchwalds sehr annehmbarer Theorie; vgl. A. Fortescue, The Mass 155. — Ein großer Teil der Votivmessen im dritten Buch des älteren Gelasianums weist eigene *Hanc-igitur*-Formeln auf mit Empfehlung des betreffenden Anliegens. Die Betonung besonderer Anliegen hat sich ebenso wie die Erwähnung weiterer Tagesheiligen im späteren Mittelalter wieder freie Bahn gebrochen außerhalb des Kanons, im Kommemorationswesen, in den *orationes imperatae* usw. — Die neuere Zeit weist eine dritte Welle derselben Entwicklung auf in den Gebeten, die bei besonderen Anlässen vielfach nach der Messe an den Altarstufen und zwar wieder mit dem Volke verrichtet werden. Die seit Leo XIII vorgeschriebenen Gebete für die Kirche nach den Privatmessen entsprechen dabei ebenso den Fürbitten für die Kirche im Kanon wie den *orationes communes* an bestimmten Tagen.

[2]) Batiffol, Leçons[7] 224—26. — M. Andrieu, L'insertion du Memento des morts au canon: Revue des Sciences religieuses 1 (1921) 151—54.

[3]) Aus dem Gesagten erhellt u. a. auch, daß der schon im 6. Jahrhundert gebrauchte Name *canon* nicht so sehr einen unverrückbar feststehenden Text bezeichnete, der im Gegensatz zu anderen Abschnitten der Meßfeier keinerlei Wandel vertrug, als vielmehr überhaupt eine Norm, nach der das Eucharistiegebet verlief, nach der auch etwaige Einschaltungen am bestimmten Punkt ihre Stelle finden sollten. Vgl. auch F. Cabrol, DAL 2,1847.

[4]) Man wollte wohl einen Damm aufrichten gegen ein uferloses Zerfließen des Hauptgebetes, gegen das Vordringen allzu peripherer und partikulärer Gedankenreihen, wie sie sich in gallischen Formularen mit ihren biographischen Exkursen an Märtyrerfesten allzu deutlich zeigen. Über einzelne Erscheinungen derart auch schon im römischen Leonianum vgl. die Bemerkungen von Duchesne, Origines[5] 149—51. Vgl. oben S. 91 Anm. 5. — Der Inhalt der alten Eucharistia mit dem Erlösungsthema blieb in dieser etwas radikalen Reform insofern erhalten, als die Festtagspräfationen zusammengenommen doch wieder den alten Gesamtstoff ergeben. — Die Geschichte der Sonntagspräfation wäre eine eigene Untersuchung wert. Die *praefatio communis* ist bekanntlich noch in später Zeit

alten Grundstock des Eucharistiegebetes und den jüngeren Bittgebetpartien ist also auch damit nicht berührt. Das Ganze blieb wie früher der einheitliche Gebetskomplex, die *praedicatio canonis,* der *canon actionis,* die *praefatio.* Auf diesem Hintergrunde muß die Frage geprüft werden, wann und auf welche Weise das Stillbeten des Kanons in Übung gekommen ist.

---

nicht als eigentliche Präfation, sondern mehr als Präfationsschema betrachtet worden. Eine gewisse Wiederentfaltung des alten Eucharistiegebetes zu größerem Reichtum kündigt sich indes in unseren Tagen in den neuen Präfationen an.

(Schluß folgt.)

Kleinere Beiträge

Handschriftenfunde aus der Frühscholastik

Von Prof. Dr. Artur Landgraf-Bamberg

Das Interesse der berufensten Forscher auf dem Gebiete der Literaturgeschichte des Mittelalters hat sich in den letzten Jahren mit Vorliebe der Hoch- und Spätscholastik oder den Problemen zugewandt, die mit dem Eindringen des Aristotelismus im Zusammenhang stehen. So schenkte uns Kardinal Ehrle sein für die Erkenntnis der Spätscholastik grundlegendes, eine seltene Fülle neuer Erkenntnisse gewährendes Werk über den Sentenzenkommentar Peters von Candia[1]. J. Koch[2] erschloß und löste fast alle literärhistorischen Probleme, die sich um Durandus de S. Porciano und sein Werk geschürzt hatten. Pelster gab Aufschlüsse aus der Periode der Hoch- und Spätscholastik in England[3]. Die Vertreter der scholastischen Literaturgeschichte auf dem Historikerkongreß in Oslo, Grabmann, Birkenmajer und Michalski lasen über Fragen der Aristotelesrezeption.

Dennoch liegt die Zeit noch ferne, in der uns die Literatur der Frühscholastik, deren Erkenntnis heute noch eine sehr dürftige ist, restlos erschlossen sein wird. Noch immer stößt man, sobald man an die Untersuchung anonymer Handschriften herantritt, Schritt für Schritt auf unbekanntes Material, dem nicht nur aus paläographischen Rücksichten, sondern vor allem auch auf Grund des behandelten Quästionenkomplexes und der in Anwendung kommenden Methode ein Platz in der Frühscholastik zuzuweisen ist.

---

[1] Franz Kardinal Ehrle, Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexanders V. Ein Beitrag zur Scheidung der Schulen in der Scholastik des vierzehnten Jahrhunderts und zur Geschichte des Wegestreites. [Franziskanische Studien, Beiheft 9] Münster i. W. 1925.

[2] Durandus de S. Porciano O. P. Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts. Erster Teil: Literaturgeschichtliche Grundlagen [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XXVI] Münster i. W. 1927.

[3] Z. B. Richard von Knapwell O. P. Seine Quaestiones disputatae und sein Quodlibet. Zeitschrift für kath. Theologie 52 (1928) 473.

Dies nimmt nicht wunder, wenn man bedenkt, daß eine ganze Reihe von Autoren jener Frühzeit dem Namen nach bekannt ist, deren Werke bis heute noch nicht identifiziert werden konnten.

I. So begegnen einem in der Summe des Gaufridus von Poitiers[1]) Namen wie Magister Gerardus, Petrus Brito, Bertrandus, magister scholarum Andegavensis, die sicher nicht Erwähnung fänden, wenn sie nicht hervorragenden Denkern jener Zeit eigen wären. Ihre Werke konnten bis heute noch nicht identifiziert werden. Da aber jede Handhabe für ihre Auffindung in der anonymen Literatur von Wert ist, gebe ich die von mir ausgehobenen Zitate.

Der Magister Gerardus ist zehnmal genannt:

1. *„Concedebat Prepositinus, quod ista IIII*[or] [nämlich *affectiones: timor, cupiditas, letitia, tristitia*] *sunt voluntas sicut videtur velle Augustinus. Magister Guirardus, quod duo tantum illorum, alia duo non“*[2]).

2. *„Sed secundum hoc [si aliud vitium erat oppositum virtuti gratuite et aliud virtuti informi] sequitur, quod virtus et vitium non sunt contraria mediata, et ita redit primum inconveniens, quod qui habet unum vitium, habet omnia vitia. Propter quod dicit magister Geraldus, quod idem est vitium quod macula, et inquantum est macula permanet adveniente virtute informi, sed inquantum privat virtutem, non permanet. Accidentale enim est ei opponi virtuti vel privare virtutem“*[3]).

3. *„Sed eodem modo videtur, quod sapientia informat virtutes, quia sapientia est sapore condita scientia. Hoc solvit Ger[al]dus dicens: sapientia sine intellectu modica est, intellectus sine sapientia nullus“*[4]).

4. *„Ad hoc dicit magister G[eraldus], quod omnis homo aut habet caritatem, qua diligit Deum, vel odio habet Deum. Odire enim Deum est precepta eius contempuere. Unde: si quis diligit me, sermonem meum servabit. Et homo, qui perdit caritatem, incurrit oppositum vitium. Sic dicit de fide, quod si quis perdat informatam fidem per fornicationem, non incurrit vitium infidelitatis, sed habet fidem informem, que est opposita infidelitati sicut ipsa fides formata“*[5]).

5. Zur Frage: *„utrum possum repetere mea sub iudice, si videam fratrem meum scandalizari“* erscheint die Äußerung: *„Magister Gerardus dicebat* [fol. 62v] *quod nec perfecto nec imperfecto licet cum scandalo, ubi necessitas non urgeat“*[6]).

6. *„Contra: Ponatur, quod non sint in ecclesia nisi VII sanctorum. Possibile omnes istos occidere, ita quod nullus alius statim efficiatur sanctus. Sed si hoc est, statim ecclesia desinet esse. Ergo possibile est ecclesiam desinere esse. Hac ratione dicebat magister Girardus, quod ecclesia poterat desinere esse“*[7]).

7. In der Frage: *„utrum maius sit diligere amicum quam inimicum“: „Magister Gerardus dicit contrarium hac ratione: Ille motus in amicum multo ⟨et⟩ intensior est quam motus in inimicum. Aut est formatus secundum se totum*

---

[1]) Ich habe eingesehen Cod. A. 1036 der Biblioteca Comunale del Archiginnasio von Bologna, der zwar einige Anforderungen an die Augen stellt, aber einen äußerst zuverlässigen Text enthalten dürfte; ferner Cod. lat. 15747 der Nationalbibliothek in Paris und Cod. lat. 220 der Stadtbibliothek in Brügge. Die Hs der Nationalbibliothek ist unvollständig, bringt aber an manchen Stellen Erweiterungen gegenüber der Hs von Brügge.

[2]) Brügge, Cod. lat. 220 fol. 30.

[3]) Paris, Nationalbibliothek, Cod. lat. 15747 fol. 44.

[4]) Ebenda, fol. 45.

[5]) Ebenda, fol. 48.

[6]) Brügge, Cod. 220 fol. 62.

[7]) Ebenda, fol. 74.

aut non. Si non: ergo aliea pars non est informata. Ergo non est meritoria illa. Si secundum se totum, uterque motus non habet bonitatem nisi caritate, et eadem caritas est utriusque, et unus maior quam alius. Ergo iste, qui est [in amicum], maior est; et ita melior est motus in amicum quam in inimicum, quod ipse concedebat dicens: naturalis dilectio suffraganea est caritati. Unde non est motus caritatis unus bonus propter naturalem dilectionem"[1]).

8. „*Et tamen, sicut dicit G[eraldus], maius gaudium est de illo, qui semper vixit in innocentia baptismali, si maiorem habet caritatem, quam de converso, qui minorem habet*"[2]).

9. In der Frage: „*utrum Christus secundum quod homo sit persona*": „*Magister Girardus dicebat, quod hoc nomen persona quandoque significabat per essentiam, et sic solvebat auctoritates Augustini, quandoque personalem proprietatem, ut pater est alius in persona quam filius, id est in personali proprietate, quandoque ypostasim. Sed eadem remanebat obiectio de ypostasi. Unde tandem dicebat, quod hoc nomen persona significabat distinctionem vel substantiam cum distinctione*"[3]).

10. „*G[eraldus] hoc concedit, ut scilicet preterea Dominus, sicuti pro peccato mortali promittit eternam, ita et temporalem [penam]. Hoc in multis locis dicitur, ut: si hoc feceritis, gladio et peste moriemini. Ergo eadem ratione, qua meretur eternam, meretur temporalem. Sed si hoc est, bene potest dici, quod dimittitur eterna per gratiam et remanet temporalis, quam meruerat qualitatem*"[4]).

Wer nun dieser magister Gerardus sei und vor allem wo sich das hier zitierte Werk finde, gelang mir bisher nicht festzustellen, obwohl ich eine sehr große Anzahl Handschriften, vor allem in den Pariser Bibliotheken, daraufhin durchsah. Wohl bringt der zweite Band des Ms. Nr. 434 der Bibliothek von Douai zweimal Quästionen eines magister Guiardus. Doch handeln dieselben nach den Angaben des Katalogs lediglich von der läßlichen Sünde und dürften so für eine Identifizierung kaum eine Handhabe bieten. A. Pelzer[5]) weist im Cod. Vatic. lat. 1086 zwei Zitate des Magisters Gerardus de S. Victore nach, der aber für uns nicht in Betracht kommt. Am ehesten könnte man an Gerardus de Brusella denken, von dem die zweiten Quästionen des Cod. 353 der Erlangener Universitätsbibliothek in der Frage ‚*quid sit liberum arbitrium*' berichten: „*Alii dicebant, ut magister Gerardus de Brusella felicis memorie: erat quedam potentia per se regitiva et ordinativa aliarum potentiarum, cui tamquam magistre aliarum iudicium relinquitur, quia ibi adest voluntas que accusat, conscientia testis, reus pravus motus, assessores bona voluntas et ratio, supremus iudex liberum arbitrium reum tradit tortoribus*"[6]).

Wenn auch die Texte, die Gaufridus bringt, durchwegs theologische Fragen betreffen, derjenige der Erlanger Handschrift mehr die Philosophie berührt, — er könnte aber auch einem Kommentar zum zweiten Sentenzenbuch entnommen sein —, so ist doch die Wahrscheinlichkeit, die für eine

---

[1]) Ebenda, fol. 79v.

[2]) Paris, Cod. lat. 15747 fol. 94. — Wo ich in den Anmerkungen oder im Text eine Hs lediglich als Cod. lat. bezeichne, handelt es sich um ein Manuskript der Nationalbibliothek in Paris.

[3]) Brügge, Cod. 220 fol. 106.

[4]) Ebenda, fol. 114.

[5]) Prosper de Reggio Emilia des Ermites de Saint-Augustin et le manuscrit latin 1086 de la Bibliothèque Vaticane. Revue Néo-Scolastique de Philosophie. Louvain (1928) 316.

[6]) Fol. 95v.

Identität der Träger des Namens Gerardus spricht, eine nicht geringe, wenn man bedenkt, daß sowohl Gaufridus als auch die Erlangener zweiten Quästionen der engeren Schule Stephan Langtons angehören und ihr Verfasser darum unzweifelhaft mit dem gleichen Gelehrtenkreis zu tun hatte.

II. Der Name des Bertrandus ist in folgendem Zusammenhang genannt:

1. *„Magistro Bertrando visum est, quod de iustitia Dei non debetur ei [peccanti mortaliter] tanta pena, demonstrata pena condigna. Quia si debetur ei tanta pena, a Deo debetur ei. Et ita Deus debet aliquam penam, quam nullo modo potest infligere, nisi ille rediret ad statum merendi. Et ita nulli prescito debetur pena nisi illa, que est prescita ab eterno“*[1]).

2. *„Dicit Jeronymus in epistola ad Damasum papam, qui bonis parentum et opibus sustentari possent, si quod pauperum est, recipiunt, sacrilegium profecto incurrunt et committunt et per abusionem talium iudicium sibi manducant et bibunt. Ergo videtur, quod clerici non possunt habere bona ecclesiastica, quia bona ecclesiastica pauperum sunt. . . . Magister Bertrandus facit vim in hoc, quod dicit quod pauperum est. Dicit enim Jeronymus in hac auctoritate illud esse pauperum, quod proprio deputatum est ad usus pauperum, ut sunt illa, que quandoque significat ecclesia ad dandum pauperibus, sicut patet in abbatiis de illis, que pertinent ad elemosinam. Et de talibus intelligit Jeronymus, non de bonis ecclesiasticis“*[2]).

Das Chartularium Universitatis Parisiensis[3]) nennt einen Bertrandus, der identisch ist mit Bernardus Chabert, dem Nachfolger des Petrus von Poitiers als Kanzler. Dieser könnte vielleicht als Verfasser des Werkes in Betracht kommen, dem diese Stelle entnommen ist.

III. Noch schwieriger ist es, das Dunkel um den rätselhaften ‚magister scholarum Andegavensis‘ aufzuhellen, den folgender Text nennt: *„Solutio: Dicimus, quod argumentatio non valet: offendi: ergo teneor placare. Deberet enim sic dicere: offendi et tenebar non offendere. Quod falsum est in venialibus. Non enim prohibuit Dominus, ne eum sic offenderem. Et ideo non teneor non offendere. Magistri scolarum Andegavensis sunt hec verba“*[4]). Aus diesem Text, der unzweifelhaft theologischer und nicht kanonistischer Art ist, folgt nicht, daß eine theologische Schule bereits zu Beginn des 13. Jahrhunderts in Angers blühte. Als magister Andegavensis konnte auch ein Lehrer bezeichnet werden, der sonst irgendwie, z. B. durch seine Herkunft, mit Angers verknüpft war[5]). Übrigens ist in dem Schreiben des apostolischen Legaten und Bischofs von Tuskulum, Odo, vom Jahre 1248, in dem der Talmud verurteilt wird, neben *frater Guillermus de Meliton, frater Johannes Pungensasinum* und *frater Albertus Theutonicus*, die als *magistri theologie* genannt werden, ein *„magister scolarium Andegavens.“* unter den *alii boni viri* erwähnt, die als Consultoren gehört worden waren[6]).

IV. Der ebenfalls von Gaufrid von Poitiers erwähnte Petrus Brito ist unzweifelhaft ein Kanonist[7]). Vielleicht ist er identisch mit dem

---

[1]) Cod. lat. 15747 fol. 43. [2]) Brügge, Cod. 220 fol. 71.

[3]) H. Denifle-Ae. Chatelain, Chartularium Universitatis Parisiensis I. Paris (1889), 61 und 66. [4]) Brügge, Cod. 220 fol. 115v.

[5]) Zur Schulgeschichte von Angers vergleiche man H. Denifle, Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400. Berlin (1885) 270 ff.

[6]) H. Denifle-Ae. Chatelain, Chartularium I 210.

[7]) Brügge, Cod. 220 fol. 121: *„Quid sit notorium, magistri nostri non diffiniunt. Magister Petrus Brito dicebat, quod IIIIor exiguntur ad hoc, quod aliquid sit notorium: ut sit notum toti vicinie vel maiori parti . . .“*

in Glossen zu Handschriften der Compilatio prima unter der Sigle p. zitierten Kanonisten, auf den u. a. F. von Schulte in der Geschichte der Quellen und Literatur des kanonischen Rechts aufmerksam macht[1]).

V. Bisher hatten wir es mit Autoren zu tun, von denen uns nichts als der Name erhalten ist. Anders ist es bei Peter von Corbeil, für den die historischen Quellen reichlicheren Aufschluß geben schon allein deshalb, weil er als Erzbischof von Sens Metropolit von Paris wurde. Sein Paulinenkommentar ist von Hugo von S. Cher und von Stephan Langton erwähnt[2]). Auch bei Gaufrid von Poitiers stellte ich daraus ein Zitat fest:

„Item super hunc locum ad Romanos ‚qui est forma futuri': Ex tunc decrevit Deus in occulto suo, quod per unum Christum repararetur, quod per unum Adam perierat. Aut hoc verbum ‚decrevit' intelligitur hic cum necessitate aut sine necessitate. Si non: ergo tunc decrevit, immo ab eterno. Si cum necessitate. ergo necessarium fuit tunc decrevisse; ergo necessarium fuit Christum pati. Quod concedit Corbulensis Dominus hominem non salvari, nisi homo Deus fieret. Sed contra eum est Augustinus super epistolam ad Romanos: fuit alius modus salvandi Deo possibilis, sed nullus mee (?) misericordie convenientior. Ergo alio modo potuit salvare Deus genus humanum"[3]).

Fraglich bleibt bei der bisherigen Kenntnis von bloßen Bruchstücken seines Paulinenkommentars, ob folgende Zitate diesem oder einem Sentenzenkommentar bzw. Quästionen des Petrus von Corbeil entnommen sind:

„Item solet dici, quod iste non meruit suffragia ecclesie, sed meruit, ut ei prodessent. Eadem ratione Abraham non meruit salvari, sed meruit salvari, ut genus humanum redimeretur. Dicit Senonensis satis probabiliter, quod meruit ut fierent suffragia, sed non meruit, ut prodessent, si fierent"[4]).

Das Gleiche gilt von folgendem Verweis, dessen Mitteilung ich dem Entgegenkommen G. Lacombes verdanke: *„Item: An dilexit angelus Deum super omnia. P. de Corbeil dicit non. Non potuit angelus simul creari et labi; sic nec hoc: simul iustificari et labi; culpa precedit penam"*[5]).

Vielleicht aber zielt auf die Erklärung zum 7. Kapitel des Römerbriefes der Verweis, der sich im Sentenzenkommentar Hugos a S. Charo findet:

„Ad secundum dicit dominus Senonensis, quod duplex est voluntas, absoluta et conditionalis. Voluntate absoluta vult [timor servilis] non peccare, voluntate conditionali vult peccare, scilicet, si non sequeretur pena. Unde dicebat, quod hec ultima voluntas potius debet dici velleitas a vellem quam voluntas a volo"[6]).

Das Manuskript Nr. 263 der Arsenalbibliothek in Paris weist wohl als Incipit auf: *„Incipiunt questiones scolares magistri Petri Senonensis archiepiscopi"*[7]). Allein der Inhalt der Handschrift entspricht der Summe des Petrus Cantor, wie bereits Hauréau erwiesen hat und ein Vergleich mit derselben aufs klarste ergibt.

Zitate solcher Art, wie die eben gebrachten, können nur, wenn sie mehrere sind, eine Handhabe für die Identifikation eines Werkes geben. Treten sie nur einzeln auf, dann sind sie nur mit größter Vorsicht zu ver-

[1]) I Stuttgart (1875) 152 f. Vielleicht kommt hiefür auch der im obigen Schreiben Odos erwähnte *„magister decretorum"* Petrus in Betracht.

[2]) H. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Iustitia Dei (Rom 1,17) und Iustificatio. Mainz (1905) 90. 102. 103.

[3]) Brügge, Cod. 220 fol. 99. [4]) Ebenda, fol. 100v.

[5]) British Museum, Cod. Harley 658 fol. 81.

[6]) Cod. Vatic. lat. 1098 fol. 118v. [7]) Fol. 13.

werten, da Fälle falscher Zuweisungen ebensowenig selten sind wie irrtümliche Rubriken. So finden wir z. B. in der der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts angehörenden Quästionensammlung des Ms. Royal 9 E XIV (fol. 75 ff) des British Museums[1]) einmal: *„Hugo de Sancto Victore in Sententiis"*[2]), während die Forschung sich heutzutage darüber einig ist, daß Hugo als Verfasser der Summa Sententiarum nicht in Betracht kommen kann. Die falsche Zuteilung der Summa Sententiarum möchte auf den ersten Anblick merkwürdig erscheinen. Doch teilt sie dieses Schicksal gerade mit einem der häufigst zitierten Werke der Frühscholastik, dem Traktat De vera et falsa poenitentia, der stets dem hl. Augustinus zugeschrieben wird. Es wurden eben Werke, die viel Beweismaterial lieferten, gerne mit der Autorität berühmter Lehrer geschmückt. Zu diesen vielbenützten Schriften gehörte aber eben die Summa Sententiarum. Es werden sogar schon im 12. Jahrhundert einzelne Teile daraus getrennt abgeschrieben, wie man aus dem Cod. Ny kgl. 2878 4° (fol. 4–9) der Kgl. Bibliothek von Kopenhagen und dem Cod. Can. 10 (fol. 49v—53v) der staatlichen Bibliothek in Bamberg ersehen kann. Cod. lat. 14869 der Nationalbibliothek in Paris bringt eine Bearbeitung der Summa, die nach der Anfangsrubrik[3]) *De sacramento penitentie* handelt. Der Beginn *„Sacramentum penitentie redeuntibus ad Deum semper est necessarium"* und die ersten Sätze decken sich hier wörtlich mit tract. 6 c. 10. Bald aber sind dann fremde Bestandteile eingefügt, die abgelöst werden durch die Kapitel 10–13 der Summa. Dann setzen Zusätze kanonistischer Art ein, die Blatt 88v–94v ausfüllen.

Einen weiteren Beleg für die Unzuverlässigkeit einzeln auftretender Zitate auch am Beginn der Hochscholastik findet sich in dem Paulinenkommentar des Guerricus de S. Quintino und dem mit ihm sich in der gleichen Handschrift Cod. lat. 15603 befindlichen Bruchstück eines anonymen Kommentars zu den Briefen Pauli. Zu Röm 8,15 liest man bei Guerricus: *„Abba secundum Remigium syrum est, secundum Aymonem hebreum"*[4]), im Anonymus[5]): *„Secundo hic probat, quia liberati per ipsum tam iudei quam gentes vocant ipsum patrem, ibi: ‚in quo abba': Secundum Remigium sirum est, secundum Aimonem ebreum"*. Damit schien endlich eine Handhabe dafür gegeben, festzustellen, ob der mit *„Ab Achaia regione grecorum scripsit Apostolus Paulus Romanis"* beginnende Kommentar dem Haimo oder dem Remigius von Auxerre zuzuteilen sei. Cod. Bibl. 89 der staatl. Bibliothek in Bamberg, der diesen Kommentar enthält, macht aber diese Hoffnung zunichte, da der entsprechende Text hier lautet: *„Abba etenim* [fol. 101] *syrum est sive hebreum, Pater vero grecum seu latinum"*[6]).

Bei solchen unbekannten Werken, deren Spuren nach und nach verstreut zutage treten, darf man keineswegs immer nur an eine Summe oder einen Sentenzenkommentar denken, wenn auch die Kenntnis der Summenliteratur der Frühscholastik noch eine reichlich unvollkommene ist und man selbst bei Autoren, deren Bedeutung längst erfaßt ist, noch manche Überraschung zu gewärtigen hat.

---

[1]) Ich verdanke die Kenntnis desselben G. Lacombe, der mir in liebenswürdigster Weise seine Abschrift zur Verfügung stellte.

[2]) Fol. 92. [3]) Fol. 86. [4]) Fol. 49v. [5]) Fol. 3. [6]) Fol. 100v.

VI. Dies läßt sich besonders deutlich am literarischen Nachlaß des heute im Mittelpunkt des Forscherinteresses stehenden Kardinals Stephan Langton ersehen. Vor einem Jahre noch waren nur drei scholastische Werke von ihm bekannt: die Bamberger Summe und die zwei Quästionensammlungen, deren Typen sich im Cod. lat. 14556 und im Cod. lat. 16385 befinden, für die beide ich, trotz ihrer wesentlichen Verschiedenheit, die Autorschaft Langtons sicherstellen konnte[1]). Mittlerweile konnte F. M. Powicke[2]) im Ms. 57 des S. John's College von Cambridge einen dritten Typ von Quästionen nachweisen, die laut Incipit Langton angehören. Damit waren die Möglichkeiten, die die Kataloge auf Grund der Incipitverweise gewähren, erschöpft.

Ein glücklicher Fund gab mir nun die Gelegenheit, noch einen vierten Typ festzustellen. Er ist im Ms. Nr. 430 der Bibliothek von Chartres gegeben, dessen Inhalt eine spätere Notiz auf Blatt 3 als *„Ad IV Sententiarum libros questiones autoris anonymi seu Theologia"* vermerkt. Da mich einige Fragen darin sehr stark an Langton erinnerten, zog ich Cod. lat. 14556 zu einem Vergleich heran und konnte alsbald an verschiedenen Punkten wörtliche Übereinstimmung antreffen.

Diese für die Lösung der Langtonfrage hochbedeutsame Handschrift besteht aus zwei scharf geschiedenen Teilen, dürfte sogar nichts anderes als die Vereinigung zweier früher getrennt bestehender Manuskripte sein, deren eines in einer, deren anderes in zwei Kolumnen geschrieben ist. Der zweite Teil bringt teilweise Fragen des ersten wieder, enthält aber auch Quästionen, die mir vorläufig aus keiner anderen Handschrift bekannt sind. Auch die Reihenfolge der Quästionen ist eine verschiedene. Da ich bei meinem Aufenthalt in Paris in erster Linie problemhistorische Forschungen zu betreiben hatte und so nicht die Möglichkeit zu einer eingehenden Durcharbeit dieser Handschrift, vom literärgeschichtlichen Standpunkt aus, besaß, da auf der anderen Seite G. Lacombe mit beispielgebender Geduld bereits ein gewaltiges Material zur Langtonfrage gesammelt hat, entschloß ich mich, mit ihm gemeinsam über das Problem der Langtonschen Quästionen zu berichten.

In die Schule Langtons scheinen auch die zwanzig Quästionen des Cod. lat. 353 (fol. 57—64v) der Erlangener Universitätsbibliothek zu gehören[3]). Der ganze Charakter stellt sie in die Nähe auch des Gaufridus von Poitiers, während umgekehrt die Summa Aurea des Wilhelm von Auxerre als nichts anderes, denn als Schlußstein der von Langton inaugurierten Quästionenliteratur anzusprechen ist und bei weitem nicht die Originalität besitzt, die man ihr, solange man mit der zeitgenössischen ungedruckten Literatur nicht vertraut ist, zuerkennen möchte. Diese zwanzig Quästionen fand ich nunmehr als einheitlichen Komplex auch im Cod. lat. 14526 (fol. 147—160v). Es genüge hier das Quästionenverzeichnis zu geben[4]):

---

[1]) Echtheitsfragen bei Stephan von Langton. Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft. Fulda (1927) 304 ff.

[2]) Stephen Langton. Oxford (1928) 180.

[3]) Man vgl. A. Landgraf, Beobachtungen zur Einflußsphäre Wilhelms von Auxerre. Zeitschrift für kath. Theologie 52 (1928) 62 ff.

[4]) Ich zitiere nach Cod. lat. 14526.

1. *Bonum V modis accipitur. Dicitur enim bonum essentia et bonum participatione. Et hoc IIII^{or} modis* [fol. 147—147^{v}].

2. *Hodierna die quesitum est, quid sit virtus, et utrum omnis virtus sit gratuita, et de oppositione virtutis ad vitium.* [fol. 147^{v}].

3. *Hodie quesitum est, utrum quantulacumque karitas sufficiat ad resistendum quantecumque temptationi. Cum sint due opiniones, una dicit quod sic, altera dicit quod non est. Sed hodie sustinuimus primam.* [fol. 148].

4. *Hodierna die contra illam partem, que dicit quod non quantulacumque karitate sufficit homo resistere quantecumque temptationi, disputatum est.* [fol. 148^{v}—149].

5. *Hodierna disputatione quesitum est de corruptione naturalium, quomodo corrumpantur per peccatum.* [fol. 149—149^{v}].

6. *Hodierna disputatione quesitum est de donis Spiritus Sancti, quid sint, utrum sint virtutes necne, et quomodo distingantur.* [fol. 149^{v}—150^{v}].

7. *Hodierna disputatione quesitum est, utrum potentia credendi vel diligendi vel meritorie aliquid operandi sit naturalis vel gratuita.* [fol. 150^{v}—151].

8. *Hec auctoritas: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram VI modis intelligitur.* [fol. 151—152].

9. *Hodie quesitum est, utrum illa sola dicantur possibilia, que secundum causas dicuntur inferiores possibilia, an etiam illa, que secundum superiores causas.* [fol. 152—153].

10. *Sciendum est, quod sex vel V sunt species timoris. Est enim timor naturalis, quem etiam habuit Christus.* [fol. 153—154].

11. *Hodie quesitum est de initiali et filiali timore. Notandum ergo, quod hoc adiectivum initialis significat speciem timoris.* [fol. 154—154^{v}].

12. *Hodie quesitum est de descriptione actualis peccati et de eius origine.* [fol. 154^{v}—155].

13. *In hac questione IIII^{or} quesita sunt. utrum caritas sit in precepto et utrum motus eius, et utrum modus operis, et utrum omnia, ad que tenemur, teneamur ex caritate facere.* [fol. 155^{v}—156].

14. *In hac questione IIII^{or} quesita sunt: de descriptione karitatis, de intellectu illius mandati: diliges Dominum Deum etc., tertio de duobus mandatis caritatis, quarto de substantia caritatis.* [fol. 156^{v}—157].

15. *In hac questione IIII^{or} articuli propositi sunt: utrum eodem motu diligatur Deus et proximus, et utrum intensiori motu diligatur Deus quam proximus, et utrum creatura equaliter possit diligi creatori, et utrum dilectio Dei sit causa dilectionis proximi.* [fol. 157—157^{v}].

16. *Hodie quesitum est de ordine caritatis in via. Et IIII^{or} articuli prepositi sunt: scilicet [utrum] ordo observandus sit in caritate circa proximum, secundo de dilectione parentum et filiorum, tertio de dilectione bonorum extraneorum et malorum propinquorum, quarto de dilectione inimicorum.* [fol. 157^{v}—158].

17. *Nunc queritur de ordine caritatis in patria. Et primo, utrum ordo caritatis in patria servabitur; secundo, utrum idem ordo qui in via; tertio, utrum par gaudium erit omnium sanctorum; quarto, utrum par cognitio.* [fol. 158—158^{v}].

18. *In hac questione IIII^{or} quesita sunt: utrum quis teneatur esse perfectus; secundo, utrum perfectus magis teneatur diligere quam imperfectus; tertio, utrum perfectus magis diligat proximum quam imperfectus Deum; quarto, utrum quis teneatur ad aliquem gradum caritatis.* [fol. 158^{v}—159].

19. *Hodie quesitum est de illa parabola Luce: Duo debitores erant cuidam feneratori etc. et sunt propositi IIII^{or} articuli: utrum scilicet ille teneatur magis diligere et magis diligit, cui plus dimittitur, et minus, cui minus dimittitur; secundo, utrum, cui plus committitur, plus teneatur diligere et plus diligat; tertio, utrum caritas deleat peccata; quarto, de adaptatione parabole.* [fol. 159—160].

20. *Hodie quesitum est, utrum caritas possit minui, cum constet, quod potest decrescere.* [fol. 160—160^{v}].

Bemerkenswert ist, daß den ersten Teil dieser gleichen Handschrift die Summe des Magisters Martinus bildet, die in Cod. lat. 14556 zusammen mit Quästionen Langtons auftritt. Außerdem finden sich im Cod.

lat. 14526 zwei vereinzelte Quästionen. Auf fol. 141v: *„In relaxationibus, quas faciunt episcopi quinque attenduntur."* Daran anschließend die zweite auf fol. 142: *„Quatuor sunt nomina apud grecos, scilicet usia, usiosis, ypostasis, prosopon, quibus equipollent et per ordinem respondent alia IIIIor apud latinos, scilicet essentia, subsistentia, substantia, persona".*

Dieses Incipit gehört einer Quästio Langtons an, die sich im Cod. Vatic. lat. 4297 fol. 31 und was nicht ohne Bedeutung ist, auch im Cod. 353 (fol. 100v) der Universitätsbibliothek Erlangen findet. Ob auch die erste Frage Langtonsches Eigentum ist, kann ich wegen Fehlens des Beweismaterials augenblicklich nicht feststellen.

Auch die Identifizierung des Paulinenkommentars des großen Kardinals von Kanterbury ist nunmehr geglückt. Bisher waren nur die drei Verweise darauf bekannt gewesen, die ich in seinen Quästionen gefunden hatte[1]) und die mir neben anderem als Beweis dienten für die Zuweisung des Cod. Vatic. lat. 4297 an Langton. Außerdem begegnete mir im Paulinenkommentar des Guerricus de S. Quintino folgender Text zu Röm 8,29: *„Item glossa: IIIIor sunt his memorata: predestinatio, vocatio, iustitia, magnitudo. Unum est in Deo, tria in nobis. Predestinatio enim nostra non in nobis est, sed in occulto apud Deum in eius prescientia. Ergo predestinatio nichil ponit. — Contra predestinatio iuvatur meritis sanctorum: ergo aliquid ponit. Nam Deus predestinans non iuvatur. Ergo illud, quod ponit predestinatio, iuvatur, aliter nichil esset dictum.*

Responsio: Cantuariensis dicebat, quod predestinatio aliquid ponit. Quod nullus tenet modo. Unde dicendum ad illud: predestinatio iuvatur id est predestinati"[2]).

Weitere Verweise schien das Ms. 179 der Bibliothèque Mazarine zu versprechen, das nach den Angaben des Katalogs einen Kommentar zur ganzen Heiligen Schrift enthält, der sich zusammensetzt aus Exzerpten aus Hugo von St. Victor, Stephan Langton, Bernhard von Clairvaux, Hugo von Fouilloi, Gilbert de Hoilandaeia, Radulf von Flay, Richard von St. Victor, Gottfried von Auxerre, Petrus von Ravenna, Adam von Perseigne, Bruno, Ernaldus von Bonneval, Aelred, Petrus Lombardus und Balduin. Auch Petrus Cantor, Wilhelm von Calloe und Drogo sind darin zitiert. Auf Langton, der als Stephanus oder auch Stephanus Cantuariensis bezeichnet wird, stößt man Schritt für Schritt in der Erklärung zum Alten Testament, leider aber zum letzten Mal im letzten darin aufgeführten Werk desselben, nämlich bei Malachias. Zum ganzen Neuen Testament ist er nicht mehr herangezogen[3]).

[1]) Echtheitsfragen 307.

[2]) Cod. lat. 15603 fol. 50. — Im Anonymus lesen wir auf fol. 4: *„Contra: predestinatio iuvatur meritis sanctorum. Ergo aliquid ponit. Nam Deus predestinans non iuvatur. — Responsio: Auctor dicebat, quod aliquid ponit. Quod modo nullus tenet. Unde exponitur: predestinatio iuvatur, id est predestinati."*

[3]) Übrigens handelt es sich bei den Zitationen mehr um moralistische als um exegetische Stellen. Das Werk erschien im Druck unter dem Titel: *„Allegoriae simul et Tropologiae in locos utriusque testamenti selectiores iudicio collectae*

Eine benannte Handschrift seines Paulinenkommentars war bisher unbekannt. Im Manuskript a. X. 19 der Stiftsbibliothek von St. Peter in Salzburg (Anfang des 13. Jahrh.s), das einen Paulinenkommentar enthält, begegnete mir nun auf der ersten Seite die Rubrik: *„Super apostolum S. Kantuariensis Archiepiscopi“*, womit unzweifelhaft Stephan Langton gemeint ist. Der Beginn des Prologs lautet (S. 1): *„Veteris Testamenti series in tres ordines distinguitur, ita et novi, quod distinguitur in evangelicam doctrinam et apostolicam et doctrinam patrum.“* Der Beginn des Römerbriefkommentars (S. 2.): *„‚Paulus‘ etc. constructio pendet usque ad illud ‚omnibus qui sunt Rome‘ quasi Paulus ...“* Der Schluß des Kommentars zum Hebräerbrief (S. 226): *„‚Salutat vos omnes fratres de Italia‘ per hoc patet, quod Rome scripsit. Explicit.“*

Ein Kommentar mit diesem Incipit war bereits Denifle in vier Handschriften, darunter auch einer Salzburger bekannt[1]). Die für die Urheberfrage entscheidende ist ihm aber merkwürdigerweise entgangen. G. Lacombe, der wegen des Zusammenstehens dieses Kommentars mit Langtons Erklärung zu den kanonischen Briefen im Cod. lat. 14443 bereits ihn auch als Verfasser vermutete, hat dann auf meine Mitteilung hin die aus Langtons Quästionen ausgehobenen Zitate darin verifiziert.

Der Wert der Zuteilung dieser Hs an Langton dürfte für die Datierung auch seiner Quästionen von Bedeutung sein. Wie Denifle[2]) bereits feststellte, ist in der Erklärung zum Römerbrief Petrus von Corbeil als Senonensis genannt. Der *Terminus a quo* der Entstehung liegt also nach 1200, da Petrus erst in diesem Jahre zur Würde eines Erzbischofs von Sens erhoben wurde. Da nun die Quästionen, wie sich aus ihren Verweisen auf den Paulinenkommentar ergibt, erst nach diesem entstanden, sind sie ebenfalls erst in die Zeit nach 1200 zu verlegen.

VII. Nicht weniger kompliziert scheint das Schrifttum des Petrus Cantor zu sein, wenigstens soweit seine theologische Summe in Betracht kommt. Bereits A. Teetaert[3]) hat auf wesentliche Textunterschiede zwi-

---

ac propensiore studio depromptae et in ordinem digestae e monimentis unius et triginta authorum“, Parisiis 1550 und 1574.

[1]) Die abendländischen Schriftausleger, 94 ff. Er führt an: Salzburg, S. Peter, a. XI 7; Paris, Nationalbibliothek, Cod. lat. 14443; Bibliothèque Mazarine, Cod. 269; Florenz, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. XI dext. cod. 6 (Bibl. S. Crucis).

[2]) Die abendländischen Schriftausleger, 102. Er bemerkt zu dem Text des Ms. von St. Peter in Salzburg a. XI 7: *„Ergo illi minores iudei, qui Christum negabant, habebant dilectionem Dei, et ita dilectio Dei erat in illis cum errore mortali, quod bene concedit P. Corboliensis, modo Senonensis“*: „Daraus ersehen wir, daß in S. [= der Handschrift a. XI 7 von St. Peter in Salzburg] der Kommentar zu Lombardus zur Zeit verfaßt wurde, als Peter von Corbeil Erzbischof von Sens (1200—1222) war; zugleich scheint hervorzugehen, daß Peter seinen Kommentar verfaßt hat, als er bloß Corboliensis war.“ — Übrigens kam Lacombe unabhängig von Denifle zur gleichen Feststellung.

[3]) La confession aux laïques dans l'église latine depuis le VIII[e] jusqu'au XIV[e] siècle. Wetteren-Bruges-Paris (1926) 164 ff.

schen dem leider 1914 in Löwen verbrannten Cod. lat. 14445 und dem Ms. 263 der Arsenalbibliothek hingewiesen. Diese Kluft findet sich noch bedeutend erweitert in dem bisher unbekannten Cod. lat. 3477, in dem ich seine Summe feststellen konnte[1]).

Ein erstes Beispiel zum Beleg bietet die Frage über die Laienbeicht:

Cod. lat. 9539 fol. 84v: *„Si confitendum sit laico. — Postea videndum, quod in mortis articulo, si desit sacerdotis copia, confitendum est laico socio auctoritate Augustini dicentis: tanta est vis confessionis, ut, si deest sacerdos, confiteatur proximo. Sepe enim contingit, quod penitens non potest verecondari coram sacerdote, quem desideranti non tempus nec locus offert. Etsi ille, cui confitebitur, potestatem solvendi non habeat, fit tamen dignus venia ex desiderio sacerdotis, qui crimen confitetur socio."*

Cod. lat. 3477 fol. 30v: *„Item: an, si deest copia sacerdotis in articulo mortis, confitendum erit laico aut morioni, aut parvulo, aut surdo, qui non magis intelligeret quam asinus, aut iudeo vel gentili, qui fidem christianam deriderent, si christianorum enormia audirent, et dicerent detrahendo: ecce tales sunt christiani. Aut etiam heretico ut cataro, sive occulto sive preciso, qui confitenti ei se corpus Domini conculcasse aut indigne tractasse, statim adiceret ipsum bene fecisse nec ob id penitendum esse sed gaudendum, quia non est corpus Christi. Ad hoc videtur facere illud Augustini: Tanta est vis confessionis, ut si deest sacerdos, confiteatur proximo. Sepe enim contingit, quod penitens non potest verecundari coram sacerdote, quem desideranti nec tempus nec locus offert. Si ille, cui confitebitur crimen, potestatem solvendi non habeat, fit tamen dignus venia ex desiderio sacerdotis, qui crimen confitetur socio."*

Da ich gelegentlich der Edition der Summe mich mit allen Einzelheiten befassen werde, genügt es hier darauf hinzuweisen, daß Cod. lat. 3477, der 140 engst beschriebene Blätter enthält, außer vielen bisher unbekannten Moralfragen, mitten im laufenden Text auch solche zur Trinitäts- und Inkarnationslehre bringt. Es gilt nun genauestens zu untersuchen, ob man berechtigt ist, sie alle dem Petrus Cantor zuzuweisen. Daß er sich wirklich auch mit der Lehre von der Heiligsten Dreifaltigkeit und der Menschwerdung beschäftigt hat, dafür finden wir einen Beleg in der Handschrift selber, die auf Blatt 99v und 100 Quästionen aus seiner Schule darüber aufführt, in denen ausdrücklich auf diesbezügliche Lehren des Petrus Cantor verwiesen wird.

VIII. Ein weiteres Problem, das ich kurz berühren möchte, legen zwei Handschriften der Bibliothèque Mazarine nahe. Ms. 983 (13.—14. Jahrh.) bringt von fol. 55—114 eine Summe zu den Sakramenten (Beginn: *„Totus homo in culpa fuit, peccavit in anima consentiendo, peccavit scienter")*, die das Incipit als *„Summa Innocentii pape"* bezeichnet. Dieses gleiche Werk weist aber Ms. 4320, das spätestens aus dem Beginn des 13. Jahrhunderts

---

[1]) Beginn (fol. 9): *„Queritur de sacramentis legalibus, que data sunt in signum perfectorum et iugum superborum et pedagogum infirmorum, utrum opera in eis facta essent meritoria."*

stammt, dem Alanus zu[1]). Da Alanus und Innozenz III der Lehrrichtung nach aufs engste verwandt sind, dürfte über die Urheberfrage lediglich ein weitgehendes Heranziehen anderer Handschriften Klärung bringen können.

Ein Schulbeispiel dafür, wie gerade allein eine umfassende Kenntnis der Handschriftenbestände Fragen, die sonst unlösbar scheinen, restlos klären kann, dürfte die Autorfrage für das Compendium theologicae veritatis bieten, deren Klärung man seit 1905 Grabmann[2]) zum Verdienst anrechnen darf. Dieses Werk[3]), das in zahllosen Handschriften verbreitet ist, findet sich, was bisher nicht beachtet wurde, auch zweimal mit Verfasserangabe in der Universitätsbibliothek von Innsbruck. Das vom Katalog dem 14. Jahrhundert zugeschriebene Ms. Nr. 345 sagt auf fol. 3 nach dem Kapitelverzeichnis: *„Explicit tabula super compendium fratris Nicholai Rumplerii"*, und im Explicit (fol. 159v): *„Explicit compendium fratris Nycolay."* Ob nicht das Rumplerii ein verstümmeltes Ripelin ist? — Im Ms. Nr. 477, das der handschriftliche Katalog noch dem 13. Jahrhundert einreihen möchte, lesen wir auf fol. 1: *„Summam theologice veritatis compilavit frater Hugo lector argentinensis de ordine predicatorum."* Das Incipit lautet (fol. 4): *„Incipit prologus in Compendium theologice veritatis. — Veritatis theologice sublimitas cum superni sit splendoris."* Der Schluß (fol. 164v): *„tamen felici fine quisque beatus secundum merita recipiet sine fine. Amen. — Explicit compendium theologice veritatis. — Compilatum a fratre Hugone de ordine predicatorum, qui fuit lector argentin[ensis]."* — Wenigstens gleichwertig mit den von Grabmann 1905 erbrachten Beweisen, sind zwei Belege für Hugos Autorschaft, die H. Labaude[4]) bereits im Jahre 1894 veröffentlicht hat. Er schreibt nämlich zu Ms. Nr. 289 der Bibliothek von Avignon: *„,Incipit prologus [Compendii] theolo[g]yce veritatis'. Ce qui suit est une addition de la fin du XIVe siècle: ,compilati per fratrem Reslinum de Argentina, ordinis fratrum predicatorum, condam socium venerabilis doctoris sancti Thome de Aquino, dicti ordinis' . . .*

fol. 160v: *,Explicit liber iste septimus de fine mundi'. Suit une addition de la fin du XIVe siècle: ,. . . Compendii theologie, compilatus per fratrem Reslinum de Argentina ordinis predicatorum'."*[5])

Auf S. 244 sagt Labaude: *„Nr. 332 (Ancien fonds) Compendium theologiae in septem libris: oeuvre d'un Frère Mineur"*[6]). — *Fol. 1: Incipit du prologue: ,Fons rigans agrum totius Ecclesie rivis redundantibus . . .' A remarquer dans ce prologue, où l'ouvrage est dédié à la Vierge et au Père séraphique S. François, la phrase suivante: ,Quapropter collectum est hoc collectariolum ex multis sacre Scripture auctoritatibus et sanctorum adque (!) illustrium et auten-*

---

[1]) Hier lautet das Incipit (fol. 8): *„Super IIIIum sententiarum summa magistri Alani* (mit blasserer Schrift:) *monachi nigri . . ."*

[2]) Mittelalterliches Geistesleben. Max-Hueber-Verlag München (1926) 174 ff.

[3]) Ich fand es allein zwanzigmal in der Universitätsbibliothek in Prag, mehrere Male in der Kgl. Bibliothek von Kopenhagen und z. B. auch im Ms. Nr. 30 (fol. 97—186) der an scholastischen Handschriften armen Universitätsbibliothek von Lund.

[4]) Catalogue général des manuscrits des Bibliothèques de France. XXVII. Paris (1894).

[5]) A. a. O. 195.

[6]) Wie ich einer liebenswürdigen und eingehend begründenden Mitteilung Mons. A. Pelzers entnehmen darf, ist dieses Werk nicht identisch mit dem von Grabmann (Mittelalterliches Geistesleben 179) erwähnten *Compendium pauperis fratris minoris scilicet fratris Rigaldi episcopi*, das im Cod. Vatic. Urb. lat. 549 erhalten ist.

ticorum virorum dictis notabilibus, in quo inclusum est Compendium theologicarum veritatum magistri Hugonis Argentinensis, ordinis predicatorum, cuius principium est: Veritatis theologice sublimitas, etc.' . . ." Es handelt sich hier um eine dem 15. Jahrhundert entstammende Papierhandschrift.

Eine weitere Handschrift mit Autorenvermerk fand ich in der Stiftsbibliothek von Stráhov-Prag. Im Cod. D. B. III 6 opus 1 (Papier 15. Jahrh. nicht paginiert) liest man: „*Explicit compendium theolice (!) veritatis fratris Hugonis ordinis predicatorum.*" Eine spätere Hand hat den Titel von „*Hugonis*" an gestrichen und dafür eingetragen: „*Thome de Aquino predicatorum.*"

IX. Noch ist die Reihe der Summen und Sentenzensammlungen, die in den Kreis der literärgeschichtlichen Untersuchung einbezogen wurden, nicht vollständig. Ich möchte von solchen Sentenzensammlungen vor allem diejenige des Cod. Vatic. Rossian. 241 (fol. 141—170) namhaft machen, die einen bisher nur in diesem einen Exemplar bekannt gewordenen Typ darstellt[1]). Nicht weniger merkwürdig ist die Sammlung des Ms. Nr. 18 der Bibliothek von Vitry le François[2]), deren Inhalt wir auf fol. 1 kurz dahin zusammengefaßt finden:

„*Prima pars continet de Patre et Filio, de angelis, de Adam, de fide antiquorum, de prophetis, de apostolis.*

Secunda pars continet de intellectu scripturarum, de diapsalmate, de obelo, de asterisco, de divitibus.

Tertia pars continet de sacrificiis paganorum et nostris, de baptismo, de viventibus ex oblationibus.

Quarta continet de incommodis, que propter peccata eveniunt, de ipsis peccatis, de iusiurandis, de testimoniis, mendaciis, furtis, negotiationibus, de avaritia, usura, que liceant, que non, de honesto et inhonesto opere, de confessione, de remissione, de quibusdam mundanis.

Quinta de potestate ligandi et solvendi, de pastoribus, de doctoribus, de ordinatione, de doctrina domestica, de hereticis, de excommunicatione, qui tolerandi sunt, qui non, de synagoga et hebreis, de ecclesia, de ecclesiasticis.

Sexta de cruce, de tempore paschali, de orationibus, de elemosinis, de militia, de dominis et servis, de matrimonio, qui apostoli habuerunt uxores.

Septima de restauratione angelorum et hominum, de diabolo et antichristo, de ultimo iudicio, de resurrectione, de gehenna, de igne ante iudicium et post."

Von fol. 86v—97 reiht sich daran noch ein achtes Buch. Auf fol. 97 hebt ein neuer Traktat an: „*Regum et imperatorum, seu etiam diversorum pontificum dicta de immunitate et sacrilegio et singulorum clericalium graduum compositione; de indutiis etiam, antequam excommunicentur, laicis dandis, iuxta quod in libris diversorum invenitur, hic breviter annotatur.*" Er schließt auf fol. 113v mit den Worten: „*qui Spiritum Sanctum creaturam asseruit, composuerunt.*"

Weniger bedeutend ist die Sammlung des Cod. lat. 5822[3]), die lediglich Sentenzen Gregors und Augustins zur Lehre von den Tugenden und der

---

[1]) Beginn (fol. 141): „*Nostre iustitie et salutis causa fides esse perpenditur.*" — Schluß (fol. 170): „*Eugenius papa: Si que mulier transiret ad secundas nuptias et ex eis prolem non habuerit, quod non potest se copulare cognationi prioris viri usque ad quartam generationem.*"

[2]) Beginn (fol. 14): „*Pater iste familias homo dicitur similitudine, non veritate. — Nullus existimet Christum ideo habuisse humanam animam, quia dictus est homo, nam et Deus Pater dictus est homo.*" — Schluß des 7. Buches (fol. 86v): „*tamen per caritatem singulorum sunt.*"

[3]) Beginn (fol. 9): „*Per Sancti Spiritus septiformem gratiam aditus nobis vite celestis aperitur.*" — Schluß bricht ab (fol. 39v): „*requiem solidam querit nec.*"

Taufe bringt, diejenige des Ms. 694[1]) der Bibliothèque Mazarine und diejenige des Ms. Nr. 1369[2]) der Bibliothèque S. Geneviève.

X. Auch die Abbreviationen des Lombarden, auf die bereits Denifle[3]) hingewiesen hat, bedürfen noch einer genaueren Untersuchung. Während Cod. lat. 627 lediglich das Bruchstück eines Auszuges aus den Sentenzen, und Cod. lat. 604 (15. Jahrh.) von fol. 71 ab nichts anderes als eine summarische Übersicht über die darin enthaltenen Fragen bringt, und so beide für die Entwicklung der Lehrmeinungen ohne Bedeutung bleiben, wäre durch eine eingehende Textvergleichung noch festzustellen, inwieweit ein Fortschritt in den Abbreviationen des Cod. lat. 15747[4]), des Ms. Nr. 984 der Bibliothèque Mazarine und derjenigen des von Denifle[5]) dem Kardinal Hugo zugeschriebenen Cod. lat. 16412 zu verzeichnen ist. In der Abkürzung der Mazarine-Handschrift z. B. können wir lesen: *„Sacerdotes possunt confitentibus parcere. Quibus enim remittunt, remittit Deus. Hoc ergo si magister Petrus tenet, indubitanter tenendum est, quod solus Deus peccata dimittit vel retinet, et tamen ecclesie dedit potestatem ligandi et solvendi.“*[6]). Die Abbreviation des Hugo ist noch besonders wertvoll durch die ihr beigefügten Glossen, in denen mit Autorenbelegen nicht gespart wird. Im Cod. lat. 16412[7]) gehören diese Glossen sogar zum Wesen der Handschrift und der Text der Abbreviation muß einrücken, wo immer der Raum für die Glosse sonst zu eng würde. Der Schritt von der Glosse zum eigentlichen Kommentar war ja kein großer. So bringt die bedeutendste, alle 4 Bücher umfassende Handschrift des Sentenzenkommentars des Odo Rigaldi, die ich vor zwei Jahren im Cod. lat. 1542 der Bibliothèque Royale de Belgique in Brüssel identifizieren konnte, den Kommentar auf den Rand um den Text der Sentenzen geschrieben.

XI. Noch möchte ich das Augenmerk auch auf die Quästionenliteratur der Frühscholastik lenken, aus der noch manche Schätze der Hebung warten. Wohl hat z. B. Pitra die Quästionen des Odo von Ourscamp — die in der Hauptsache ein Reportatum darstellen — ediert. Doch unterließ er es bedauerlicherweise, außer dem Cod. lat. 17990 noch die andern ihm bekannten Handschriften dabei zu Rate zu ziehen. Zwar ist aus dem Incipit der Quä-

---

[1]) Fol. 78v: *„Sententiarum liber Augustini, Jeronimi, Gregorii et aliorum doctorum incipit.* — Beginn (fol. 78v): *De anima. — Animas hominum non esse dicimus ab initio.“*

[2]) Beginn (fol. 24v): *„Sermo Sancti Augustini, utrum sub figura an sub veritate hoc misterium calicis sacramentum fiat. — Veritas ait. caro mea vere cibus est.“*

[3]) Die Sentenzen Abaelards und die Bearbeitungen seiner Theologia vor Mitte des 12. Jhs. Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters. I Berlin (1885) 589.

[4]) Fol. 71—87v. Hier findet sich nur das zweite und vierte Buch.

[5]) A. a. O. [6]) Fol. 101.

[7]) Denifle nennt (a. a. O.) als weitere Handschriften, in denen sich diese Abkürzung findet, noch Clm. 21048 und 5307; Paris, Nationalbibliothek, Cod. lat. 3423; Laon n. 321; Brügge n. 82; Lambach n. CXXXVII.

stionen des Cod. lat. 14807 der Autorenname bis zur Unkenntlichkeit getilgt[1]). Textvergleiche aber stellen die Urheberschaft Odos außer Zweifel, rollen aber zugleich die Frage nach dem Verhältnis seiner einzelnen Quästionensammlungen zueinander auf, die bisher ungelöst blieb.

Im Zusammenhang mit Langton steht eine ganze Anzahl von Quästionensammlungen. Lacombe wird über einige davon demnächst berichten. Ich möchte hier vor allem auf eine Handschrift aufmerksam machen, die, bisher unbeachtet, eine Fülle allem Anschein nach der Frühscholastik angehörender, im Katalog nicht erwähnter Materialien liefert.

Es ist dies Cod. lat. 3804 A (13. Jahrh.):

fol. 18—25v: Quästionen zur Sünden- und Tugendlehre: die erste und die letzte ist verstümmelt.
Beginn (fol. 18): *„Et illud quod dicitur in glossa Marci VIII."*
Schluß (fol. 25v): *„virtutum et prudentie tres."* Darunter ist noch als Kustos angebracht: *„assignat"*.

fol. 26: Ein Kommentar zu den Sentenzen. Beginnt in der Mitte des ersten Buches: *„,Certe, ut dicunt homines, esse ex tempore' etc. Preterea queritur, cum dicatur, quod Dominus cepit esse cum tempore, utrum possit dici econverso, quod tempus cepit esse cum Domino."*

fol. 82: Erste Gruppe von Einzelquästionen. Beginn: *„Queritur de incuptione (!) mundi, utrum sit naturalis."*

fol. 116: Eine zweite Gruppe von Einzelquästionen. Beginn: *„Queritur, quid sit anima rationalis."*

fol. 119v: Eine dritte Gruppe von Einzelquästionen (über die göttlichen Tugenden). Beginn: *„Hebr. XI: ,est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium'. Fides dicitur substantia."*

fol. 144: Eine vierte Quästionengruppe (über die *praecepta*). Beginn: *„Primo queritur de numero preceptorum decalogi, et videtur, quod pauciora sint quam X."*

fol. 152: Quästionen *de anima*. Beginn: *„Sicut dicit Aristoteles in secundo phisicorum, nos sumus finis omnium eorum que sunt."*

fol. 160: Weitere Quästionen. Beginn: *„Primo queritur de numero sacramentorum nove legis, quare sunt tot, scilicet VII et non plura."*

fol. 170: Beginn eines Bruchstücks eines Kommentars zum I. Sentenzenbuch.

fol. 178: Beginn eines Kommentars zu I Sent.: *„,Cupientes de penuria'. Penuria dicitur quantum ad defectum habituum."*

fol. 194: Teil eines grammatikalischen Traktates. Er stammt scheinbar von Petrus Bardo, denn am unteren Rand von fol. 194 steht *,Petri'*, am oberen Rand *,Bardo'*[2]).

fol. 202: Beginn einer homiletischen Sammlung zur Hl. Schrift. Erster Abschnitt (fol. 202): *„Joseph, qui cognominatus est Barnabas, cum haberet agnum, vendidit eum."*
Zweiter Abschnitt (fol. 202): *„,In omnibus exhibeamus nos sicut Dei ministros' etc. Hortamur vos, ne in vacuum gratiam Dei recipiatis."*

fol. 209: Quästionen *de humilitate, conscientia, resurrectione, fructibus Spiritus Sancti* usw. Beginn: *„Beatus B[ernardus]: humilitas est virtus, quo verissima cognitione sibi quisque vilescit."*

fol. 233—240v: Ein philosophischer Traktat.

fol. 241—247v: Stück aus einem Traktat *de virtutibus*.

Ähnlich wertvoll durch seine Quästionen ist Cod. lat. 3237 (13. Jahrh.), der aber von fol. 37—44v auch eine Erklärung von 3 Sent. dist. 10—18 bringt.

---

[1]) Fol. 99: *„Incipiunt questiones diligenter pertractate a magistro* [Rasur]."

[2]) Ms. Nr. 434 der Bibliothek von Douai enthält sowohl im 1. als im 2. Band Quästionen eines Petrus Barro.

Einzelquästionen zur Sündenlehre gibt Ms. Nr. 93 der Arsenalbibliothek[1]). Noch harrt auch die imposante Quästionensammlung des Cod. lat. 18127, die sich vor allem durch eine Fülle von Fragen zur Gnadenlehre auszeichnet, einer eingehenden Untersuchung.

Weil sie leicht der Aufmerksamkeit entgehen, sei hier noch auf die Inkarnationslehre, bzw. das Bruchstück eines Kommentars zu III. Sent. im Cod. lat. 483[2]), und auf das ebenfalls noch der Frühscholastik angehörende Bruchstück der Summa des Petrus von Capua, das ich im Cod. lat. 15972[3]) identifizieren konnte, hingewiesen. Solche Bruchstücke bleiben, wie gesagt, zumal wenn sie nicht katalogisiert sind, gewöhnlich für die Forschung unfruchtbar, wie sich z. B. an dem Teil der Sententiae divinae paginae ersehen läßt, der im Cod. lat. 15172 (fol. 114—119) erhalten ist[4]). Er hat sich dem Zugriff Bliemetzrieders entzogen, obwohl er für die Textgestaltung nicht ohne Bedeutung gewesen wäre.

Es ist noch der Erwähnung wert, daß sich am Anfang des Cod. lat. 15906 eine Reihe von Quästionen findet, die auch im Ms. Nr. 470 der Bibliothek von Reims enthalten sind und hier irrtümlicher Weise von späterer Hand dem Doctor magister Philipp dem Kanzler zugeschrieben werden.

Die vorstehenden Ausführungen dürften zur Genüge gezeigt haben, wie unvollständig bis heute unsere Kenntnis von der frühscholastischen Literatur geblieben ist. Für eine abschließende Darstellung derselben fehlt noch die grundlegendste Voraussetzung, eine restlose Aufnahme der vorhandenen Materialien. Die bereits gedruckten Kataloge gewähren vielfach wenig Hilfe, da sie, wenn sie überhaupt Initia geben, dies doch nicht für alle Einzelquästionen tun. Und doch läßt sich ohne diese eine restlose Identifikation derselben kaum jemals durchführen. Zudem waren nicht selten die Bearbeiter zu wenig mit den Eigentümlichkeiten der scholastischen Werke und den Bedürfnissen der Erforschung der Scholastik vertraut, so daß ihre Angaben ungenügend blieben. Es dürften darum noch Jahrzehnte verstreichen, bis hier die Arbeit zu einem einigermaßen befriedigenden Abschluß gebracht werden kann.

---

[1]) Beginn (fol. 129): *„Omnes quippe in eo peccaverunt, quia omnes in eo fuerunt, non personaliter, sed naturaliter."*

[2]) 13. Jahrh. Beginn (fol. 147): *„Quamvis secundum beatum Augustinum assumentem materiam divinarum scripturarum."*

[3]) Fol. 156—165v. Beginn der ersten vollständig erhaltenen Quästion (fol. 156): *„[H]is prelibatis sciendum est in ipsa confirmatione angelorum ordines per differentiam gratiarum fuisse distinctos."*

[4]) Das Bruchstück endet mit den Worten *„sic potest dici"*. Man vgl. F. Bliemetzrieder, Anselms von Laon systematische Sentenzen. [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Band XVIII. Heft 2—3], Münster i. W. (1919) 20, Zeile 6.

Die philosophischen Inauguralquästionen an der ehemaligen Akademie zu Bamberg

Von Hochschulprofessor Dr. W. Heß—Bamberg

1. Nichts dürfte über die Leistungen und zugleich über den Geist einer Schule treffender unterrichten als die für ein besonderes Ziel in regelmäßiger Wiederkehr erstellten Prüfungsaufgaben. Und zwar gilt der Satz gleichheitlich für die Mittel- wie für die Hochschule. Hier sind es vornehmlich die Aufgaben aus der Philosophie als der Grundlage aller Wissenschaften, welche den die ganze Lehr- und Lerntätigkeit durchwehenden Odem zu offenbaren geeignet erscheinen. Nur müssen sie sich wie alle Proben, die ein tunlichst getreues Bild gewährleisten sollen, über einen möglichst ausgedehnten Zeitraum erstrecken.

Der hochverdiente Bamberger Geschichtsforscher Heinrich Weber hat in der Tat, um den inneren Gehalt wie die äußere Bedeutung der seinerzeitigen Bamberger Akademie richtig zu kennzeichnen[1]), das ganze Gebiet der gelehrten Fragen und Erörterungen durchschritten, die dem 125jährigen Bestande dieser Hochschule entwachsen sind. Aber der Umfang und die Vielgestaltigkeit seiner Untersuchungen hinderten ihn, sein — im ganzen sehr zuverlässiges, standsicheres — Urteil durch mehr als einige ausgesuchte Musterbeispiele zu begründen. Dadurch wurde nun dem Leser so manches vorenthalten, was ihn unterrichts- und wissenschaftsgeschichtlich ebenso wie psychologisch und kulturell doch sehr lebhaft ansprechen dürfte. Und es mag darum nicht unangebracht erscheinen, wenn wir, den Mangel einigermaßen abzuschwächen, aus dem vollen in Rede stehenden Problembereiche einen größeren, in sich geschlossenen Komplex erstmalig zur Veröffentlichung bringen. Des leichteren Verständnisses halber seien ihm dabei einige einleitende Bemerkungen vorausgeschickt.

2. Die *Academia Ottoniana Bambergensis* war, wie nicht einmal mehr im katholischen Franken, geschweige denn darüber hinaus genügend bekannt sein dürfte, als der Zweiverband einer philosophischen und einer theologischen Fakultät von dem Bamberger Fürstbischofe Melchior Otto Voit von Salzburg im Jahre 1648 gegründet und für alle Zukunft dem Orden der Gesellschaft Jesu als Lehr- und Arbeitsfeld überwiesen worden. Mit dem Jahre 1735 und mehr noch vom Jahre 1753 ab begann ihr Aufstieg zur Universität mit vier Fakultäten, welche Stufe sie denn auch im Jahre 1773 erreichte. Und zwar war es die Aufhebung des Jesuitenordens, welche den unmittelbaren Antrieb zu dieser schließlichen Lageerhöhung gegeben. Inzwischen hatten jedoch die Söhne des heiligen Ignatius die Schule

[1]) Heinrich Weber, Geschichte der gelehrten Schulen im Hochstift Bamberg von 1007—1803. 42., 43 u. 44. Bericht des Histor. Vereins Bamberg (auch Sonderabdruck, Bamberg 1880).

bereits zu hoher Blüte gebracht: dank einer im ganzen Orden einheitlich verankerten Studienordnung und Erziehungsmethode, die beide als für alle Zeiten mustergültig hingestellt zu werden pflegen und u. a. den Hauptvorzug besaßen, daß sie Jahrzehnte, ja über ein Jahrhundert hindurch fast vollkommen unverändert bleiben konnten. Was diese Tatsache für ein Lehr- und Bildungsinstitut bedeutet, vermag nur derjenige zu erfassen, der sich durch die ungezählten Schulordnungen, Lehrpläne, Disziplinarvorschriften, Ferienbestimmungen, Notenfestsetzungen usw. durchzuarbeiten versucht hat, mit welchen in einem gleich großen Zeitraume eine unsicher hastende neuere Welt unsere gelehrten Anstalten zu überschütten sich veranlaßt sah[1]), ohne daß sie allerdings dabei weder die Macht besaß noch schließlich auch den Willen aufbrachte, gewisse durch den Zweck bedingte Züge des höheren Schulwesens deutlich zu verwischen.

So ging auch der früheren Akademie eine Mittelschule voraus. Sie umfaßte, unserm Gymnasium leidlich vergleichbar, drei niedere Klassen, die *Infima, Media* und *Suprema (Grammatica)*, letztere auch *Syntaxis* geheißen, und zwei höhere, die *Poëtica,* auch *Humanitas* oder *Parnassus* genannt, und die *Rhetorica* oder *Eloquentia.* Die Angehörigen der beiden letzten Abteilungen zählten formell bereits zur Akademie und durften sich in die Matrikel derselben einzeichnen, empfingen aber ihren Unterricht auch weiterhin noch am Gymnasium. In die Akademie selbst gelangt, traten sie dort in die philosophische Fakultät ein, um deren drei Jahreskurse, die Logik, die Physik und die Metaphysik, alle drei von der Mathematik begleitet, zu durchlaufen. Darnach stand ihnen entweder die theologische Fakultät mit vier Jahrgängen oder das juristische oder medizinische Fachstudium mit ebenso langer Dauer offen, diese zwei letzteren in Bamberg mit mannigfachen Unterbrechungen erst seit dem Jahre 1735. Ein Zurückschnitt der drei philosophischen Kurse auf deren zwei im Jahre 1747 veranlaßte den Wegfall der Klasse der Metaphysik bzw. ihre Verschmelzung mit jenen der Logik und der Physik, was hauptsächlich vom Studienjahre 1749/50 an deutliche Folgeerscheinungen zeitigte.

3. Alle die genannten Kurse und Klassen zeigten sich reichlich von Prüfungen durchzogen. Deren gab es sowohl pflichtige als auch bloß freiwillige. Zu den ersteren zählten insbesondere die Übertrittsprüfungen am Schlusse des Studienjahres, von deren Ausfall die Vorrückung in die nächsthöhere Abteilung abhing, zu den letzteren vornehmlich die Promotionsprüfungen, deren erfolgreiches Bestehen die Erwerbung der sogenannten akademischen Grade, des Bakkalaureats und des Magisteriums, nach sich zog: zweier Würden, die, zu einer Einheit verbunden, wir heutzutage, wenn auch nicht ganz treffend, unter dem Namen des Doktorates einbegreifen.

Für eben diese Prüfungen galten wie nicht minder für den ganzen Promotionsvorgang sehr bemerkenswerte, bis ins kleinste ausgearbeitete Vorschriften. Sie finden sich, in lateinischer Sprache niedergelegt, in einer aus

[1]) Vgl. etwa Wilh. Heß, Geschichte des Lyzeums Bamberg . . ., 3 Bde, Bamberg 1903, 1905 u. 1911.

dem Jahre 1658 stammenden, jedoch bereits auf einer älteren Regel des Jahres 1623 fußenden *Forma et Ratio Gubernandi Academias et Studia Generalia S. J....*[1]), d. h. „Ordnung einer ausschließlich von Jesuiten geleiteten Universität“[2]). Von dorther besaßen sie trotz ihres österreichischen Ursprungs eine für alle Niederlassungen der Gesellschaft Jesu samtverbindliche Kraft, die nur insoferne da und dort eine gewisse freie Beweglichkeit gestattete, als sie geringe, in örtlichen und zeitlichen Verhältnissen begründete Abweichungen zuließ. Solche kamen denn auch für die Oberrheinische Ordensprovinz, der das Kollegium in Bamberg angehörte, in den *Consuetudines Provinciae Rheni Superioris communes*[3]), zum Ausdrucke. Der so in Bamberg gepflogenen besonderen Handhabung hat Weber eine längere Reihe von Ausführungen gewidmet[4]).

Darnach wurde, solange der dreijährige Kursus der Philosophie bestand, also von 1648 bis 1747/1749, das Examen für den ersten philosophischen Grad, das Bakkalaureat, im dritten Halbjahre des philosophischen Studiums, also just in dessen Mitte, und zwar anfangs Mai, vorgenommen. Ebensolange darnach, also gegen das Ende des Philosophikums, fiel das Examen für den zweiten Grad, das Magisterium, oder, wie es genauer hieß, *ad licentiam et magisterium.* Es wurde Ende Juni, unmittelbar vor dem Feste Peter und Paul (29. Juni) abgehalten. Für das erstere kamen also alle Studierenden in Betracht, welche die Logik ganz und die Physik zur größeren Hälfte hinter sich gelegt, für letzteres jene, welche mit dem Jahrgange der Metaphysik alle drei Lehrkurse der Philosophie durchlaufen hatten. Die feierliche Promotion selbst fand für die Aspiranten beider

---

[1]) Vgl. G. M. Pachtler S. J., Ratio Studiorum et Institutiones Scholasticae Societatis Jesu: Monumenta Germaniae Paedagogica, Bd. IX, S. 322—389.

[2]) Diese bei Pachtler sich findende Übersetzung hat, wie man erkennt, das Wort „Akademie“ durch das dem Deutschen geläufigere Wort „Universität“ wiedergegeben. Indessen unterscheiden sich die beiden Begriffe jedoch inhaltlich wie rechtlich nicht unwesentlich voneinander. Dies beweist u. a. der jahrzehntelange Streit, in dem in Bamberg um die Gebrauchsberechtigung des einen oder anderen Wortes gerungen wurde. Da — vgl. Wilhelm Heß, Die Matrikel der Akademie und Universität Bamberg. I. Bd., Bamberg 1923, S. VI u. VII — dem Orden der Gesellschaft Jesu das Rektorat, die Kanzlerwürde und die Lehrstühle an der „Akademie“ Bamberg für ewige Zeiten vorbehalten worden waren, so hatte der Orden ein begreifliches Interesse daran, in allen engeren amtlichen Schriftstücken auch diesen Ausdruck zu verwenden. Ebenso hielt sich die fürstbischöfliche Regierung an denselben. Dagegen duldete man im bürgerlichen Verkehre wie auch bei besonderen akademischen Veranlassungen, in Disputationsberichten, Defensionsprogrammen u. ä., anscheinend nicht ungern den seit dem Jahre 1735 in Schwung gekommenen Namen „Universität“. So zwar, daß beide Worte nach und nach ganz gleichen gesellschaftlichen Kurswert erlangt hatten und bis zur Aufhebung der Akademie i. e. S. bis zum Jahre 1773 nebeneinander in Kraft blieben.

[3]) S. Pachtler, S. 389—400.

[4]) Weber, S. 204—226.

Grade gemeinsam statt, und zwar im ersten Drittel des Monats Juli, zumeist kurz vor dem Feste Kiliani (8. Juli). Die Auflassung des dritten philosophischen Kurses im Jahre 1747 erbrachte sodann die Änderung, daß ab 1749 regelmäßig bereits Angehörige der Logik um das Bakkalaureat einkamen, während das Magisterium von den Hörern der Physik erstritten wurde. Und zwar erfolgte die gemeinsame Graduierung nunmehr zu Anfang September, gewöhnlich einen oder einige Tage vor Mariä Geburt (8. September), mit welchem Tage das Studienjahr sein Ende erreichte.

4. Für beide Bestände von Prüfungen liegen Proben vor. Die weitaus wichtigeren sind selbstverständlich jene, welche die Erlangung des Magistertitels, des *A. A. L. L. et Ph. M. (Artium Liberalium et Philosophiae Magister)* bezweckten. Sie erstreckten sich in je einstündiger Dauer über den ganzen während der drei philosophischen Jahre vorgetragenen Lehr- und Übungsstoff[1]) und waren nicht öffentlich. Wohl aber hatte die Öffentlichkeit wenigstens in beschränkter Weise, nämlich soweit sie eingeladen war, Anteil an der die Prüfung gewissermaßen als Schlußstein krönenden *Quaestio in auguralis.* Es war dies eine Aufgabe, welche die zur Erlangung des Magisterium admittierten Kandidaten bei der feierlichen Promotion in lateinischer Sprache zu behandeln bzw. zu verteidigen hatten, während ihr eine andere, über ein verwandtes Thema sich verbreitende *Quaestio,* die *Quaestio Promotoris,* als Redeakt des die Promotion vornehmenden Professors regelmäßig zur Seite ging.

Damit schien indessen der Promotionsvorgang noch nicht wissenschaftlich und festlich genug umrahmt. Es brach sich vielmehr seitens der Promovenden die Sitte Bahn, weiterhin selbst Thesen aufzustellen und solche vor der Festversammlung zu verteidigen. Sie erschienen späterhin vielfach im Drucke und waren nicht selten auch nochmals von einer Dissertation des Promotors begleitet. An ihre Abfassung und Verfechtung durften sich indessen immer nur die sechs besten Kandidaten wagen, nachdem sie sich kurz nach Ostern einem je eine Stunde währenden Sonderexamen unterzogen und so den „Befähigungsnachweis" einer fortgeschritteneren Bildung erbracht hatten[2]).

Ja, man gewann an diesem Verteidigungs- und Prüfungsspiel schließlich so viel Gefallen, daß es auch in niederen Kursen zugelassen und seine Früchte durch den Druck bekannt gegeben wurden[3]).

Leider ist die Darstellung, welche Weber über die hier in Rede stehenden Verhältnisse entwirft, weder erschöpfend noch durchsichtig genug. Eine Nachprüfung seiner Ergebnisse aber ist dadurch ungeheuer erschwert, wenn nicht unmöglich gemacht, daß er sich darauf versteift hat, die Fundorte der von ihm benützten archivalischen und literarischen Behelfe entweder völlig zu verschweigen oder nur ganz obenhin anzuführen. Die Folge davon ist, daß manche von ihm benutzte heimatliche handschriftliche Quellen trotz einer durchgreifenden Suche, der sich in liebenswürdigster und dan-

---

[1]) Weber, S. 210.
[2]) Weber, S. 210—211.
[3]) Weber, S. 208.

kenswertester Weise die Herren Beamten und Konservatoren der von ihm allgemein als Fundstellen bezeichneten Bamberger Institute und Vereine unterzogen, unbedingt nicht aufzufinden waren. Dies bewahrheitete sich namentlich bei den Promotionsarbeiten. Von ihnen mögen nicht wenige in den „vielen Dissertationen, Promotionsthesen, Prüfungsprogrammen, Lektionskatalogen usw.“ vergraben liegen, die ihm seinerzeit als Schlüssel für seine Ausführungen gedient hatten[1]). Daß sie teilweise außerhalb Bambergs gelegen sein mußten, beweist mit Sicherheit das Fehlergebnis der vorher genannten Nachforschungen. Ja man wird, da auch die Oberfränkische Kreisregierung in Bayreuth sowie das Bayerische Staatsministerium für Unterricht und Kultus in München die erfragten Stücke nicht aufzufinden vermochte, sie schließlich sogar außerhalb des offiziellen Bayern zu suchen haben.

Immerhin steht den hiedurch verursachten Ausfällen noch so viel vorhandenes Material gegenüber, daß unser Vorhaben, aus den philosophischen Inauguralquästionen ein Bild von den in der ehemaligen Bamberger Jesuitenakademie herrschenden Studienbetriebe zu gewinnen, sehr wohl ausführbar erscheint. Besitzt doch die hiesige philosophisch-theologische Hochschule als Nachfolgerin jener Akademie in einem Begleitbande zu deren Matrikelbüchern, dem *Liber Fastorum Facultatis Philosophicae Bambergensis,* ein fortlaufendes handschriftliches Verzeichnis jener Quästionen vom Jahre 1696 an bis zum Jahre 1779 einschließlich, ausgenommen die Jahre 1713 mit 1715 nebst 1720 und 1730. Da Weber unter seinen Beispielen auch vier aus früherer Zeit, aus den Jahren 1652, 1653, 1655 und 1656, anführt[2]), so würde ihm also, falls er die letzteren nicht irgend welchen zerstreuten Aufschreibungen oder Publikationen verdankte, wohl ein vollständigeres Verzeichnis der Quästionen überhaupt zu Gebote gestanden haben. Wir hätten aber kaum nötig, ihm darum besonders neidisch zu sein. Denn die 158 Probleme, welche unser über 79 Jahre sich dehnendes Register auswirft, dürften, zumal in Verbindung mit der gewaltigen Menge der freiwilligen Promotionsthesen, gewiß mehr als hinreichend erscheinen, um auf sie schlußsichere Folgerungen über den wissenschaftlichen Stand in der philosophischen Fakultät der seinerzeitigen Bamberger Akademie aufzubauen.

Da in den Jesuitenakademien die Gepflogenheit bestand, daß der Professor der Logik, welcher die aus der Rhetorik übergetretenen jungen Leute als Schüler empfing, sie durch den ganzen dreijährigen Kursus der Philosophie hindurch geleitete, indem er nach dem Lehrfache der Logik jenes der Physik und darnach jenes der Metaphysik (meist in Verbindung mit Ethik) übernahm, so hatten also die Hörer der Philosophie innerhalb der Jahre 1648 und 1747 immer nur je zwei Professoren als Lehrer, den ebengenannten Philosophieprofessor als Ordinarius oder Kursleiter sowie den Mathematiker, der durch die drei philosophischen Jahrgänge hindurchging. Für die Promotionsprüfungen gewährte diese Einrichtung den Vorteil, daß Lehrer und Schüler aneinander gewöhnt waren und die letzteren eine von einheitlicher Auffassung getragene philosophische Durchbildung genossen hatten. Nach dem dritten philosophischen Jahre schied der führende Professor als *emeritus*

---

[1]) Weber, S. IX.

[2]) Weber, S. 221.

aus der Fakultät aus, zumeist um in die theologische Fakultät versetzt zu werden: doch genoß er noch die Ehre, seine philosophische Lehrtätigkeit durch die Vornahme der Promotion, als Promotor, zu krönen. Die einen wesentlichen Bestandteil der Feier bildenden Inauguralquästionen hatte übrigens nicht er, sondern ein anderer Professor zu bestimmen. So blieb es auch, als vom Jahre 1747 mit Wirkung vom Jahre 1749 ab der dreijährige philosophische Kurs in einen zweijährigen umgewandelt worden war. Berichte aus den Jahren 1759 mit 1771 lassen ersehen, daß — wenigstens für diese Zeit — der Professor der Rhetorik, der Oberklasse der Mittelschule, es war, welcher die Quästionen zu stellen hatte.

Wie man aus der nachfolgenden Übersicht erkennt, sind, der seinerzeitigen allgemeinen Gepflogenheit an den gelehrten Schulen entsprechend, die Fragen ausnahmslos in lateinischer Sprache niedergelegt worden. Diese Fassung gewährt insoferne einen eigenen Reiz, als sie erkennen läßt, wie geschickt man in ihr auch neuzeitlichen Gedankengängen und Begriffen gerecht zu werden wußte.

5. Der in den 158 Inauguralfragen behandelte Lehrstoff erscheint allen erdenklichen Gebieten der Philosophie, der sogen. Reinen, der Moral-, Staats-, Rechts-, Natur- usw. Philosophie, sowie der Psychologie, Ethik, Apologetik u. a. entnommen. Fragen wie beispielsweise die Frage 1749 a der Tabelle besitzen eine Jahrhunderte überspannende Tragweite. Doch trifft der Löwenanteil der Probleme auf die Naturwissenschaften i. w. S., auf Naturgeschichte, Naturbeschreibung und die verschiedenen Zweige der Naturwissenschaften i. e. S. zuzüglich der Biologie, Physiologie, Somatologie, Hygiene und sonstiger verwandter Wissenszweige. Es ist dies eine Tatsache, die für so manchen Leser etwas Überraschendes haben dürfte. Ist man doch vielfach gewohnt, die „Schulweisheit" der früheren Jahrhunderte ganz von der „Scholastik" und anderem, wie man meint, „unfruchtbarem philosophischen Kram" umstrickt zu sehen, während man hier nun plötzlich mit Erstaunen wahrnehmen muß, wie nicht nur gewöhnliche, erfahrungsgemäß gebuchte, sondern noch ungebunden neben der Zeit einherlaufende, ja sogar ihr vorauseilende „hochaktuelle" Probleme erkenntnistheoretischer oder technischer Art der Beurteilung der Schule unterstellt werden.

Nun ist zwar die Geschichte der Naturwissenschaften gemeinhin in ihren verschiedenen Verästelungen, wie der Physik, der physikalischen Technik, der physikalischen Experimentierkunst, der Chemie, der Botanik usw. teils für die ganze Kulturwelt teils für einzelne Länder, im besonderen für Deutschland bereits geschrieben worden: jedoch für Deutschland als Ganzkörper, nicht für seine so mannigfaltig vorhanden gewesenen staatlichen Einzelgebilde. Und doch wäre es ein entschiedenes Verdienst, den Entwicklungsgang der Naturwissenschaften auch in ihnen offen zu legen, nicht zum wenigsten in den ehemaligen Geistlichen Herrschaftsgebieten. Es würde dadurch so manche Voreingenommenheit und so manches schiefe Urteil schwinden, mit denen diese theokratischen Staatssysteme noch immer von da- und dorther behaftet zu werden pflegen. Eine Geschichte der Naturwissenschaften im ehemaligen Hochstifte Bamberg zu verfassen, wäre dabei eine ganz besonders dankbare Aufgabe. Freilich bedürfte es zu ihrer

Erstellung noch einer größeren Anzahl von Vorarbeiten, als wir sie in einer Reihe von Bildern aus der naturwissenschaftlichen Vergangenheit des Hochstifts in den verschiedensten Zeitschriften bereits veröffentlichen konnten. Aber gerade die gegenwärtige Abhandlung ist ja in hohem Maße geeignet, in diese Richtung eine neue Ergänzung zu tragen.

Sie wäre es freilich auch ebenso noch nach einer zweiten Richtung. Nämlich, wenn es gälte, die Geschichte der nämlichen Wissenschaften oder wenigstens des naturwissenschaftlichen Unterrichts innerhalb des Jesuitenordens zu schreiben. Auch ein Orden ist ja, einem Hochstifte vergleichbar, ein in sich geschlossenes Gebiet. Ja, es ließen sich in ihm als einem homogenen geistlichen Bereiche die über irgend einen Zeitraum sich erstrekkenden Strömungen und Wandlungen der naturwissenschaftlichen Anschauungen zweifellos noch viel deutlicher erkennen als in einem den Zeitläuften allzu tributären territorialen Fürstentum.

Im übrigen verraten die von den Bamberger Jesuiten ausgewählten Inauguralquästionen naturwissenschaftlichen Gepräges didaktisch sehr glückliche Hände. Denn sie erscheinen größtenteils nicht ersonnen, einem bloßen abstrakten Fragebedürfnis zu genügen, geschweige denn daß sie sich nach einem feststehenden theoretischen „Schema *F*" vollzogen haben: sondern sie sind, wie wir in einer Reihe von Fußnoten darzutun haben werden, vielfach im Anschlusse an konkrete, in die Augen fallende Naturvorkommnisse erhoben worden.

6. Wie emsig man sich damals überhaupt mit naturwissenschaftlichen Dingen beschäftigte, geht vornehmlich auch aus den oben berührten Thesen hervor, welche gelegentlich der Promotion zum Magister der öffentlichen Defension und Diskussion unterworfen wurden. Diese Thesen können in ihrer Gesamtheit wohl als der Niederschlag des vollen in der Philosophie behandelten Lehrstoffes und, was noch wichtiger erscheint, als der Ausdruck der dortselbst vorgetragenen Lehrmeinungen angesehen werden. Sie ergänzen darum unsere hier in Rede stehenden Inauguralquästionen insoferne auf das vortrefflichste, als sie gewissermaßen berufen sind, zu dem Fragespiel der Quästionen die fehlenden Antworten zu erbringen. Insbesondere für die Naturwissenschaften sind sie von hohem Belange. Entwerfen sie doch ein ungemein lebhaftes Bild von dem Kampfe, indem es einer geläuterten, reineren Naturauffassung so unendlich schwer wurde, sich von den herkömmlichen Anschauungen einer stark mystisch durchsetzten Gedanken- und Stimmungswelt loszulösen. Einbeziehungen von Ptolemäischem, Tychonischem und Kopernikanischem Weltsystem, Julianischem und Gregorianischem Kalender, Astronomie und Astrologie, Goldmacherkunst und Wünschelrute, „Sympathie" und „Antipathie" der Naturkörper, Traumleben und Nachtwandel, Witterungskunde und Krankheitserscheinungen u. a. m. wechseln in bunter Reihe mit Vorführungen von mechanischen, optischen, magnetischen und elektrischen Apparaten und Versuchen. Die reichste Fundgrube in dieser Hinsicht bietet wohl der Anhang zu einer philosophischen Dissertation aus dem Jahre 1755, in welcher die sechs ersten Magister in 17 Abschnitten nicht weniger als 296 derartige Thesen dem öffentlichen Angriffe unterstellten. Damit bilden diese Sätze, gleichgültig, ob sie alle

ernst gemeint oder teilweise auch innerlich gegenteilig empfunden waren, geradezu den wissenschaftlichen Hintergrund, aus dem sich unsere Inauguralquästionen reliefartig herausheben: so daß ein abschließendes Urteil über diese Quästionen eigentlich die tiefere Würdigung jener Thesen zur Voraussetzung hätte. Natürlich könnte eine solche hier im Rahmen des uns zur Verfügung stehenden Raumes auch nicht annähernd erfolgen, sondern müßte einer besonderen Untersuchung vorbehalten bleiben. Aber sie würde sich insoferne etwas freier und ungezwungener gestalten, als alle die berührten Thesen bereits im Drucke vorliegen[1]) und so gegenüber unseren eben erst zur Veröffentlichung gelangenden Quästionen den Vorzug einer standfesten Priorität beanspruchen.

7. Darf bezüglich der letzteren noch ein formaler Punkt hervorgehoben werden, so gilt er der Erscheinung, daß sie als Inauguralquästionen *pro Magisterio* sich bis zum Jahre 1779 einschließlich erstreckten, während die Jesuiten als Lehrer der Akademie mit dem Jahre 1773 ihre Tätigkeit einstellen mußten. Ein Blick auf die sechs restigen, darüber hinausgreifenden Fragepaare belehrt uns indessen, daß wir kaum nötig haben an dieser Stelle eine schärfere Trennung eintreten zu lassen. Denn es weht aus ihnen kein anderer Geist als jener der vorausgegangenen Jahrzehnte. Und dies ist erklärlich, wenn man erfährt, daß nicht nur eine Anzahl Exjesuiten an die im Jahre 1773 eröffnete Bamberger Universität als Lehrer übernommen und die bisherigen, von Jesuiten verfaßten Lehrbücher zum Teil beibehalten wurden, sondern auch die neuen Professoren ihre Bildung mehrfach in den jesuitischen Schulen empfangen hatten.

Im übrigen bringen wir den lateinischen Text der Quästionen einschließlich der Satzzeichen ziemlich schriftgetreu zum Abdrucke. Nur insoferne haben wir uns aus Rücksicht auf das Schriftbild und den Druck einzelne kleine Abweichungen gestattet, als wir die Fragen durchaus mit großen Anfangsbuchstaben beginnen ließen und die verwendeten Sigel für *us, um, am, as* u. ä. meist wieder auflösten.

Die Fragen selbst sind nach Jahrgängen geordnet und erscheinen paarweise. Die erste, *a,* stellt jeweils die *Quaestio Promotoris* dar, die zweite, *b,* die *Quaestio Magistrorum.*

1696 a. *An Jngenij humani Solertia confici possit ignis perpetuus?*[2])
b. *An ingenij humani Solertia conservari possit iuventa perpetua?*
1697 a. *An Pax praeferenda bello quantumvis Victorioso?*
b. *An armata manu pax extorquenda ab hoste?*
1698 a. *Amicitiae mater sitne magis similitudo an dissimilitudo?*
b. *Quid expediat in mundo Politico vita socialis an solitaria?*
1699 a. *An excellens ingenium ad quasvis scias sit aptum?*
b. *An arte fieri possit ingenium?*

---

[1]) Sie sind wohl durchaus in der akademischen Buchdruckerei Bamberg erschienen. Die Bamberger Staatliche Bibliothek besitzt ihrer drei Pappschachteln voll, 2 in 4°, 1 in 8°.

[2]) Ein Seitenstück zur Frage 1737 a.

1700 a. *Quid ex genio Saeculi exspirantis Anno hoc Jubilaeo Philosophus probabiliter possit augurari?*

b. *An Saeculum exspirans profecerit scientia an defecerit?*

1701 a. *An Senes cum Saeculis possint rejuvenescere viribus Naturae et Artis?*

b. *An quis ante Annos possit Senescere?*

1702 a. *An etiam de viatoribus Peripateticis verificetur propositio proverbialis: qui multum peregrinantur, raro sanctificantur?*

b. *Utra via, nova, an antiqua perepatetica sit tenenda?*

1703 a. *An et quomodo fieri possit, ut miles nec fero, nec plumbo penetretur?*

b. *Quomodo Milites hostibus suis reddi possint formidabiles?*

1704 a. *Num vinum, et quale dandum Philosophis? juxta illud Poëtae: Vinum da Docto, Laico de flumine cocto?*

b. *Quodnam cibi genus maxime conducat ad ingenium Philosophicum?*

1705 a. *Utrum Baccalaureatus et Magisterium sint entia rationis?*

b. *Utrum Magister Liberalium Artium creetur, dicatur an educatur?*

1706 a. *An Eclipsis solis die 12 Maij huius anni observata, eadem evenisset, si circa solem immotum terra moveretur?*[1])

b. *An aliqua commoda vel incommoda solis observationem consequantur?*

1707 a. *Cur inter caeteras Europae provincias motibus frequentioribus Italia contremiscat?*

b. *An varij terrae syderumve motus portenderint tantos bellorum motus?*[2])

---

[1]) Die hier in Rede stehende Sonnenfinsternis ist astronomiegeschichtlich insoferne bemerkenswert, als der ihr zugrundeliegende Vorgang und die sie begleitenden unheimlichen Erscheinungen sich nicht mehr unter dem Horoskop abergläubischer Deutung, sondern unter dem Gesichtspunkte wissenschaftlicher Aufklärung dargestellt finden. So hat der bekannte Nürnberger Künstler und Schriftsteller Johann Gabriel Doppelmayr bereits im selben Jahre in der — auch von Goethe gerühmten — Kunst- und Buchhandlung von Homann-Nürnberg von ihr eine künstlerisch verzierte kartographische Darstellung erscheinen lassen, deren astronomische Unterlage den trefflichen Nürnberger Astronomen Wurzelbauer zum Meister hatte. Das Blatt findet sich als Einzelblatt in der einen oder andern Bibliothek. — Auch unsere Frage 1706 a und die ihr folgende 1906 b atmen wissenschaftlichen Geist, wenngleich die erstere verrät, daß man auf der Bamberger Akademie noch nicht den kopernikanischen Standpunkt der Erdbewegung teilte. Man hielt sich hier vielmehr an das von Tycho Brache erdachte Weltsystem.

[2]) Mit den gewaltigen Kriegsläufen sind zweifellos jene des spanischen Erbfolgekrieges (1701—1714) gemeint. Weniger klar ist, was der Fragesteller unter den Gestirnserscheinungen — eigentlich Gestirnsbewegungen — verstanden wissen will. Für das Jahr 1706/7 kommen — nach Ph. Carl, Repertorium der Cometen-Astronomie. München 1864, S. 95 — zwei Kometen in Betracht; nach E. F. Chladnis umfassenden Zusammenstellungen (Annalen der Physik, Bde 18 mit 78, Halle, dann Leipzig, 1803—1824) drei Meteore; nach De Meiran, Traité physique et historique de l'aurore boréale, Paris 1733, endlich zwei Nordlichter: Ereignisse, denen früher gleichfalls nicht selten kosmischer Ursprung beigemessen wurde.

1708 a. *An Phlus̃ quũ*[1]) *Phlus̃ possit venire in caelum?*
b. *Quem locum obtineant inter Sacras Hyerarchias Phli?*
1709 a. *An nobilis primatum philosophicum, an primatus nobilem magis illustret?*
b. *An praestet gradatim honores consequi, quam subito emergere?*
1710 a. *An per artem fieri possit navis, quae in aëre feratur?*
b. *An possibile sit hominem naturaliter volare?*
1711 a. *Quantum valeat judiciaria Astrologia?*[2])
b. *An ex judiciaria Astrologia praedici potuerint tot summarum Capitum funera?*
1712 a. *An Echeneis sive Remora navim onerariam sistere possit?*[3])
b. *An relatio de Sirenibus historica potius, quam fabulosa sit?*
1713 bis 1715. Nicht verzeichnet.
1716 a. *Ubi terrarum in mundo extiterit Paradisus? et an de facto adhuc existat?*
b. *An in mundo fuerit aureum saeculum? an aliquando, et quando futurum sit?*
1717 a. *Quid Philosopho cum Avibus?*
b. *An ex avibus aliquid divinari possit?*
1718 a. *Quid natura in hominibus staturae parvae intendat?*
b. *An parvi recte affectent proceram staturam?*
1719 a. *Quaenam ingenia praestent artibus? an Vetus an Moderna?*
b. *Quaenam praestet politia, an vetus an moderna?*
1720. Fehlt.
1721 a. *An Phaenomenon nuper 1º Martij visum fuerit portentosum?*[4])

---

[1]) Die Handschrift hat deutlich quũ, doch ist das zweite u wohl als ein verkümmertes a zu deuten.

[2]) Diejenige Astrologie, die sich mit den Beziehungen zwischen den Sternkonstellationen und den menschlichen Schicksalen befaßte, zum Unterschiede von der „natürlichen" Astrologie, welche aus ersteren Schlüsse auf das Wetter, auf Fruchtbarkeit und andere natürliche Ereignisse zog.

[3]) Eine bekannte Fabel der Alten. Echeneis und Remora zwei Saugefische.

[4]) Die gedachte Himmelserscheinung war zweifellos das große Nordlicht jenes Jahres. De Mairan verzeichnet es unter dem 1. März und gibt davon ein Bild, wie es unter dem 17. Februar zu Gießen sichtbar gewesen sein soll. Letzteres Datum ist aber offenbar älteren Stils, so daß es mit dem 1. März des neueren Kalenders übereinstimmt. Die besten Beschreibungen von ihm liefern, wenngleich mit abergläubischen Vorstellungen durchtränkt, wiederum die „Zeitungen" der damaligen Zeit, die sogenannten Einblattdrucke. In der Tat befinden sich unter den vielen Hunderten solcher Himmels- und Naturerscheinungen darstellender Blätter, die wir durchmustert haben, vier, welche sich mit dem berührten Nordlicht beschäftigen. Zwei davon gehören der Stadtbibliothek Nürnberg und ein weiteres der Bischöfl. Ordinariatsbibliothek Regensburg an. Diese drei sind die gleichen. Dagegen bringt das vierte, im Germanischen Museum befindliche Exemplar eine wesentlich andere Wiedergabe wenigstens der landschaftlichen bzw. örtlichen Szenerie, während die zeichnerische Auffassung des physi-

b. *Quinam homines dicantur Solares?*[1])
1722 a. *Utrum Philosophus promotus omnis gloriae apicem attigerit?*
b. *An mundus stare possit sine Philosophis?*
1723 a. *An et quomodo Verum sit illud Horatij ode 4a. L. 4a. Nec imbellem feroces progenerant Aquilae Columbam?*
b. *Quo jure Aquila dicatur Regina Avium?*
1724 a. *An dentur vere Spectra, quae naturaliter hominis mortem praesagire possint?*[2])
b. *An homines in feras possint vere transmutari?*[3])
1725 a. *Quantum in peripato valeat Physio-gnomia?*
b. *Quaenam somniis sit naturalibus habenda fides?*
1726 a. *Cur hominis aliqui ante Senium canescant?*
b. *An Seni viribus naturae restaurari possit iuventus?*
1727 a. *Quodnam temperamentum sit aptius ad militiam?*
b. *An ad eandem praevaleat temperamentum Germanorum?*
1728 a. *Qua ratione Homo, opus Sextae Diei Operum priorum Dierum Sit Compendium?*
b. *Quomodo insecta, eadem die Sexta producta, Sint ad Ornamentum Mundi, et Conditoris gloriam?*[4])
1729 a. *An frigus hujus anni 1729 maius fuerit frigore anni 1709?*

---

kalischen Vorgangs mit jener der vorgenannten Exemplare ziemlich gut übereinstimmt. Darnach bestand das Nordlicht aus einem wellenförmig herabflutenden, mit hellen Lichtstreifen durchzogenen Mantel, der von einem dachförmigen Lichtgewölbe überdeckt und mit einer strahlenschießenden Kuppel gekrönt war — eine ungewöhnliche, aber auch trotz allen Zaubers unheimlich empfundene Erscheinung.

[1]) Die ehemalige Astronomie eignete den Namen allen jenen Personen zu, welche in einer Stunde oder auch in einem Jahre geboren wurde, wo die Sonne „Regent", Stunden- oder Jahresregent, war. Die Volksetymologie in Franken hat es fertig gebracht, diesen Gedanken teilweise zu verwischen und an Stelle der „Sonnenkinder" die „Goldenen Sonntagskinder" zu setzen — in Ausdeutung der Goldenen Sonntage d h. der vier Quatembersonntage als besonderer Glückstage.

[2]) Unter einem solchen „Spektrum", einer Vorbedeutung, dürfte hier wohl die totale Sonnenfinsternis vom 22. Mai 1724 verstanden worden sein. Zum Beweise, wie sehr dieses Phänomen auch in Bamberg die Gemüter in Erregung zu versetzen geeignet war, mag eine regierungsseitige Kundgebung vom 15. Mai 1724 dienen, ein kulturgeschichtliches Dekret, das wir in den Bamberger Blättern für fränkische Kunst und Geschichte, Jahrgang 1926, Nr. 20, einer genaueren Besprechung unterzogen haben. Als „natürliche" Wirkung einer solchen Finsternis wurde u. a. eine Vergiftung von Mensch und Tier angesehen.

[3]) Wohl eine Anspielung an die bekannte Sage der Odyssee über die Zauberin Circe? Oder moralisch aufgefaßt?

[4]) Die Behauptung, daß die Insekten zu Schluß der Schöpfung, am nämlichen Tage wie der Mensch erschaffen sein sollten, dürfte allgemein verblüffen. Der Verfasser hat weder in einer der zahlreichen Kommentare zur biblischen Schöpfungsgeschichte noch auch auf Befragung verschiedener Exegeten einen Anhaltspunkt für sie zu finden vermocht.

b. *An frigus tantum ex astris praedici potuerit?*[1])

1730. Fehlt.

1731 a. *An Mundus post consumationem Saeculi Sit a moderno futurus alius?*

b. *An Mundus hodiernus a vetere Sit alius?*

1732 a. *An Resurrectio Corporum mortuorum, quae contingit in Servio, potuerit esse naturalis?*[2])

b. *An Contagio Pecoris hujus anni postrema fuerit ex Principiis naturalibus*[3])

1733 a. *An naturalia media adhibendo naturaliter nunquam mori possimus?*

b. *An in ijs Sit vera fortitudo, qui provocant ad duellum?*

1734 a. *An populi Europaei prae aliis nationibus sint aptiores ad militiam?*

b. *An et quantum Philosophia conferat ad rem militarem bene gerendam?*

1735 a. *An phantasia vim aliquam naturae imprimat ad morbos contrahendos?*

b. *Quodnam e temperamentis quod vitae diuturnitatem sit optimum?*

1736 a. *An in Philosophia Corporum detur Magisterium, sive pharmacum universale?*

b. *An in Philosophia animorum Sit Magisterium universale?*

1737 a. *An unquam instructae fuerint Lucenae perpetuo ardentes?*[4])

b. *An nāa Gigantes tam monstrosae magndnis ut quidam Auctores referunt, produxerit.*

1738 a. *An Philosophia Sit ad felicitatem Via?*

b. *An et quoō phantasia operetr in Noctambulionibus?*

1739 a. *An fuga Arboris pudicae refugientis tactum hominis sit Antipathica?*[5])

b. *Unde in Plantis Colores, eorumque varietas oriatur?*

---

[1]) Eine Frage der *Astrologia naturalis.* Vgl. oben S. 120 Anm. 2.

[2]) Unter diesem Servius ist zweifellos der unter dem Namen Philipp Servius, auch Bouchy Servius einhergehende Jesuitenpater Philipp Bouchy verstanden. Er schrieb einen *Amicus fidelis usque ad mortem,* der viele Auflagen erlebte und auch 1682 in Straßburg deutsch herauskam. Vgl. Sommervogel, Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, Brüssel u. Paris, 1. Bd. 1890, S. 1878; Zedlers Universallexikon, 37. Bd. Leipzig u. Halle 1743, S. 560; sowie Christian Gottlieb Jöcher, Allgemeines Gelehrten-Lexicon, Leipzig 1751, S. 535.

[3]) Auf diese Seuche weist eine kurze Notiz hin in Heinrich Joachim Jäck, Bambergische Jahrbücher, Bamberg 1829, S. 418. Es ist dort berichtet, daß Fürstbischof Friedrich Karl die Herbst-Ochsenmesse zu Bamberg einstellen ließ.

[4]) Eine Seitenfrage zu oben 1696 a.

[5]) Die Pflanzenphysiologie der früheren Jahrhunderte unterschied neben anderem zwischen sympathischen und antipathischen Gewächsen. Auch in den in unserer Einleitung erwähnten philosophischen Thesendefensionen der Bamberger Akademie spielt diese Einteilung eine deutliche Rolle. Als antipathische Pflanzen gelten vor allem jene, welche auf einen Angriff durch den Menschen reagieren und daher eine gewisse geheimnisvolle Sinnestätigkeit zu entwickeln scheinen, wie die Mimosen, das *Noli me tangere,* das *Impatiens* und andere. Sympathisch waren im allgemeinen wirtschaftlich nutzbare oder heilbringende Pflanzen wie z. B. das früher einen europäischen Ruf genießende Bamberger Süßholz. Unser *Arbor pudica,* zu deutsch Schambaum, wurde jedenfalls den antipathischen Gewächsen zugezählt. Die neueren botanischen Handbücher schei-

1740 a. *Quare Philosophus de Thesauro Sapientiae non tantum debeat proferre nova, sed etiam vetera?*
b. *An diuturna et asperior Hyems huius Anni sit sterilitatis an fertilitatis prognostica?*[1])
1741 a. *Quomodo fruges hoc anno Sub nive tempore hyemis incolumes persstiterint?*
b. *An Verum fuerit frumentum, quod anno superiore in Silesia coelitus delapsum esse dicitur?*[2])
1742 a. *An stella portentosa, quae hoc anno apparuit in Martio, fuerit Verus Cometa?*[3])
b. *Qua ratione Cometa futurorum prodromi Sint dicendi?*
1743 a. *An Sapientem cedere oporteat tempori, an tempus Sapienti?*
b. *Cur Regnum Neapolitanum novo Terrae motu nuper Succussum his prae germania fatis Subjaceat?*
1744 a. *An Sol in Zodiaco Sub Signo virginis, an vero Leonis v Librae existens hominibus plus foveat?*[4])
b. *An certius et melius celebretur Pascha ad cyclos Gregorianos, quam ad rigorem calculi Astronomici?*[5])
1745 a. *Quae sit causa miri et diversissimi aestus marini?*
b. *Utrum omnia Flumina ex mari oriantur, cum et ex altissimis montibus scaturiant?*
1746 a. *An Apostoli Gentium debeant esse Philosophi?*
b. *An ad convertendas Gentes plus conferat Philosophia Peripatetica quam Neotericorum?*
1747 a. *An virtus Semper Studio acquisita, vel interdum a natura congenita sit?*
b. *An virtus heroica sine consortio aliarum esse possit?*

---

nen ihn, wenigstens unter diesem Namen, nicht zu kennen. Dagegen verzeichnet ihn beispielsweise eine in der Staatlichen Bibliothek Bamberg befindliche Ausgabe des Basler Professors Caspar Bauhinus, *Pinax theatri botanici*, vom Jahre 1623. Darin ist er auch als *Arbor Malvarensis* bezeichnet und damit seine Herkunft von der indischen Landschaft Malabar dargetan.

[1]) Die Jäckschen Jahrbücher berichten S. 427 über ihn, daß er bereits im Oktober 1739 mit Schneefall und außerordentlicher Kälte eingesetzt und bis Ende April 1740 gewährt habe.

[2]) Auch ein durch mancherlei Einblattdrucke festgehaltenes und neuerzeitlich als Insektenflug gedeutetes Vorkommnis.

[3]) Es war in der Tat ein solcher. Nach Carl, S. 100, stand er zwei Monate am Himmel.

[4]) *foveat* oder *faveat?* Die Begriffe hängen etymologisch zusammen und lassen sich philologisch beide rechtfertigen.

[5]) Die Frage war für das Hochstift Bamberg sehr „aktuell". Denn wenngleich sein Gebiet nur wenige protestantische Untertanen zählte und diese gehalten waren in der Osterfeier sich der Majorität anzuschließen, so wurden sie doch immer wieder durch die Beamtenschaft der angrenzenden protestantischen Umlande, namentlich der Markgrafschaft Bayreuth, zum Widerstande ermuntert. Vgl. Eduard Vogt, Die Einführung des Gregorianischen Kalenders im Hochstifte Bamberg. Die Hohe Warte, Unterhaltungsbeilage zum Bamberger Tagblatt,

1748 a. *An aetas major conferat Universitati praerogativam?*[1])
b. *An Iuventus patria mittenda sit ad exteras Universitates?*

1749 a. *Quid sentiendum de illo domini Wolffii Aphorismo: Si Libertas Philosophandi integra conceditur iis, quo Methodo Philosophica Philosophantur, nullum hinc metuendum est Religioni, Virtuti ac Reipublicae periculum?*[2])
b. *An Physica Experimentalis prae reliquis Philosophiae partibus Sit excolenda?*

1750 a. *An et quid ope Cabalae erui possit?*
b. *An et quid ex Physiognomia argui possit?*

1751 a. *An Angli Sapienter faciant, repudiato Calendario Juliano, amplectendo Gregorianum et novum?*[3])
b. *Quaenam sit Causa, cur Calendaria suis in Vaticiniis toties fallant.*

1752 a. *Quodnam sit maximum Scholarum Bambergensium Decus?*
b. *Cur eodem tempore quo Aetna in Sicilia, Vesuvius in Campania hoc anno flammas evomuerit?*

1753 a. *An dentur Planetarum incolae, et quinam sint illorum Parentes?*[4])
b. *Quisnam Planetarum suo influxu aptissimum in homine reddat temperamentum ad Respublicas bene gerendas?*[5])

Bamberg 1924, Nr. 27—32. — Im vorwürfigen Jahre wurde, um dem zu Ende gehenden Kalenderstreit nicht wieder neue Nahrung zuzuführen, regierungsseitig kurzerhand die gemeinsame Osterfeier auf den 29. März angesetzt. Jäck, S. 431.

[1]) Diese Frage und die folgende stehen offensichtlich im Zusammenhange mit der in diesem 1748. Jahre begangenen Hundertjahrfeier der Gründung der Bamberger Akademie. Es war nur natürlich, bei dieser Gelegenheit nach der Schwesterhochschule in Würzburg hinüberzuschielen, die vermöge ihres um 66 Jahre höheren Alters, ihres vollen Universitätscharakters und ihrer günstigeren Lage selbstverständlich auch eine regere Frequenz aufzuweisen hatte. Der aus der zweiten Frage hervorlugende Wunsch eines förmlichen Verbotes der studentischen Freizügigkeit wurde tatsächlich im Jahre 1790 durch den Fürstbischof Franz Ludwig erfüllt. S. Weber, S. 432.

[2]) Der hier genannte Philosoph Wolf ist offenbar der in der damaligen Zeit vielumstrittene Christian Wolf, der Begründer der „Wolfschen Philosophie", weiland Professor in Halle und Marburg und später als Reichsfreiherr in den Adelsstand erhoben. Das Zedlersche Universallexikon widmet ihm in seinem 58. Bande nicht weniger als 129 und seiner Philosophie gar 348 seiner großen Halbseiten.

[3]) England schloß sich in der Tat im Jahre 1752 der Gregorianischen Rechnungsweise an. Es waren also Vorerwägungen, deren Kunde ein Jahr früher bis Bamberg gedrungen sein mußte.

[4]) Ein bis auf unsere Tage herauf gerne behandeltes Problem, das viele Bejaher aber noch mehr Verneiner zählt. Unter den ersteren ist in der Gegenwart namentlich Joseph Pohle (Die Sternenwelt und ihre Bewohner, Köln 1902) bekannter geworden.

[5]) Die astrologischen Schriften antworten verschieden hierauf. Nach R. v. Retberg, Kulturgeschichtliche Briefe, Leipzig 1865, S. 43, ist es der Jupiter, unter dessen Regierung die Doktoren, Meister, Prokuratoren usw. am tätigsten sind.

1754 a. *Quaenam Sit genuina Spiritus nationalis dos; et an Spiritus iste in Rpla sit fovendus?*

b. *An vero intr Principes et Subditos intrcedere poĩt amicitia?*

1755 a. *An Germani Caeteras nationes antecellant arte regnandi?*

b. *Germaniae an Gallis plus debeat Rpbla litteraria?*

1756 a. *Quae fuerit causa terrae motuum, quibus hoc anno Europa Contremuit?*[1])

b. *An terrae motus Causa fuerit inundationum, quae hoc anno Galliam et Italiam vastarunt?*

1757 a. *Quid Censendum de illo Lactantii L. 7. inst. Div.: C. 6. Nulla Secta fuit tam devia, neque Philosophorum quisquam tam inanis, qui non viderit aliquid ex vero?*

b. *Quid de novis in Philosophia systematis statuendum?*

1758 a. *An hodierna Philosophia bello, an paci magis deserviat?*

b. *Utrum ad Rpblicam defendendam plus Conferant arma, an vero Consilia?*

1759 a. *An bene fiat horoscopus* (Nativitätsstellung) *Secundum observationes Planetarum et Siderum?*

b. *An ex Calendario, quod Vatem Anglicanum vocant* (Englischen Wahrsager) *praedici possint praelia et victoriae?*

1760 a. *An effectus fulminis fortiores meliori iure globis disruptis, quam meris habilibus attribuantur?*[2])

b. *An frequentiora prope Superficiem terrae generentur fulmina, quam e nubibus erumpant?*

1761 a. *Qualis fuerit transitus Veneris per discum Solis sexta Junij hoc anno observatus?*[3])

b. *Quid emolumenti ex observato Veneris transitu per discum solis sperare liceat?*

1762 a. *An anima hominis post mortem superstes libertatem in cogitando et operando habeat?*

b. *An Anima a Corpore Separata vires et facultatem habeat operandi et cogitandi?*

1763 a. *Quae Sit origo novorum astrorum?*[4])

---

[1]) Das Naturereignis hatte sich zweifellos auch im Hochstifte Bamberg bemerkbar gemacht, denn der Fürstbischof Franz Konrad von Stadion verbot unter dem 23. Februar 1756 „wegen der eingetretenen Erdbeben und anderer möglichen Strafen“ alle öffentlichen Lustbarkeiten. Jäck, S. 453.

[2]) Man erkennt an dieser Frage und den beiden folgenden bereits das herannahende Zeitalter Benjamin Franklins.

[3]) Die hohe astronomische Wichtigkeit eines solchen Vorübergangs ist bei Zeiten schon erkannt worden. Zu dem hier in Rede stehenden erging vorbereitungsweise ein in französischer Sprache abgefaßtes und mit Zeichnung versehenes Rundschreiben. Es gelangte auch an die Bamberger Akademie und ruht gegenwärtig in den Bamberger Universitätsakten des Staatsarchivs dahier, doch kann ihm leider Raummangels halber nicht näher getreten werden.

[4]) Neue Sterne wurden im Laufe der Jahrhunderte nur wenige bemerkt. Das 18. Jahrhundert verzeichnete nicht einen einzigen derselben. Die Frage knüpfte also diesmal kaum an ein Erlebnis an.

b. *An astra influant in terram nostram?*
1764 a. *Cui Magiae dediti fuerint tres Magi?*
b. *Quid fuerit stella, quae Magos duxit ad praesepe?*[1])
1765 a. *Quaenam Sint causae Somniorum?*
b. *Quae fides Sit habenda Somnijs?*
1766 a. *An optandum Sit hominis esse sine animi affectibus?*
b. *Quid Philosophia conferat ad moderandos animi affectus?*
1767 a. *Quantum Philosophia Mathesi debeat?*
b. *Num quid Philosophia etiam ad perfectionem Christianam conferat?*
1768 a. *An Spiritus, ut vocant, fortes, jure Sibi Philosophi nomen arrogent?*
b. *Utrum Spiritus fortes in contemnenda Religione vere fortes Sint?*
1769 a. *Quae sit origo Ventorum?*
b. *Quae sit ventorum utilitas?*
1770 a. *Quae fuerit causa montis prope Caemmern, pagum haud procul Bamberga eodem ipso anno 1770 dehiscentis?*[2])
b. *Quid montes conferant huic universo?*
1771 a. *Quantum Physica debeat Boscovichio?*[3])
b. *Quantum Physica debeat Societatibus literarijs?*
1772 a. *An quis sine arte physiva possit esse artis peritus?*
b. *An ab hodierna Philosophia timendum sibi quidpiam habeat Religio?*
1773 a. *Unde oriantur diversa hominum temperamenta?*
b. *Quaenam in quavis Facultate temperamentorum habenda sit ratio?*
1774 a. *Quid Sint, et vnde oriantur fracturae nubium?*[4])
b. *Quae causa grandinum hoc anno magis ipsi etiam Patriae fatalium?*
1775 a. *An Athei conuicti sunt possibiles?*
b. *An Athei possint esse viri honesti?*

---

[1]) Ein auch in neuester Zeit noch immer mit Vorliebe behandelter Gegenstand.

[2]) Bezeichnend für die damalige Art der Berichterstattung in der einheimischen Presse mag die Tatsache gelten, daß örtliche Ereignisse, auch wenn sie wie die hier in Betracht gezogene Bergspaltung ein tieferes Interesse hervorzurufen geeignet waren, mit keinem Worte erwähnt wurden.

[3]) Roger Joseph Boscovich S. J., von Geburt Dalmatiner, war, wie jedem Physiker bekannt ist, ein auf den verschiedensten Gebieten der Physik, Astronomie und Mathematik tätiger und sehr erfolgreicher Schriftsteller. In Deutschland ist er wohl am meisten durch seine Atomtheorie genannt worden. Die Frage, wieviel die Physik ihm verdanke, dürfte zu ihrer Beantwortung eine förmliche Monographie seiner Arbeiten erfordern und damit über den Rahmen einer einfachen Gelegenheitsdissertation wesentlich hinausgehen.

[4]) Von Wolkenbrüchen und Hagelfällen berichten die handschriftlichen Chroniken wie die mündlichen Überlieferungen im Bamberger Lande sehr häufig. Namentlich war davon des öfteren das Amlingstadter Tal nächst Bamberg stark heimgesucht. Daß das in Rede stehende Unwetter des Jahres 1774 empfindlichen Schaden verursacht haben mußte, läßt sich daraus ermessen, daß der Fürstbischof Adam Friedrich von Seinsheim unter dem 30. Aug. js. Js. für die schwer betroffenen Untertanen eine Sammlung bewilligte. Jäck, S. 502.

1776 a. *An Clima nostrum vere temperatum dici possit?*
b. *Quae sit utilitas observationum meteorologicarum?*[1])
1777 a. *Quosnam Cometae effectus producere in tellure nostra possint?*[2])
b. *An valeat haec argumentatio: Cometae sunt planetae, ergo sunt sidera mundo coaeva?*
1778 a. *An status siluestris, vti bestiae, ita homini sit naturalis?*
b. *An hominis a bestia discrimen a solis causis externis petatur?*
1779 a. *Vtrum et quatenus locorum supra libellam maris elevatorum altitudines per barometrum determinari possint?*[3])
b. *Vtrum antliae aquariae prae puteis vulgaribus probandae sint?*[4])
1780. Fehlt. Bloßer Ansatz.

---

[1]) In diesem Jahre erschien unter dem Titel *Altitudo Media Mercurii in Barometro,* Bamberg 1776 eine Druckschrift, worin der Professor der Mathematik an der Bamberger Universität, P. Johannes Jacobs, ehedem S. J., seine auf acht Jahre zurückreichenden meteorologischen Beobachtungen über den Luftdruck und die Witterung in Bamberg der Öffentlichkeit unterbreitete und sich damit eine wissenschaftliche Priorität schuf, die unseren meteorologischen Handbüchern vollständig entgangen ist. Die Verdienste P. Jacobs' der Vergessenheit zu entreißen haben wir dem heute noch in der heimatlichen Überlieferung fortlebenden bescheidenen Gelehrten sowohl in einer meteorologischen Fachschrift als einem biographischen Sammelwerke ein einfaches Denkmal errichtet. S. Wilhelm Heß, Meteorologiegeschichtliches aus Bamberg, Meteorolog. Ztschr. 1926, S. 73—75; Derselbe, Lebensläufe aus Franken, 3. Bd., Würzburg 1927, S. 277—281.

[2]) Diese Frage und die folgende könnten ebensogut heute gestellt sein. Man erinnere sich der vielen, namentlich populären Erörterungen, welche gelegentlich der Wiederkehr des Halleyschen Kometen im Jahre 1910 insbesondere die erste Frage erfahren hat.

[3]) Wir nähern uns, wie man erkennt, allmählich dem Zeitalter eines Laplace, der 1799 als erster eine genauere barometrische Höhenmeßformel aufstellte.

[4]) Die Frage entsprang wohl auch einem praktischen Bedürfnisse.

Rezensionen

Novum Testamentum graece et latine. Utrumque textum cum apparatu critico imprimendum curavit † D. Eberhard Nestle. Ed. 9. elaboravit Erwin Nestle. 16° (33*, XIX et 657 p.) Stuttgart 1928, Privil. Württembergische Bibelanstalt. Geb. M 3.50, 5.—, 6.50.

Der Text, welchen die mit Recht weitverbreitete Ausgabe Nestles bietet, ist bekanntlich eine mechanische Auswahl der Lesarten, welche durch die großen Ausgaben von Tischendorf, Westcott-Hort und Weymouth, später von B. Weiß vertreten waren. Es wurde einfach nach der Mehrheit die Wahl getroffen; wenn jede der drei Ausgaben eigene Wege ging, so wurde eine Mittelform gewählt. In einer doppelten Reihe von Anmerkungen gab N. genauen Aufschluß über diese Textausgaben und eine Auswahl der wichtigsten Textzeugen.

Die Neuausgabe wurde durch den Sohn des 1913 verstorbenen Herausgebers, Erwin Nestle, wesentlich umgestaltet. Freilich ist „der Text, der wegen seines objektiven Charakters weite Verbreitung gefunden hat . . ., derselbe geblieben; nur wurde der Grundsatz, daß die Mehrheit von HTW den Text ergibt, an einzelnen Stellen genauer durchgeführt" (S. 4*). Doch wurden zwei bedeutende Veränderungen aufgenommen: zunächst wurde die Orthographie nach den Grundsätzen des Bonner Philologen E. Schwyzer abgeändert. Sodann sind am obern Zeilenrand des griechischen Textes einfache Zeichen zwischen den einzelnen Worten dort eingeführt, wo Varianten vorliegen. So wird der Leser auf den ersten Blick darauf hingewiesen, daß an dieser Stelle in manchen Textzeugen entweder etwas eingeschoben ist oder daß das folgende Wort, beziehungsweise die folgende Wortgruppe fehlt, daß die Worte umgestellt sind oder in anderer Form vorliegen. Durch diese Neuerung ist zwar das Satzbild nicht gerade verschönert, aber die Benützung wesentlich erleichtert worden. Vielleicht wäre eine weitere Vervollkommnung dadurch zu erreichen, daß bei diesen geschickt gewählten Zeichen durch Fettdruck wieder ein doppelter Fall unterschieden würde, nämlich minder wichtige Varianten und solche, die ernstlich als Urtext in Frage kommen — das vom Herausgeber im Apparat verwendete Zeichen kann nicht die gleichen Dienste leisten, weil es nicht auf den ersten Blick auffällt.

Im Apparate, der ganz neu gearbeitet wurde, sind nun wesentliche Veränderungen vorgenommen worden. Aus der doppelten Reihe von An-

merkungen ist eine einzige geworden, welche Ausgaben und Textzeugen vereinigt. Trotz mancher Vereinfachung (auf Weymouth wird nicht mehr verwiesen) ist doch noch viel an Verweisen geboten, da namentlich Sodens Lesarten Aufnahme finden mußten. Die Textzeugen kommen erst jetzt gebührend zum Worte. Häufig begegnet man den gotischen Großbuchstaben H und K für die Hesychius-Rezension der Ägyptischen Textgruppe und die Rezension von Antiochien–Konstantinopel. Jener Punkt am System Sodens, der am meisten Widerspruch fand, die angebliche I-Rezension, ist aufgegeben worden. Auch die neugefundenen Großhandschriften W Θ 0131 0137 sind verwertet. Manches, was schon früher bekannt war, ist besser herangezogen worden. Mit Recht wurde die bisherige Verteilung des Textes auf die einzelnen Seiten beibehalten; so muß es mit in Kauf genommen werden, daß die bedeutend erweiterten Anmerkungen nicht selten den Rand überschreiten (S. 30. 47 u. ö.). Abgesehen von diesen Schönheitsfehlern und manchen Einzelheiten wird man dem Herausgeber für diese Neuerungen dankbar sein.

Man wird es als mißlich empfinden, daß der Text noch immer die unfreie Zusammenstellung fremder Ansichten bleibt, wie sie um die Jahrhundertwende üblich war. Die damals allgemeine Überschätzung der Handschriften B und ℵ, die Unterschätzung der Kleinhandschriften und der Übersetzungen haftet noch heute dem Texte an, der fast nur die eine ägyptische Rezension darstellt. Das erwähnte Zeichen im Apparat, das die Meinung des Herausgebers mitteilt, ist nur ein ungenügender Ersatz.

Eine Reihe Versehen früherer Ausgaben wurden verbessert; die ideale Fehlerfreiheit des N. Druckes ist nur selten gestört. Mk 2,26 lies Ἀβιαθὰρ statt Ἀβιαθάρ; Rm 15,15 ἐπαναμιμνῄσκων ist das Jota subscriptum zu tilgen. Der das Zitat 1 Petr 3,10 beginnende Artikel ὁ steht auch an der hier zitierten Stelle LXX Ps 33(34).13 und ist somit in Fettdruck zu geben. — Im lateinischen Texte ist Apg 23.30 die sinnlose Interpunktion: „denuntians: et accusatoribus"; die Ausgaben M. Hetzenauers legen nahe, den Doppelpunkt wie in der offiziellen römischen Ausgabe sinngemäß vor „denuntians" zu setzen.

Wie S. 24* ausgeführt wird, sind die reichhaltigen Verweise auf die Parallelstellen nochmals überprüft und vermehrt worden. Hier könnte und sollte noch manches beigefügt werden. Mt 16,19 „Schlüssel des Himmelreiches" auch Job 12,14. — Die Texte Lk 11,23 (συνάγειν—σκορπίζειν) und Jo 11,52 (διεσκορπισμένα συναγάγει) sind wohl philologisch parallel, nicht aber sachlich. — Lk 22,43 wäre zum ἄγγελος ἐνισχύων absolut zu verweisen auf Dan 10,18.19; der Prophet erhält eine Erscheinung Gabriels, in der viermal von einer Stärkung berichtet wird. Die LXX hat die Worte κατίσχυσε — zweimal ἰσχύσαι — ἐνίσχυσε, Theodotion hat das letztgenannte von Lk gebrauchte Wort auch an der ersten Stelle. — Zu Jo 3,19 (von Kämpfen gegen das Licht) vgl. Job 24,13—17. — Bei Jo 3,24 ist neben Mt 4,12. 14,3 besonders auf Mk 1,14 zu verweisen, Jo 21,16 (vom Weiden der Lämmer) auf 2 Sam 5,2 und Ps 77(78),71 f. — Die Stelle Rom 2,11 „bei Gott gibt es kein Ansehen der Person" stimmt ziemlich wörtlich mit 2 Par 19,7 überein. Zu Rm 10,13 gehört neben Joel 3,5 auch Apg 2,21. — Bei 1 Tim 2,2 fehlt jeder Verweis; doch liegen die schönsten Parallelen vor bei Jer 29,7 und Baruch 1,11 f. – Bei 2 Petr 1,1 (gleichwertiger Glaube) ist heranzuziehen AG 11,17; 15,8 f und umgekehrt; bei 1,17: „Christus empfing vom Vater τιμὴν καὶ δόξαν" wird Dan 7,14 LXX in Erinnerung gebracht: „es wurde (dem einem Menschensohne Ähnlichen) τιμὴ καὶ δόξα gegeben (vom ‚Alten der Tage')". – Apk 19,1—6 (alleluja) = Tobias 13,18 (Vulgata 22). Apk 21,18—21: die kostbaren Steine Jerusalems, namentlich Saphir und Smaragd, sind bereits Tobias 13,16 f (Vulgata 21 f) genannt.

Es wurde bereits verwiesen auf ein Zeichen im Apparate, durch das der Herausgeber einzelne Lesarten oder Konjekturen als richtig, d. h. dem Urtext entsprechend bezeichnet. Zur Ausführung dieser glücklichen Idee, die bei der unfreien Auslese der Ausgabe doppelt erwünscht ist, ist ein Doppeltes zu bemerken. Einerseits macht N. ziemlich selten von diesem Zeichen Gebrauch (Mk fünfmal, Apk zweimal, in den Briefen außer Rm, 1.2 Kor anscheinend nur 1 Tim 4,3). Andrerseits ist es vielfach nicht glücklich verwendet (Jo 7,8 für οὐκ statt οὔπω), namentlich oft bei reinen Konjekturen, z. B. Mt 2,6 γῆς Ἰούδα; 1 Tim 4,3 κελευόντων; Rm 9,5 für die Beziehung der Doxologie auf Gott; dabei sind die patristischen Zeugen nicht richtig angeführt.

Diese Bemerkungen sollen die Bitte erfüllen, welche der Herausgeber S. 27* um weitere Ergänzung und Berichtigung an alle Leser seiner so nützlichen Ausgabe gestellt hat.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

Ist Maria die Mittlerin aller Gnaden? Von J. Ude. 8° (164 S.) Bressanone 1928, Weger. L 7.20.

Zu der in neuerer Zeit in außerdeutschen, besonders in romanischen Ländern überaus viel, im deutschen Sprachgebiete verhältnismäßig sehr wenig und in eigenen Schriften nur von Ch. Pesch[1]) und H. Schüth[2]) behandelten Frage über die universale Gnadenvermittlung Marias hat nunmehr auch J. Ude in einer eigenen Broschüre Stellung genommen. Während Pesch und Schüth die Frage in positiver Weise beantworteten, ist die Stellungnahme U.s nicht bloß kritisch zweifelnd, sondern rein negativ. Er bietet jedoch in keiner Weise eigene neue Untersuchungen aus den Glaubensquellen und ist auch nicht imstande, aus denselben Gegenzeugnisse oder — Beweise zu bringen. Seine Schrift ist eine rein negative Kritik der Schrift P.s; er folgt Schritt auf Schritt den Darlegungen und Beweisführungen dieses Theologen und sucht sie durch Gegenbemerkungen zu entkräften; das gilt insbesondere in bezug auf die von P. angeführten Traditionszeugnisse. Schon allein diese Anlage der Broschüre U.s wird viele insbesondere theologisch gebildete Leser sehr enttäuschen. P.s Absicht war es nicht, eine erschöpfende Behandlung der Frage zu bieten, am wenigsten aber, wie er ausdrücklich im Vorwort zu seiner Schrift bemerkt, eine eingehende dogmengeschichtliche Entwicklung des Stoffes vorzulegen; es war ihm vielmehr darum zu tun, eine summarische Orientierung in der Frage und eine möglichst klare und bündige Begründung der bejahenden Lösung derselben darzubieten. Wenn es nun U. auch gelungen wäre, die meisten oder selbst alle der von P. angeführten Traditionszeugnisse zu entkräften, so wäre damit die Frage durchaus noch nicht in seinem Sinne entschieden; er könnte höchstens schließen, P. habe seine These aus der Tradition nicht bewiesen, nicht aber, wie er es tut, daß die Lehre von der universalen Gnadenvermittlung Marias in der Überlieferung nicht enthalten sei. Dieser Schluß wäre nur dann zulässig und richtig, wenn von P. und U. das ganze Traditionsmaterial ausgeschöpft und berücksichtigt worden wäre. Daß aber dies nicht geschehen ist, hätte

[1]) Die selige Jungfrau, die Vermittlerin aller Gnaden, Freiburg i. Br. 1923.
[2]) Mediatrix, Innsbruck 1925.

U. durch einen auch nur flüchtigen Blick in das große Werk Passaglias *De immaculato conceptu* und auch in das von Godts *De definibilitate mediationis universalis Deiparae* sehen können. Ein solcher Einblick hätte ihn wohl auch in bezug auf die von P. angeführten Zeugnisse vorsichtiger urteilen lassen. Die Erklärung dieser Zeugnisse durch U. muß oft geradezu peinlich berühren; sie müssen sich zuweilen eine förmliche Umbiegung gefallen lassen. Dazu nur ein oder das andere Beispiel.

Als ersten Zeugen aus dem Altertum führt P. den hl. Kirchenlehrer Ephraem an, und in der Tat, derselbe scheint klar genug zu sprechen. In einem längeren Gebet von ihm zur Gottesmutter, das wohl, wie P. mit Recht bemerkt, die innerste Überzeugung E.s kundgibt, kommen folgende Anrufungen Marias vor:

„Meine Herrin, heiligste Gottesgebärerin und Gnadenvolle, unausschöpfliches Meer der göttlichen und unaussprechlichen Gnaden und Gaben, aller Güter Austeilerin. Du nach der Dreieinigkeit aller Herrin, du nach dem Tröster ein anderer Tröster und nach dem Mittler Mittlerin der ganzen Welt. Siehe an meinen Glauben und meine gottbegeisterte Sehnsucht ... du Pforte geistlicher Geheimnisse, du Quelle des Lichtes ... du aller Himmelsgaben und Wunder unerschöpfliches Meer ... wir flehen zu dir als der barmherzigen Mutter des gütigsten Herrn ... dein eingeborener Sohn freut sich über deine Bitten ... und hält es für seinen Ruhm, sie zu erfüllen ... denn zur Verteidigung, Zuflucht und Hilfe der Sünder hat dein Sohn und Gott dich aufgestellt ... Jungfrau, Herrin, Gottesgebärerin, gemeinsames Heil der Christenheit, du hörst als Mutter nicht auf, für uns zu sorgen, sondern voll Liebe zu deinen Kindern und zum Lieben geneigt, teilst du deine Wohltaten immerfort an uns aus.“ (P. S. 20. 21. 22.)

Diese Anrufungen zeigen jedem unvoreingenommenen Leser mit aller Klarheit, daß dem hl. Ephraem Maria nicht bloß insofern Gnadenvermittlerin ist, inwiefern sie als Mutter Christi uns den Erlöser und in ihm die Quelle aller Gnaden gebracht hat und stets bereit ist, uns Gnaden jeder Art zu vermitteln, wie U. erklärt; sondern sie erscheint als die von Christus aufgestellte Mittlerin im Himmel, die uns auch jetzt alle himmlischen Gaben und Gnaden vermittelt. Nur wer diese Anrufungen und andere Aussprüche Ephraems nicht unvoreingenommen entgegennimmt, kann das in Abrede stellen. U. schließt seine kritischen Bemerkungen mit folgendem Satz: „Wenn Ephraem bzw. die Kirche seiner Zeit die exklusive (?) Gnadenvermittlung Marias geglaubt hätte, was wäre dann leichter gewesen, als diesem Glauben in unzweideutigen Worten Ausdruck zu geben und zu sagen, daß alle Gnaden nur (?) durch Maria vermittelt werden, statt diesen Gedanken in allgemeine dunkle Redewendungen zu kleiden?“ (S. 61.) Zu diesem Satz ist vor allem zu sagen, daß er auf der falschen Behauptung beruht, Ephraem habe seinem Glauben keinen klaren und unzweideutigen Ausdruck gegeben; aber die Haltlosigkeit dieser Bemerkung U.s ist auch daraus offenkundig, daß man mit ihr, wenn sie stichhaltig wäre, die ganze ältere Traditionslehre von der Unbefleckten Empfängnis Marias als ungenügend und wirkungslos erweisen könnte; das wird aber U. wohl selbst nicht zugeben wollen.

Als weiteres Beispiel der sonderbaren Interpretationsmethode U.s kann seine Stellungnahme zu einem von P. angeführten Zeugnis des sel. Kardinals Bellarmin dienen. Dieser hervorragende Theologe handelt in einer Predigt

auf Mariä Geburt ausdrücklich über das Verhältnis zwischen Christus und Maria in bezug auf die Gnadenspendung und erklärt es bestimmt und unzweideutig mit folgenden Sätzen:

„Christus ist das Haupt der Kirche und Maria ist der Hals der Kirche. Alle Gaben, alle Gnaden, alle himmlischen Einflüsse stammen von Christus als dem Haupte und gehen durch Maria, wie durch den Hals in den Leib der Kirche über. Am Leibe gibt es mehrere Hände, mehrere Arme, mehrere Schultern, mehrere Beine, mehrere Füße. Aber das Haupt ist nur eines und der Hals ist nur einer. So sind auch in der Kirche viele Apostel, viele Märtyrer, viele Bekenner, viele Jungfrauen. Aber nur einer ist der Sohn Gottes, und nur eine ist die Mutter Gottes, ... O die Unglücklichen, die diesen Hals nicht kennen, nicht schätzen, nicht ehren. Wenn ein Glied den Einfluß des Hauptes aufnehmen möchte, aber es verschmähte, ihn durch den Hals zu empfangen, so wird es verdorren und absterben. Ebenso bleiben die Häretiker, die von Christus Leben und Gnade wünschen, aber sich weigern, sie durch Maria zu empfangen, trocken und dürr und werden es immerdar bleiben. Nicht so unsere hl. Väter, sie waren alle voll Verehrung und Liebe zur hlst. Jungfrau ..." (Pesch S. 86).

Diese Sätze B.s wird jeder unbefangene Leser ganz klar und unzweideutig finden; sie lassen keinen Zweifel übrig bezüglich der Überzeugung B.s. Nicht so Ude. B. darf das nicht gesagt haben; also hat er es nicht gesagt. Weshalb? B. wollte bloß sagen, daß Maria in allen Anliegen helfen kann und helfen will und tatsächlich hilft, so daß sie die Hoffnung unseres Heiles ist. Zur Versinnlichung dieser Gnadenvermittlung dient nun die Analogie zwischen Haupt und Hals; diese Analogie passe eben nicht voll und ganz (S. 111). Es ist staunenswert, wie hier von U. die in klarster und unzweideutigster Weise ausgesprochene Überzeugung eines der angesehensten Theologen entstellt wird. Die in Rede stehende Analogie hat B. voll und ganz gepaßt; er hätte sonst nie und nimmer den Schluß auf die Häretiker gemacht. Übrigens ist der Sinn der Sätze B.s sonnenklar, auch wenn man die Analogie völlig streichen würde. Doch U. hat noch einen anderen Grund für seine Deutung der Aussprüche B.s. Er beruft sich dafür auf Suarez, der nach Pesch der Träger und Erklärer der kirchlichen Tradition sei; bei ihm aber finde sich die Lehre von der allgemeinen Gnadenvermittlung Marias keineswegs. — Nun gesetzt den Fall, daß Suarez jene Lehre nicht ausdrücklich vorlege, folgt daraus, daß auch sein Zeit- und Ordensgenosse Bellarmin es nicht tun könne und nicht getan habe? Übrigens ist es ein Irrtum U.s, wenn er sagt, Suarez habe die Lehre nicht vorgelegt. Das Gegenteil ist offenkundig genug aus den folgenden Sätzen des großen spanischen Theologen:

„Ejus (sc. Mariae) oratio universalior est; nam quidquid alii impetrant, aliquo modo per Virginem impetrant, quia, ut Bernardus dixit, illa est mediatrix ad mediatorem et veluti collum, per quod influentiae capitis ap corpus descendunt; et ideo ep. 174. monet Bernardus, ut quidquid Deo offerre volumus per Mariam offeramus: Ut eodem alveo ad largitorem gratiae gratia redeat, quo fluxit; et serm. Signum magnum: Totum, inquit, nos habere voluit per Mariam. Et Germanus serm. de zona: Nemo est, cui donum concedatur, nisi per te. Et ideo vocant illam refugium nostrum, naufragantium portum, et similibus encomiis, quae passim in citatis Sanctis reperientur. Et hinc ortum est, ut inter alios Sanctos non utamur uno ut intercessore ad alium, quia omnes sunt ejusdem ordinis; ad Virginem autem tamquam ad reginam et dominam, alii adhibentur intercessores." (tom 19, disp. 23, s. 3, n. 5.)

Wie man sieht, herrscht volle Übereinstimmung, wie in der Sache, so auch in der angewandten Analogie zwischen Bellarmin und Suarez. — Überdies bemerkt Pesch hier noch mit vollem Recht: „Canisius, Bellarmin und Suarez mögen als Wortführer für eine große Anzahl anderer Theologen seit dem 16. Jahrhundert gelten. Es lassen sich zwar noch Dutzende von Theologen anführen, darunter Namen von bestem Klang. Lange Reihen werden aufgezählt von P. Godts in seinem Werk De definibilitate mediationis universalis Deiparae und von P. Villada in dem Buch La mediación universal de la Santissima Virgen. Indessen können wir uns mit den bisher angefügten Zeugen begnügen.“ Nichtsdestoweniger schließt U. seine Bemerkungen zu den Zeugnissen von Bellarmin und Suarez mit dem Satz: „Eine solche Gnadenvermittlung wird, wie unsere Kritik nachgewiesen hat, nicht bezeugt.“ Nach allem ein geradezu verwunderlicher Schluß.

An zweiter Stelle bespricht U. die von Pesch angeführten Aussprüche von Päpsten des 18., 19. und 20. Jahrhunderts über das Gesetz der Gnadenvermittlung durch Maria; es sind Aussprüche von Benedikt XIV, Pius IX, Leo XIII, Pius X, Benedikt XV. Ude sucht dieselben alle zu entwerten, indem er jenen von Benedikt XIV und Pius IX einen anderen Sinn unterlegt, die der folgenden Päpste aber als subjektive und unerwiesene Meinungen hinstellt. Nun von den Aussprüchen Benedikt XIV und Pius IX gilt in Wahrheit das Gleiche, was oben von den Zeugnissen Ephraems und Bellarmins gezeigt wurde: sie entbehren keineswegs der erforderlichen Klarheit und Unzweideutigkeit. Nichtsdestoweniger sollen sie nach U. nur „die unbegrenzte Macht der Fürbitte Marias kennzeichnen, von der wir alle Gnaden zu erlangen hoffen dürfen“, sie sollen aber nicht besagen, daß von Maria alle einzelnen Gnaden vermittelt werden. Andererseits sieht sich aber U. doch gezwungen, einzugestehen, daß den Aussprüchen Benedikt XIV wie den anderen Traditionsdokumenten folgende Gedankengänge zugrunde liegen: „Es ist katholische Überzeugung, daß bei Maria Hilfe in allen Nöten zu finden ist, daß sie also alle Gnaden vermittelt und niemand von ihrer Hilfe ausgeschlossen ist. Die *lex orandi* der Kirche besagt dies. Die *lex orandi* hat aber ihren Grund in der Muttergotteswürde, derzufolge sie die Königin des Himmels und der Erde ist, also über die Schätze der Gnaden verfügt. Maria vermittelt alle Gnaden, nicht weil sie dazu verpflichtet ist, sondern weil ihre Mutterliebe sie dazu treibt“ (S. 125). Man frägt sich hier erstaunt: Wenn Maria Königin des Himmels und der Erde ist und infolgedessen über die göttlichen Gnadenschätze verfügt und alle Gnaden vermittelt — was fehlt da noch zu der Lehre, die von U. so eifrig bekämpft wird? Er wird wohl zur Erwiderung darauf hinweisen, daß Maria nicht dazu verpflichtet sei, sondern durch ihre Mutterliebe gegen uns dazu bewogen werde und damit wendet er sich, nach seinen wiederholten Äußerungen zu urteilen, gegen die Behauptung, die Vermittlung aller Gnaden durch Maria sei ein Gesetz der göttlichen Heilsordnung. Aber wenn Maria tatsächlich als Königin des Himmels und der Erde über die Gnadenschätze verfügt und so alle Gnaden insgesamt vermittelt, so geschieht das doch nach göttlicher Anordnung, es ist von Gott selbst in seine Heilsordnung aufgenommen und ist in diesem Sinne ein Gesetz der Gnadenord-

nung. Man kann nur staunen über die Gegenbemerkung U.s, Maria sei nicht verpflichtet dazu und werde nur durch ihre Mutterliebe dazu bewogen. Welcher Theologe hat das Gesetz der Gnadenvermittlung durch Maria so naiv nur als einen Befehl Gottes an Maria aufgefaßt? — Gleichfalls überraschend und befremdend ist eine andere Bemerkung U.s die er hier bei Beurteilung der Aussprüche Pius IX und zu wiederholten Malen anderswo macht: „Wenn es noch andere mächtige Mittler oder Fürsprecher gibt, so ist eben Maria nicht die einzige Mittlerin und Fürsprecherin und deshalb auch nicht exklusiv die Gnadenvermittlerin bei Christus schlechthin." Mit diesen Worten wird die bekämpfte Lehre ganz offenkundig entstellt; auch nicht einem einzigen Vertreter derselben ist es jemals in den Sinn gekommen, daß die Gnaden exklusiv durch Maria vermittelt werden.

Eine andere Behandlung läßt U. den Aussprüchen oder der Lehre Leo XIII, Pius X, Benedikt XV zuteil werden; auch er leugnet nicht, daß sie mit aller Klarheit die allgemeine Gnadenvermittlung Marias lehren. Dieser päpstlichen Lehre gegenüber macht er aber geltend, es seien nur private oder persönliche Ansichten der einzelnen Päpste und so sei ihrer Lehre keine größere Bedeutung beizumessen, als die von ihnen beigebrachten Gründe ihr geben; diese Gründe seien aber insgesamt nichts als Konvenienzgründe, die in keinem Falle eine Gewißheit geben können; ihnen gegenüber müsse er geltend machen, was seine gesamte Abhandlung ergeben habe, daß nämlich die Lehre, alle Gnaden würden *exclusive* nur durch Maria vermittelt, *salvo meliori judicio* in keiner Weise in der katholischen Tradition enthalten beziehungsweise in einem katholischen Dogma *formaliter* eingeschlossen sei. — Wie U. so zuversichtlich über seine Beweisführung bezüglich der Tradition sprechen kann, erscheint geradezu rätselhaft; was er diesbezüglich bewiesen hat, wurde schon oben kurz bemerkt. Was aber die päpstlichen Aussprüche oder Lehrkundgebungen betrifft, ist vor allem zu bemerken, daß den von P. und U. erwähnten noch solche in gleichem Sinne gehaltene von Pius VII, Gregor XVI, dem gegenwärtigen Papste Pius XI beigefügt werden könnten, so daß eine ganze Reihe von übereinstimmenden päpstlichen Lehrkundgebungen vorliegen, die sich auf einen Zeitraum von mehr als hundert Jahren verteilen. Pius XI hat sich wenigstens schon dreimal im Sinne der allgemeinen Gnadenvermittlung Marias ausgesprochen, das letzte Mal in nicht mißzuverstehender Weise zum Schlusse der Enzyklika *Miserentissimus Redemptor*.

U. hat das Gewicht dieser päpstlichen Lehrkundgebungen stark unterschätzt. Dieselben sind zwar keine feierlichen definitiven Entscheidungen *ex cathedra;* aber im übrigen ist ihre Bedeutung nicht leicht zu überschätzen; es sind nicht etwa nur gelegentliche einmalige Äußerungen oder private persönliche Ansichten, sondern es sind wohlüberlegte, des öfteren wiederholte, übereinstimmende lehramtliche Kundgebungen verschiedener Träger des höchsten kirchlichen Lehramtes. Dieselben tragen auch nicht den Charakter von etwa nur zulässigen frommen Meinungen, sondern die Päpste sprechen mit aller Bestimmtheit und kategorisch und legen die Lehre von der allgemeinen Gnadenvermittlung Marias als eine in den Quellen der Offenbarung begründete Lehre dar, die von großer Bedeutung für das christliche

Leben sei. Bei diesem Charakter der päpstlichen Aussprüche oder Lehrkundgebungen ist es nun doch wohl sehr zu bedenken, daß der Beistand des Hl. Geistes dem kirchlichen Lehramt nicht bloß für feierliche Definitionen *ex cathedra,* sondern auch für das *magisterium ordinarium,* das beständig ausgeübt wird, verheißen ist und verliehen wird; und welche Haltung diesem *magisterium ordinarium* gegenüber geziemt und einzuhalten ist, hat unter anderem Pius IX in seinem Schreiben an den Erzbischof von München vom 21. Dezember 1863 mit klaren Worten dargelegt. Wer das alles ruhig überlegt, wird wohl in unserem Falle nicht von einer privaten, persönlichen Ansicht der Päpste reden und das Gewicht derselben nicht so sehr nach den Gründen bemessen, die sie für die vorgelegte Lehre anführen, als vor allem nach dem dargelegten Charakter ihrer Kundgebungen. Übrigens sind auch die Einwendungen, mit denen U. die insbesondere von Leo XIII und Pius X für die Lehre von der universalen Gnadenvermittlung Marias geltend gemachten Gründe, zu entkräften sucht, sehr wenig oder vielmehr gar nicht zutreffend, sondern ganz unwirksam.

Das Gleiche gilt von dem letzten Abschnitte der Broschüre U.s, in dem er die theologische Beweisführung, d. h. die *rationes theologicae* der für die Lehre eintretenden Päpste und Theologen zu entkräften sucht. Er hat vielfach recht entschiedene und abfällige Worte für diese Theologen und ihre Beweise. Dieser Entschiedenheit entspricht sehr wenig die Gründlichkeit und Berechtigung seiner Kritik. Denn vielfach sind die für die allgemeine Gnadenvermittlung Marias sprechenden Gründe durchaus nicht nach ihrer ganzen Bedeutung und Tiefe gewürdigt, ja nicht einmal richtig wiedergegeben, geschweige denn widerlegt. Es sei hier nur auf jenen Beweis verwiesen, der aus der nach dem Protoevangelium und der Tradition feststehenden innigsten und unbegrenzten Vereinigung der Mutter Gottes mit Christus beim Kampfe mit dem Satan und bei dem Triumphe über ihn geführt wird. Wenn U. hier wie anderswo von *petitio principii* spricht und logische Belehrungen gibt, wie *a posse ad esse non valet illatio,* so sind das Anwürfe und Belehrungen, die er sich verdienten Theologen und römischen Päpsten gegenüber hätte ersparen können, insbesondere angesichts seiner überaus dürftigen Position.

Nach allem muß gesagt werden, daß die Zuversicht U.s, mit welcher er zum Schlusse als Endergebnis seiner Schrift darlegt, die Lehre von der allgemeinen Gnadenvermittlung Marias sei in der Offenbarung auch nicht *formaliter implicite* enthalten, in seinen vorausgehenden Ausführungen keineswegs begründet ist. Es ist auch eine offenkundige, geradezu wunderliche Selbsttäuschung, wenn er meint und versichert, den Lesern seiner Broschüre einen Einblick in das gesamte Traditionsmaterial geboten zu haben; in Wahrheit sind es nur kärgliche Bruchstücke, die er geboten und zum guten Teil durch seine Ausführungen verdunkelt hat. Auch hat er, wie schon oben bemerkt, die Lehre, die er bekämpft entstellt und tut es wieder in diesem Schlußwort: „Ergebnis unserer Untersuchung". Er sagt hier, daß nach dieser Lehre „jede Gnade n u r durch Maria vermittelt werde, daß also jeder Mensch n u r durch Marias Fürbitte gerettet werde" (S. 153). Wer hat doch jemals behauptet, daß jede Gnade n u r durch Maria vermittelt werde?

Die Vertreter der allgemeinen Gnadenvermittlung Marias werden gegen diese Darstellung ihrer Lehre mit vollem Rechte protestieren. Sie bekennen mit allen Katholiken, daß der Hauptvermittler Christus, unser Erlöser ist und daß neben der Mutter Gottes auch die anderen Heiligen untergeordnete Mittler sein können und sind. Wie eben die immerwährende, wesentliche Mittlerschaft Christi die ihr untergeordnete Mittlerschaft Marias nicht ausschließt, so schließt auch eine universale Mittlerschaft Marias eine dieser wiederum untergeordnete Mittlerschaft der anderen Heiligen nicht aus. Wenn man das auch nur einen Moment ruhig überlegt, erscheint es unbegreiflich, wie es U. als eine notwendige Folge aus der allgemeinen Gnadenvermittlung Marias hinstellen kann, daß die gesamte Betpraxis der Kirche geändert werden müßte: „Die ganze Art und Weise zu beten, die gesamte Gebetspraxis müßte übrigens umgestellt werden, falls Pesch, bzw. seine Gewährsmänner Recht behielten. In jedes Gebetsformular müßte mit Bewußtsein dieses Gnadenvermittlungsgesetz aufgenommen werden. Es hätte keinen Sinn mehr, die Heiligen um ihre direkte Vermittlung bei Gott anzugehen. Ebenso müßten wir in den Verkehr mit Gott bei jeder Bitte um Gnaden stets mit Bewußtsein Maria als Mittelsglied einfügen. Es erscheint dann einzig gerechtfertigt, stets nur zu Maria zu beten, auch den direkten Verkehr mit Gott einzustellen, da wir ja doch direkt und unmittelbar von Gott keine einzige Gnade zugewiesen bekämen, weil ja der einzige Weg, um Gnade zu erhalten, nur die Fürbitte Marias wäre“ (S. 153). Mit dieser ganz haltlosen und unbegründeten Folgerung erscheint alles Maß und Ziel überschritten; es sei hier nur die kurze Frage gestellt: Ist Christus unser Erlöser seiner menschlichen Natur nach nicht der universale Gnadenvermittler bei Gott? Folgt daraus vielleicht, daß wir unsere Gebete nicht mehr direkt an Gott, an Gott den Vater und Gott den Hl. Geist richten können? Diese Folgerung wäre absurd; die Folgerung U.s ist kaum besser. Mit ihr gerät U. in offenen Widerspruch mit sich selbst: Er läßt einerseits die allgemeine Gnadenvermittlung Marias als *sententia pia* gelten, die in keinem Widerspruch zu irgend einem Dogma steht. Hier aber sagt er andererseits, in der Voraussetzung der allgemeinen Gnadenvermittlung Marias sei die Anrufung der Heiligen um ihre direkte Vermittlung bei Gott sinnlos und ebenso der direkte Verkehr mit Gott einzustellen. Nun eine Lehre, die derart der Gebetspraxis der ganzen Kirche widerspricht, die sogar den direkten Verkehr mit Gott ausschließt, kann das noch eine *sententia pia* sein, die mit keinem Dogma in Widerspruch steht? Was durch die ganze Gebetspraxis der Kirche geheiligt ist und namentlich die Zulässigkeit und Angemessenheit und auch Notwendigkeit eines direkten Verkehrs mit Gott ist doch wohl katholisches Dogma.

Doch genug. Wer einigermaßen die ganze Bewegung verfolgt hat, die darauf hinzielt, die Lehre von der allgemeinen Gnadenvermittlung Marias zur Geltung und Anerkennung zu bringen, wird sich nicht verhehlen können, daß schwerwiegende Momente für diese Lehre sprechen. Viele besonnene Theologen sind der Überzeugung, daß vor der Definition der Unbefleckten Empfängnis Marias keine besseren und triftigeren Gründe für diese Lehre vorgebracht wurden, als sie jetzt für die allgemeine Gnadenvermittlung Marias vorgelegt und geltend gemacht werden. Wie dem auch sei, immerhin erscheint es als wünschenswert, daß diese Frage durch weitere ernste theolo-

gische Untersuchungen noch mehr geklärt und in allseitige theologische Beleuchtung gerückt werde. So dürfte man auch an höchster und maßgebender Stelle denken. Aus zuverlässiger Quelle verlautet, daß an drei bedeutende Theologen die Weisung ergangen ist, nach einer gewissen Arbeitsteilung das ganze in Betracht kommende Material zu sammeln und zu sichten und zu bearbeiten, damit auf solche Weise eine möglichst vollkommene Klärung und in der Folge eine endgültige Entscheidung der Frage erreicht werden könne. — Inzwischen steht natürlich nichts im Wege, daß auch auf Grund des bisher vorliegenden Materials die Frage mit der gebührenden Vorsicht und Umsicht behandelt und über ihren Stand in objektiver und sachlicher Weise Aufklärung geboten werde. U. hat das mit seiner Broschüre in keiner Weise geleistet. Er hat eine Kampfesschrift geboten und versucht durch sonderbare und vielfach verfehlte, besonders logische Operationen die Schrift von Pesch zu entwerten. Er hat auch das bis jetzt vorliegende und allgemein zugängliche Material in keiner Weise erschöpfend berücksichtigt und verwertet; er berücksichtigt z. B. nicht die vielen Einzeluntersuchungen, die über die einschlägige Lehre einzelner großen Theologen und hl. Lehrer, wie Anselm, Albertus Magnus, S. Thomas, hl. Ephraem usw. in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht worden sind. Seine Broschüre bietet kein objektives Bild der bekämpften Lehre, sie unterschätzt in bedeutendem Maße die für die in Frage stehende Lehre sprechenden Gründe, sie hat dieselben in keiner Weise widerlegt. Sie trägt nach allem zur Klärung und endgültigen Lösung der Frage in positiver Weise wenig oder gar nichts bei, ist vielmehr geeignet, bei nicht theologischen Lesern Mißverständnisse und Verwirrung zu stiften und sie in Irrtum zu führen.

Innsbruck. Josef Müller S. J.

Theologiae asceticae et mysticae cursus ad usum seminariorum, institutorum religiosorum etc. Von Franciscus Naval. Lateinische Übersetzung nach der spanischen 3. Aufl. von Joseph Fernandez. 2. Aufl. 8° (358 S.) Turin 1925, Marietti. L 12.—, geb. L 17.50.

Gegen die Einteilung dieses verbreiteten Lehrbuches lassen sich einige methodische Bedenken erheben. Der Verf. unterscheidet vier Hauptteile: *Mystica generalis, Ascetica, Mystica specialis, Discretio spirituum.* Die *Mystica generalis* definiert er als: *Scientia de christiana perfectione, deque directione animarum ad eam perfectionem assequendam* (S. 5). Wäre es nicht besser, diese Wissenschaft *Ascetica generalis* zu nennen? Der Verf. bezeichnet seine Terminologie selbst als ungewöhnlich (S. 15). Nun soll man zwar über Terminologien nicht streiten; aber durch einen solchen Gebrauch des Wortes Mystik leistet man gerade jenen neueren Strömungen Vorschub, die, entgegen aller Tradition, beinahe jede Äußerung der Frömmigkeit oder des Tugendstrebens „mystisch" finden, sobald daraus etwas mehr als der nüchterne Verstand spricht. Gewiß ist es gut und entspricht der Tradition, daß der Verf. Aszetik und Mystik unter einen gemeinsamen Begriff zusammenfaßt; aber dieser übergeordnete Begriff muß die Aszetik sein, von der die Mystik nur ein Teil ist, und nicht umgekehrt. Ebensowenig glücklich scheint die allerdings auch von andern gebrauchte Einteilung der streng mystischen *contemplatio* in eine *indistincta*

und eine *distincta*. Unter der *c. indistincta* versteht der Verf. die Grade der eigentlichen Mystik, vom Gebet der Ruhe bis zur mystischen Vermählung oder umgestaltenden Vereinigung; unter *c. distincta* faßt er *visiones, locutiones, revelationes*. Abgesehen davon, daß auf diese mystischen Sekundärerscheinungen der Name *contemplatio* in keiner Weise zutrifft, erweckt die Bezeichnung dieser unwesentlichen Begleitphänomene als *c. distincta* den Eindruck, als ob das erst die vollkommene Mystik sei, denn eine deutliche Beschauung muß doch mehr wert sein als eine undeutliche. Das meint nun der Verf. gewiß selbst nicht, aber dann sind eben die Ausdrücke unglücklich gewählt, wenn er sich auch dafür S. 237 auf *plures magistri* beruft, (zu denen übrigens der dort angeführte Poulain gewiß nicht gehört). Dagegen scheint der Verf. Recht zu haben, wenn er (S. 236) Poulain tadelt, daß er die experimentelle Wahrnehmung der Gegenwart Gottes als ein wesentliches Kennzeichen aller mystischen Grade aufstellt. Poulains Darstellung scheint hier in der Tat nicht den Erfahrungen aller Mystiker zu entsprechen. Es muß nicht immer gerade die Gegenwart Gottes sein. Alle Glaubensmysterien können schließlich Gegenstand mystischer Beschauung sein. Freilich scheinen die Ausdrücke *experimentalis perceptio Dei*, Berühren Gottes und ähnliche, mit denen die Mystiker ihren Zustand beschreiben, anzudeuten, daß dabei ein gegenwärtlicher Kontakt gefühlt wird, aber dieser Kontakt braucht nicht den Inhalt der Beschauung zu bilden oder auch nur mitzubilden. Ebenso dürfte es richtig sein, wenn der Verf. (S. 233 Anm. 1) den Ausdruck *contemplatio acquisita* in Schutz nimmt, der gegenwärtig von gewisser Seite lebhaft bekämpft wird. Man ist so weit gegangen, zu behaupten, die Aufstellung einer *c. acquisita* im Gegensatz zur *infusa* zerreiße die Einheit des geistlichen Lebens. Warum dies der Fall sein soll, ist nicht einzusehen. Und der längst eingebürgerte Ausdruck *c. acquisita* für die höheren Arten des gewöhnlichen Gebets ist nicht weiter irreführend, weil darunter jedermann eine *contemplatio sensu improprio* versteht.

Als Lehrbuch und Leitfaden wird sich Navals Cursus, der mit allerhöchsten kirchlichen Empfehlungen versehen ist, mit großem Nutzen gebrauchen lassen.

Innsbruck. Ludwig Hertling S. J.

Neuerscheinungen

Religionswissenschaft, Fundamentaltheologie

Tertullian als Apologet. Von Jos. Lortz. I. Bd. (Münsterische Beiträge zur Theologie 9). gr. 8° (XXIV u. 399 S.) Münster 1927, Aschendorff. M 16.—. Aus der vielseitigen Wirksamkeit Tertullians greift L. seine Tätigkeit als Apologet gegenüber dem Heidentum heraus und widmet ihr eine breit angelegte, umfassende und gründliche Darstellung. Zwei große Aufgaben hatte die christliche Apologetik zu lösen: sie hatte die Verteidigung zu führen sowohl gegen die Behandlung als auch gegen die Beurteilung, die das Christentum von seiten des Heidentums erfuhr. Die erstere fand ihren Ausdruck in den Verfolgungen durch den römischen Staat, die letztere in einer Reihe von Anklagen und Verleumdungen, die von mehr oder weniger bestimmten Kreisen gegen das Christentum erhoben wurden. Gegen beides richtet sich die Verteidigung T.s. Seine Stellungnahme gegenüber den Verfolgungen wird in Kap. I: „Der Kampf um das Existenzrecht" (16—73) dargelegt. Die folgenden Kap. II.–VII. („Die Verteidigung des sittlichen Lebens" [73–120]; „Die Verteidigung des christlichen Glaubens" [120—216]; „Die innere Begründung des christlichen Glaubens" [216—281]; „Die Verteidigung des politischen Lebens der Christen" [281—324]; „Die Christen und die heidnische Gesellschaft" (324—350]; „Das Christentum und die heidnische Philosophie" [350—398]) bringen die Darstellung und Würdigung der negativen und positiven Antwort T.s auf die verschiedenen gegen das Christentum bzw. gegen das sittliche, religiöse, politische und soziale Leben der Christen erhobenen Anklagen. Der II. Band soll dann die großen Zusammenhänge der apologetischen Arbeit aufzeigen und zwar sowohl die inhaltlichen (Das Christentum Tertullians: Kap. VIII–XI) als die formalen (Die Ziele: Kap. XII; Die Taktik: Kap. XIII). Das letzte Kap. über das Charakterbild T.s wird Exkurse bringen über die Frage, ob T. Jurist war; über die juristische Grundlage der Christenverfolgung; den Verlauf der Christenverfolgung und des Christenprozesses nach T. Hier wird die Gefahr größerer Wiederholungen zu vermeiden sein. – Inhaltlich stimme ich dem Verf. in allen wesentlichen Punkten zu. Dies besonders auch hinsichtlich der natürlichen Gotteserkenntnis bei T. (Vgl. diese Zeitschrift 51 [1927] 1—34 u. 217—251). Wenn L. zusammenfassend bemerkt: „Wenn spätere christliche Denker dieser Antwort viel grö-

ßere, ja überhaupt erst wissenschaftliche Genauigkeit gaben, vor alem au ihr einen wirklichen Beweis machten, grundsätzlich und in der Hauptsache brauchten sie nichts zu ändern, keinen Kerngedanken T.s brauchten sie aufzugeben" (224), so deckt sich das mit meiner a. a. O. 251 gegebenen Beurteilung: „Um zur Auffassung der Scholastik zu kommen, bedurfte es keiner Korrektur, sondern nur einer organischen Weiterentfaltung". Dasselbe gilt auch hinsichtlich der Stellung T.s zur Philosophie, die so widersprechende Beurteilungen gefunden hat. Alle einschlägigen Stellen müssen hier unter sorgfältiger Berücksichtigung der jeweiligen Fragestellung usw. mit großer Vorsicht gegeneinander abgewogen werden, um einen Einblick in die prinzipielle Auffassung T.s zu gewinnen. Der Verf. hat auch hier diese Mühe nicht gescheut und so eine objektive und richtige Antwort auf diese umstrittene Frage gefunden. — Erwähnt sei noch die ständige Vergleichung T.s mit seinen griechischen Vorgängern. Durchweg übertrifft er sie an Originalität der Auffassung, Zielsicherheit der Anordnung, Lebendigkeit und Anschaulichkeit der Darstellung. Auch bei überkommenem Gut ist doch die Art der Verwertung ihm eigen und meistens neu. — Angesichts der großen Vorzüge des Werkes sieht man leichter darüber hinweg, wenn L. seinen Helden ab und zu auch etwas „tertullianisch" behandelt, so u. a. ihn als „grimmigen Hasser" des Heidentums bezeichnet (117). Auf den inzwischen erschienenen II. Band wird später eingegangen werden.

Lorenz Fuetscher S. J.

Katholizismus und Wissenschaft. Im Rahmen einer allgemeinen religionsgeschichtlichen und religionsphilosophischen Betrachtung von J. P. Steffes. 8° (96 S.) Paderborn 1927, Akad. Bonifatius-Einigung. M 2.—. In packender Form und aufs Wesentliche zurückgreifend behandelt Steffes einen Abschnitt aus dem vielbesprochenen Thema: Religion und Kultur. Die übersinnlich gerichtete praktische Lebensgestaltung und die rationale Diesseitserfassung haben doch, teils in der Sache, teils in den persönlichen Bedürfnissen, manches gemeinsam; Religion und Wissenschaft sind auch tatsächlich immer in Beziehung gestanden, im Judentum und Islam nicht wesenhaft, sondern erst durch fremde Kultureinflüsse. Wenn auch Luther und die neue Krisentheologie beide grundsätzlich trennt, so hat doch auch der Protestantismus durch Weltoffenheit, polemische Einstellung und Betonung des Subjekts auf die Wissenschaft eingewirkt. Dem Katholizismus aber ist die Bejahung der Wissenschaft wesentlich eigen, sowohl zur Erfassung der Welt und der Übernatur als auch zum Fortschritt des Subjekts und des Gottesreiches. Er bejaht die Vernunft, den Vollgeist, die absolute Ordnung, die er demütig erfassen will; selbst die Bindung durch Dogma und Lehramt ist nur Bindung durch Tatsachen. Diesen Grundgedanken weiß St. durch glänzende Darstellung volles Leben zu geben. Leider sind der wichtigen Teilfrage der Bindung durch den Katholizismus nur wenige Seiten (81—87) gewidmet. Nicht richtig scheint uns, daß das Judentum durch den Kampf mit dem Christentum die philosophischen Elemente ausgeschieden habe (S. 34). Und könnte man nicht auch von einer wesenhaften Verbundenheit des neueren Protestantismus mit der Wissenschaft (Religionsphilosophie und -geschichte)

sprechen? Eine schärfere Fassung wäre S. 57 angebracht, wo die Rede ist von einer apriorischen Voraussetzung einer übernatürlichen Welt, die der katholische Wissenschaftler natürlich immer wieder nachprüfen wird.

Der Geist des Christentums, von † A. M. Weiß O. P. 8° (201 S.) Basel 1927, Verlag Nazareth. M 4.—. Eine prächtige „Apologie des Christentums" durch Darstellung seiner Hauptwahrheiten in Aphorismen: antimodernistisch, geistvoll, tief, zum Nachdenken anregend.

Die plastische Kraft im religiösen Gestaltungsvorgang nach Joseph von Goerres. Eine Studie zur Religionspsychologie von Joseph Pascher (Abhandlungen zur Philosophie u. Psychologie der Religion, 18). 8° (XII u. 76 S.) Würzburg 1928, Becker. M 2.40. — Die katholischen Theologen stehen verschiedenen Zweigen der Religionswissenschaft abwartend gegenüber; mit begreiflicher Vorliebe werden sie von jenen gepflegt, die nur noch soweit von einer „Übernatur" sprechen können, als ihnen das Christentum eine oder auch die einzige harmonische Auswirkung der Natur auf die „Anrede" Gottes hin ist. Immerhin hat auch die übernatürliche Religion ihre rein menschliche Seite und die ist der psychologischen Erforschung wert. Darum sind die von Wunderle herausgegebenen Abhandlungen zu begrüßen. Paschers Arbeit ist zunächst geschichtlich. Goerres hatte aus seiner Zeit den Begriff der „plastischen Kraft" übernommen, d. i. „ein in jedem echten Organismus wirkender Zeugungstrieb, der darauf drängt, inneren Geistesgehalt zu einem sinnerfüllten Äußern zu gestalten". So fand er die plastische Kraft auch in der äußeren Gestaltung der Kirche, in der Bildung von Symbolen und Mythen tätig. Erst recht in der Einzelseele. In Erklärung der plastischen Kraft baute er sich eine eigene Psychologie auf mit einer konsequenten Dreiteilung der Menschen überhaupt, der höheren Kräfte (Sinnlichkeit, Einbildungskraft, Intelligenz) der Intelligenz (Vernunft, Wille, Verstand); diese hätte ihm folgerichtig ermöglicht, auch alle Erscheinungen des außerordentlichen Seelenlebens zu erklären: Stigmata, Ekstase, Visionen und Hellsehen der umfassendsten Art, Überwindung von Raum und Zeit, Denken in reinen Geistesakten, vielleicht sogar eine Versenkung ins Ich, in der die Gegenüberstellung von Subjekt—Objekt verschwindet. Das zeigt, daß der Hauptteil dieser Abhandlung recht anregend und interessant ist. Aber P. geht weiter. Er bestätigt, was schon der rote Umschlagstreifen verkündet: „Wichtig zur wissenschaftlichen Würdigung des Falles Konnersreuth!" Das ist es nur sehr bedingt, wenn nämlich die konstruktiven Auffassungen Goerres' über den Menschen und seine Seelenkräfte tragfähig sind, um den Begriff der „plastischen Kraft" in die Wissenschaft einzuführen, sei es als eigene Kraft, sei es als Funktion mehrerer bisher angenommener Seelenkräfte. P. macht aber selbst seine Bedenken gegen Goerres' Auffassung geltend. Mit Recht. Was ist aber dann für Konnersreuth Neues gewonnen? P. gibt auch Anregungen für die weitere Erforschung der „Sinngestaltung"; ja er erhofft von einer solchen einen großen religiösen Fortschritt. Es steht jedoch eher zu befürchten, daß der Fortschritt ein recht geringer sein wird, wenn nicht gleichzeitig die philosophische Frage klargestellt wird, wie denn die einzelnen Seelenkräfte an derselben beteiligt sind.

Die Grundlagen der religiösen Erfahrung bei Karl Barth. Von Reiner Haehling von Lanzenauer (Abhandlungen zur Philosophie u. Geschichte der Religion, 11). 8° (VIII u. 75 S.) Würzburg 1928, Becker. M 2.—. Die Literatur über K. Barths düstere, auf Calvin aufbauende, radikale Krisentheologie, die im letzten Jahrzehnt viele Wellen aufgeworfen hat, ist noch immer im Wachsen. Das hängt zusammen mit dem ungeheuren Ernst, mit dem sie die Frage nach dem Verhältnis zu Gott in den Vordergrund rückte. Das hängt wohl auch damit zusammen, daß die, ich möchte kurz sagen, „eschatologische Welle" im Protestantismus, die unter dem Einfluß v. Harnacks durch das „Vatererlebnis" zurückgedrängt wurde, wieder im Anwachsen ist, wozu der verlorne Krieg das Seine beigetragen hat, wie ich glaube. Der Vorstoß, den Barth gegen die rein philologisch-historische Erklärung der Hl. Schrift unternommen hat, war insofern von Erfolg, als die pneumatische Exegese in protetanstischen Kreisen immer mehr Anhänger gewinnt, nicht zum Vorteil für die Bibelwissenschaft. Doch hat man den Eindruck, daß die Theologie der Krisis an Stoßkraft verliert. Das vorliegende Heft ist ein Beitrag zur Würdigung der Auffassungen Barths. Unter Berücksichtigung des geschichtlichen Zusammenhanges wird zunächst dessen Auffassung von der Sünde dargelegt, die ja bei Barth zu den Grundlagen gehört, dann noch seine Auffassung des Ethischen als „Opfer". H. zeigt, daß beide psychologisch unhaltbar sind und im Widerspruch mit der scholastischen Philosophie und dem Dogma stehen. — An Letzterem wird auch Barth nicht gezweifelt haben!

1. **Der Buddhismus nach älteren Pāli-Werken** von Edmund Hardy. Von Richard Schmidt (Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte 1). 3. Aufl. 8° (XI u. 209 S.) Münster 1926, Aschendorff. M 8.50, geb. M 10.50.

2. **Das Heilige in der Religion der Australier.** Eine Untersuchung über den Begriff „Tjurunga" bei den Aranda, von Joseph Wanninger (Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion, H. 14/15). 8° (XVIII u. 137 S.) Würzburg 1928, Becker. M 2.80.

1. Schmidt hat in die 3. Auflage die bisherigen Ergebnisse eingearbeitet, ohne indessen die Ansichten Hardys im Wesentlichen zu ändern.

2. Der totemistische Kulturkreis ist noch immer der unbekannteste. Wanninger sucht nun an einem konkreten Beispiel, den Aranda, auf Grund des bisher bekannten Tatsachenmaterials zum Wesen und zur inneren Struktur des Totemismus vorzudringen, eine Phänomenologie des Totemismus derselben zu geben oder, wie er sich ausdrückt, die „psychologische Klärung der Tatsachenkomplexe". Demnach wäre das Wesentliche die innige Verbindung, ja, in gewissem Sinn, die formale Wesensidentität zwischen dem „Ungeschaffenen" Totemvorfahren, dem Menschen (der Totemgruppe) als Nachkommen und dem Totemtier (der Pflanze), der leiblichen Form nach; dieses Wesen ist immer in derselben Kraft vorhanden. Die Verbindungsbrücke für diese innige Bindung bildet die materielle Tjurunga (das Schwirrholz). Die Totemriten sind magisch und religiös zugleich. W. spricht sich nicht ausdrücklich darüber aus, ob der Totemismus der Aranda nur eine

spätere Schicht darstellt, doch leitet er alle religiösen Gebräuche derselben von ihm ab. Die Bedeutung der Abhandlung ist, so scheint mir, damit genügend gekennzeichnet.

Im Kampfe mit der Zauberwelt des Hinduismus. Upadhyaya Brahmabhandav und das Problem der Überwindung des höheren Hinduismus durch das Christentum von Alfons Väth S. J. gr. 8° (238 S.) Berlin 1928, Dümmler. M 7.40, geb. M 9.50.

Swami Upadhyaya Bramabandhav. Ein katholischer Wahrheitssucher des Ostens. Von Prof. Dr. Schmidlin. 8° (21 S.) Münster i. W. 1925, Aschendorff. M —.30.

Mit großem Interesse werden alle das tragische Geschick des Helden bei Väth verfolgen: er schuf kein greifbares Werk, aber seine Ideen gewinnen immer mehr Leben; er wagte den großen Wurf, dem katholischen Glauben ein indisches Kleid zu geben und scheiterte daran. Ganz allein strebte er mit Riesenschritten auf sein Ziel los und erlag dem Hinduismus. Zwar blieb er innerlich seinem Ideal treu, bis zum Tod, aber er starb als Politiker, der Kirche doch entfremdet, vor seiner Abstrafung wegen Aufruhr. Es ist schwer, in der Frage der Indisierung des Glaubens wirklich neutral zu bleiben und objektiv darzulegen, woran Upadhyaya scheiterte. Nach Schmidlin waren die Pläne allzukühn, aber auch die „engherzigen Sionswächter" trifft die Schuld. Väth geht weiter. Der Hinduismus (der gründlich dargelegt wird) ist nun einmal eine Religion und bildet bei aller Ähnlichkeit den schärfsten Gegensatz zum Glauben. Er verweist auf den unruhigen Charakter Upadhyayas (S. 138. 142). Auch V. findet das Vorgehen der kirchlichen Obrigkeit zu streng (S. 157), aber er macht es psychologisch verständlich und findet es für sachlich gerechtfertigt: solange und soweit indische Philosophie und Praxis ganz allgemein im Sinne hinduistischer (theopanistischer) Religion verstanden wird, taugt sie nicht zum Kleid der Kirche, wenn Upadhyaya sie auch katholisch deutete, er war mit seiner Deutung allein und im Unrecht (S. 131. 138 f. 145 ff. 176). Diese seine Deutung macht den Irrtum und seine Rassenbegeisterung verständlich, sie mußte aber auch zum Widerspruch führen. So Väth in meisterhafter Darstellung. Auch er verweist zur Frage, wie weit brahmanische Weisheit als „Kleid" dienen könne, auf die Übernahme aristotelischer Philosophie. Darf eine Anregung ausgesprochen werden für die missionsmethodische Forschung? Zur Anpassungsfrage, die schon die alte Kirche beschäftigte, wäre auch die Anpassung an Platonische Gedanken in alter Zeit fruchtbar und aus dem Leben des Völkerapostels ließe sich manche Parallele ziehen zu Handlungen Upadhyayas.

Das Bild vom nichtgnostischen Christentum bei Celsus. Von W. Völker. 8° (96 S.) Halle 1928, Waisenhaus. M 4.50. — Der Wunsch, einen nichtchristlichen Zeugen über das Christentum zur Zeit seiner angeblichen Katholisierung läßt es begreiflich erscheinen, daß sich die Forschung dem Celsus zuwendet. Macchioro hat sich die Sache etwas leicht gemacht und aus Celsus den Nachweis versucht, daß das Christentum wesentlich orphisch sei (Journ. of Rel. 8 [1928] 345). Völker geht in seiner verspätet erscheinenden Habilitierungsschrift gründlicher vor. Er ist sich der Schwierigkeiten bewußt,

da Celsus als Fernstehender und als Feind kein objektives Bild vom Christentum zeichnen konnte und wollte. Ein *argumentum e silentio* aus Celsus ist nicht berechtigt (S. 17; doch bringt V. am Schlusse eine Betrachtung, die einem solchen bedenklich ähnelt). Vom Christentum, das Celsus vorfand, entwirft V. folgendes Bild: Die „Großkirche“ ist exklusiv gegen das damalige religiöse, staatliche, gesellschaftliche Leben; die Grenzen zwischen Gnosis und Kirche waren aber noch fließende. Die Propaganda dieser kleinen Leute für ihren Schöpfergott und seinen Sohn ist eine rege; Wundertaten (Beschwörungen), wilde Begeisterung (zum Martyrium), hohe Sittlichkeit, Sündengefühl sind ihr Kennzeichen; der Schöpfergott wird in weitesten Kreisen anthropomorph gedacht; Jesus kam, um heilsnotwendige Kenntnis zu bringen, er hat durch seinen Tod den Teufel besiegt, wird Richter und Retter sein; seine Gottheit wird allgemein angenommen; zur Lösung des christologischen „Problems“ dient nicht die gänzlich unbetonte Logoslehre, man suchte es modalistisch, „pluralistisch-monotheistisch“ (ein Gott, Vater-Sohn), „binitarisch“ (Gottes Geist-Menschenleib) zu lösen; Gericht, Auferstehung, jenseitige (oft sinnliche) Vergeltung sind weitere Lehren; kurz, zur Zeit Celsus vollzog sich der Umwandlungsprozeß; über die einfache Frömmigkeit, den Enthusiasmus, die eschatologischen Erwartungen schob sich eine Literatur, die das Christentum in ein beweisbares Lehrganze umwandeln will, eine kirchliche Organisation; aber dieses Neue wirkte sich noch nicht aus, Celsus bemerkt es nicht; er sieht noch nicht, daß im Christentum ein nt.licher Kanon im Werden ist, daß die „Katholisierung“ im Grunde schon wirksam war. So V., der die Literatur und Celsus gut kennt und scharfsinnig auslegt, aber teilweise auch die Zusammenhänge nicht genügend beachtet und durch zu starke Betonung von Einzelheiten das Bild verzeichnet. Zum Allgemeinen! Man nimmt an, daß Celsus um 179 in Alexandrien oder Rom schrieb. Im ersteren Fall darf man die entschiedenen Dementis des Origenes nicht einfach übergehen, im letzteren ist sicher, daß Celsus verzeichnen wollte, denn nach allem, was wir wissen, mußte doch auch Celsus bemerken, daß in Rom das Taufbekenntnis, aber auch kanonische Schriften und Hierarchie wirksam waren. Wir sehen auch, daß Celsus absichtlich verzeichnen will. So weiß er, daß die große Kirche den einen Gott mit dem Gott der Juden identifiziert, aber wie oft muß die Differenzierung beider zur Bekämpfung der Christen herhalten. Eine ähnliche Folgerung legt *c. Cels. IV, 11* nahe. Es ist ferner unverkennbar, daß Celsus anfangs den Beweis für die Gottheit Christi aus Wundern und Weissagungen entkräften will, auf die letzteren kommt er immer wieder zurück: sie lassen nur einen Schluß auf höhere Kräfte zu, nicht auf Gott. Das zeigt, daß die Christen sich eben dieser Beweise bedient haben und daß sie nicht bloß die Notwendigkeit des Leidens Jesu davon ableiteten. Das: „Glaube nur!“ gehörte zur Diatribenrede, ist also nur in den Augen des Celsus etwas besonders Auffallendes, wurde, wie *c. Cels. V, 14* zeigt, besonders für die Auferstehung gefordert. V. spricht von „Drang zum Martyrium“, „wilder Begeisterung“, „Fanatismus“, „Enthusiasmus“. Das tritt doch bei Celsus unvergleichlich weniger hervor als, daß das Christentum auch Lehre ist, heilsnotwendige Lehre, die Jesus brachte. Es ist nicht einzusehen, warum Celsus dies nicht habe richtig erfassen können. Ferner: Celsus rechnet die Gnosis restlos zum Christen-

tum, Origenes nicht. Damit hängt übrigens auch zusmamen, daß Celsus zwischen den Schriften der Gnostiker und den kanonischen keinen Unterschied macht. Folgt aber daraus notwendig, daß sich die Begriffe in der Zwischenzeit verschoben haben? Es gibt auch heute gleichzeitig verschiedene Ansichten darüber, wer christlich ist. Zum Einzelnen. Besonders skeptisch stehe ich den verschiedenen Lösungen des „christologischen Problems" gegenüber. Die Worte, die Celsus zitiert, finden sich so ziemlich alle bei Paulus, dort bedeuten sie keine verschiedenen Lösungen; mit denselben Worten wie bei Celsus wird noch heute die Identität zwischen Gott und dem Sohn Gottes ausgesprochen und niemand versteht sie modalistisch. Und wie schwer sind die scheinbar viel klareren Formeln Noets und Zephyrins zu interpretieren! Zur Vorsicht mahnt schon der Umstand, daß Celsus sich ehrlich bestrebt, alle bemerkten Lehrverschiedenheiten der Christen aufzuzählen, die Unvereinbarkeit zweier Ansichten zu unterstreichen, aber nirgends erwähnt, daß verschiedene widersprechende Christologien da sind. Sollte er nicht gesehen haben, daß die modalistische Lösung eine andere ist als die pluralistische? Das sind einige Gründe, warum ich V.s scharfsinnige Arbeit nicht als das letzte Wort über Celsus anzusehen vermag, ein wichtiges Wort ist sie. Unentwegte Synkretisten können aus V. und aus Celsus sehen, daß eine synkretistische Erklärung des Christentums in seinen Wesenszügen wahrlich keine leichte Aufgabe ist!

The Celtic Church and the See of Peter von J. C. Mac Nought. gr. 8° (XV u. 118 S.) Oxford 1927, Blackwell. Sh 7/6. — Oft sagt man, die alte keltische Kirche sei von Rom unabhängig gewesen, d. h. sie habe die Ansprüche des Bischofs von Rom zurückgewiesen. Am Beginn seines Studiums der Geschichte dieser Kirche war auch der Verf. stark für diese Ansicht eingenommen; doch zeigte sich ihm immer mehr, daß diese Behauptung noch zu beweisen sei. So der Verf. dieser feinen Studie in der Einleitung. Als Ergebnis seiner Nachprüfung fand er, „daß die keltische Kirche mit dem Bischof von Rom in Verbindung war und dessen Anspruch anerkannte, das sichtbare Haupt . . . der Kirche auf Erden zu sein". Das Ergebnis und das hiefür beigebrachte Material ist nicht wesentlich neu; aber es ist sorgfältig zusammengestellt und gründlich verarbeitet. Besonders anziehend ist der Abschnitt über Kolumban, obschon hier die neuere Literatur nicht benützt erscheint. Gewiß beeinträchtigen die Beziehungen der keltischen Kirche zum Pelagianismus das Ergebnis nicht (S. 97). Immerhin liegt hier eine interessante Frage vor. Hat doch D. Morin wahrscheinlich gemacht, daß Columbans Psalmkommentar eine vom Pelagianismus nicht ganz freie Bearbeitung eines Werkes aus der Feder Julians von Eclanum (?) ist (Rev. bén. 38 [1926] 164 ff). Das Buch schließt mit dem Hinweis auf den Willen Christi, „daß alle, die an ihn glauben, eins seien". Der Verf. hat so klar gezeigt, daß sie es waren — mit und in Rom.

Grundriß der neutestamentlichen Theologie. Von Theodor Zahn. 8° (VI u. 152 S.) Leipzig 1928, Deichert. M 4.80, geb. M 6.—. Eine „Quintessenz" der Vorlesungen, nach Kollegheften zusammengestellt; sie bietet in prägnanter Kürze, ohne Polemik und ohne Einzelexegese die Auffassung des verdienten, 90jährigen Gelehrten. Der Druck ist äußerst sorgfältig. Zahn bietet den

Stoff nach dem „Stufengang der Heilsordnung“, nach den „wirklichen Knotenpunkten der Entwicklung“. So ergibt sich ihm die Dreiteilung: Predigt des Täufers, Jesu, der apostolischen Zeit. Letztere, eine geradlinige Fortsetzung der Predigt Jesu mit besonderer Hervorhebung der fürs Heil grundlegenden Tatsachen (S. 64. 120. 122), wird in fünf Abschnitte zerlegt: Gemeinglaube, Lehre in Israel, unter den Heiden, eschatologischer Lehrkreis, eigentümliche Lehrformen (Hbr, Logoslehre). Das verdient grundsätzliche Zustimmung, nur glauben wir, daß nach der Schrift schon die Wahl, Belehrung und Berufung der Jünger durch Jesus mit allem, was damit verbunden war, ein grundlegender „Stufengang der Heilsordnung“ ist. Bei einem wirklich christlichen Theologen wird die Darstellung der nt.lichen Theologie wesentlich mit der eigenen Überzeugung übereinstimmen. Man mag also das Werk des verdienten Meisters als den klaren Umriß eines biblischen Erweises des hochkonservativen Protestantismus ansehen. Bei aller Hochachtung für die Person, die ruhige, solide Arbeitsweise Z.s und sein mannhaftes Eintreten für die Gottheit Christi (S. 24—29), für das sakramentale Wesen der Eucharistie wie für den persönlichen Charakter des Hl. Geistes (S. 48 f. 81), kann der Referent den versuchten Erweis nicht als erbracht ansehen. Die wichtigste Differenz liegt, wie vor 400 Jahren, in der biblischen Lehre von der Rechtfertigung. Nach Z. hat Jesus durch seinen Tod das normale Verhältnis der menschlichen Natur zu Gott wiederhergestellt. Angeeignet wird diese Versöhnung durch den Glauben. Die Rechtfertigung macht den Sünder zu keinem tatsächlich Gerechten (S. 114), nur durch Gerechterklärung wird das Verhältnis zu Gott geändert (S. 115), und das nicht wegen, sondern infolge des Glaubens (S. 117). Ist der Mensch so subjektiv gerecht, dann erst kommt die Wiedergeburt durch die Taufe, die Neuschöpfung, die eine „substanzielle Lebensgemeinschaft mit Christus und dadurch mit Gott“ ist durch den Geist (S. 118). Nun will uns doch scheinen, daß die apostolischen Briefe keinen Anhaltspunkt geben, Rechtfertigung und Wiedergeburt, Gerechtigkeit und neues Leben durch die Taufe, zu trennen. Da eine „substanzielle Lebensgemeinschaft“ auch über die Natur hinausgeht, so ist die Gerechtigkeit ein bleibendes, übernatürliches Gut, die Geistesverleihung nicht eine „Umwandlung der Natur“ (S. 120), die sittliche Höhe Jesu als Menschen kein „spezifischer Unterschied“ in der „sittlichen Anlage“ (S. 23). In diesem Zusammenhang läßt sich dann auch die paulinische Lehre von der Kirche verstehen, die Z. nicht darstellt. Es ist auch nicht schriftgemäß, z. B. der Handauflegung jeden sakramentalen Charakter abzusprechen oder Lk 5,24 zu erklären: „Jesus vergibt .. die Sünde, indem er . . . sie in sich überwindet, im Gebete vor Gott bringt, und so dem Sünder mit unzweifelhafter Gewißheit die Vergebung Gottes verkündet“ (S. 39 f).

The Church. Papers from the Summer School of Catholic Studies held in Cambridge, August 6–15, 1927. Edited by C. Lattey S. J. 12° (XIV u. 303 S.) Cambridge 1928, Heffers. Sh 7/6. — Diese Cambridger Vorlesungen, die nun in 7 Bänden vorliegen und in etwa unsern „Weltanschauungsvorlesungen“ entsprechen, gehören zu den besten in ihrer Art. Der vorliegende Band enthält Beiträge mehrerer Fachleute über die Kirche: kurz, prägnant, ohne gelehrten Apparat. Im Einzelnen sind behandelt: Die Kirche im A. T.,

im N. T. (mit Recht wird wie bei Dieckmann das „Reich Gottes" betont); das *corpus Christi mysticum;* die Lehre von der Kirche bei den Vornizaenern (Cyprian kein Zeuge des Primates) und später; die *notae ecclesiae,* Unfehlbarkeit; Sinn und Ausdehnung der Jurisdiktion; das donatistische, das orientalische Schisma (Chapman spricht dabei etwas scharf); der Bruch in England.

Der petrinische Primat (Matth. 16,17 ff). Seine Bekämpfung und seine Rechtfertigung (Biblische Zeitfragen, XII, 7). Von J. Geiselmann. 8° (28 S.) Münster 1927, Aschendorff. M —.60. — Bündig, allgemeinverständlich und klar sucht Geiselmann gegen neuere Vorstöße zu zeigen, daß Mt 16,17 ff echtes Herrenwort ist und sich auf eine dauernde Einrichtung bezieht. Schade, daß religionsgeschichtliche Fragen absichtlich nicht einbezogen sind, denn gerade diese wurden in der letzten Zeit aufgeworfen (Goetz, La Piana). Ohne diese und ohne Beweis der Glaubwürdigkeit der Evangelien folgt unmittelbar nur, daß diese Stelle zur Gesamtauffassung bei Mt paßt, nicht, daß sie Herrenwort ist. Ich sage unmittelbar, und hätte bei G. gern noch den Hinweis gesehen, daß die negative Kritik zu Unrecht einen positiven Sonderbeweis für die Geschichtlichkeit gerade dieses Herrenwortes fordert. Nach G. „scheinen" zwei Momente dagegen zu sprechen, in Jesu Verheißung einen nur dem Apostel persönlichen Vorzug zu sehen, nämlich das neue Lehrtum, und dieses in der unvergänglichen Kirche; die nähere Art des Petrin. Primates könne aus der Schrift allein nicht feststehen (S. 27 f). Hier wäre klarere Fassung erwünscht; denn G. wird kaum sagen wollen, man könne den Dauerprimat ohne Rücksicht auf jene beiden Momente aus der Tradition allein beweisen. In 1 Kor 15,5 ff sieht G. „kaum" eine chronologische Ordnung; Kattenbuschs Autorität scheint uns für dieses „kaum" nicht genügend. Alles in allem, eine umfassende Verteidigung und Darstellung der Stelle. Bartmann (Theol. u. Gl. 20 [1928] 1—17) ergänzt Einiges.

The Conversations at Malines 1921—1925. Les Conservations de Malines 1921—1925. 8° (95 S.) Oxford University Press 1927, Milford. Sh 2/6. — Auch nach Äußerungen maßgebender anglikanischer Kreise wird nicht gewünscht, die Protokolle der Religionsgespräche in Mecheln zu veröffentlichen. Wir müssen uns also begnügen mit den hier vorliegenden zwei amtlichen Memoranden, auf die sich die beiden Teilnehmergruppen geeinigt haben. Das der englischen (englisch und französisch) gibt einen kurzen Einblick in den Verlauf der Verhandlungen, das der katholischen Gruppe (französisch und englisch) ist sachlich geordnet. Beide behandeln nur die Punkte, in denen es zu einer Einigung oder doch zur Klärung gekommen ist. So ist es schwer, ein klares Bild über das wirkliche Ergebnis der Gespräche zu gewinnen. Optimisten werden darauf verweisen, daß von anglikanischer Seite grundsätzlich die Notwendigkeit einer dogmatischen Einigung in grundlegenden Dogmen anerkannt wurde (mit der Einschränkung: was über die frühen Konzilien hinausgeht, ist nicht grundlegend), daß zur Einigung die Anerkennung des Primates notwendig sei und auf keine wesentlichen Schwierigkeiten stoße, daß die Identität des eucharistischen Opfers mit dem Kreuzesopfer, die Versöhnung des Sünders durch die Lossprechung anglikanische Lehre sei, ja daß in etwa auch der Tradition das Recht einer autoritativen

Auslegung der Schrift durch die Kirche zugestanden wurde. Zurückhaltende werden versuchen, auch zwischen den Zeilen der Berichte zu lesen, und sie werden das Erträgnis bescheiden finden, ganz abgesehen davon, daß es sich nicht um die amtliche Fühlungnahme beider Kirchen handelt, sondern nur um eine private Aussprache und daß die Zahl derer gewiß gering ist, die im Ernstfalle auch nur die Bindung an die grundlegenden Dogmen eingehen würden. Es scheint, daß nach den Berichten nicht einmal im Kirchenbegriff soweit eine Einigung erfolgt sei, daß niemand ohne irgendeine dogmatische Bindung Glied der Kirche sein könne. Auch über das Wesen der Sakramente *(ex opere operato)* scheint keine Einigung erfolgt zu sein. Die eine Seite lehnt jeden Jurisdiktionsprimat ab und läßt nur einen solchen der Führung und der Sorge zu; sie erkennt die Tradition als autoritative Darbietung der Lehre der Kirche an, den Katholiken ist sie aber mehr. Pessimisten mögen befürchten, daß die Konferenz nicht immer die Klärung der besprochenen Fragen gebracht hat. So machte die Konferenz nach dem anglikanischen Bericht auf den Aufruf der Lambethkonferenz aufmerksam, nach dem der anglikanische Klerus im Falle der Einigung grundsätzlich bereit sei zur Annahme einer *„additional recognition of a new call to wider service in a reunited Church“* (S. 16); das gelte auch für eine Vereinigung mit Rom; nach dem Memorandum der Katholiken wurde jener Passus auf der Konferenz dahin erklärt, der anglikanische Klerus sei bereit für *„tel élément d'ordination qui paraîtrait nécessaire à l'Église romaine pour mettre hors de doute . . . la validité de leur ministère“* (S. 84). Im Gegensatz dazu erklärte der Erzbischof von Canterbury es für notwendig, daß Rom vor jeder Verhandlung die Entscheidung betreffs der anglikanischen Weihen zurückziehe (S. 58). Die Vorgänge des letzten Jahres haben wieder klar gezeigt, daß die Kirche Englands nicht dazu neigt, ihre Glieder auch nur auf das Glaubensgut der alten Kirche zu verpflichten. Das *„No papistry“* hat im Parlament gegen das neue Prayer-Book gewirkt, obschon es dem katholischen Theologen schwer wird, in diesem nur irgendeine wesentliche Annäherung an Rom zu entdecken. Die Gespräche von Mecheln waren nicht nutzlos; sie haben das Verlangen nach Einheit mächtig vertieft. Gott wird so vielem ernsten Bemühen seine Gnade nicht versagen.

Acta V. Conventus Velehradensis anno MCMXXVII (Operum Academiae Velehradensis tom. XI.). gr. 8° (322 S.) Olmütz 1927, Academia Velehradensis. M 7.—. Die Tagungen in Velehrad unterscheiden sich äußerlich von den in Mecheln durch größere Aufmachung und Teilnehmerzahl, innerlich dadurch, daß sie wesentlich unilateral, katholisch sind. Unionsfreunde und Wissenschaftler werden für die Herausgabe des (lateinischen) Berichtes über die 5. Tagung dankbar sein. In einem I. und II. Teil wird über Vorbereitung und Verlauf der Tagung berichtet. Sie zeigen, daß die Bischöfe und die Gelehrten sich wohl bewußt sind, die Einigung der Herzen durch echt christliche Liebe sei die notwendige Vorbedingung zur Union. Schon auf der Unionstagung in Wien 1926 ist das stark hervorgehoben worden. Von besonderem Interesse ist für den Unionsfreund der IV. Teil, *lectiones cursus didactici et informativi,* die über den gegenwärtigen Stand der Unionsarbeiten und ihrer tröstenden, wenn auch bescheidenen Erfolge berichten. Auch das

wichtige Problem der Unionsmethode ist angeschnitten. So betonte Vilinskij gegen Verchovskij, daß nicht die Erfassung Einzelner, sondern die der Gesamtkirche als solcher das Arbeitsziel sein müsse. Lateiner und besonders die großen Orden seien für die Arbeit unter den Russen besser geeignet als Russen. Der III. Teil enthält die wissenschaftlichen Referate, die sich vor allem mit dem Vorwurf des „Juridismus" beschäftigen. Ihr Hauptinhalt sei angegeben. Vašica: Das Vorbild der hl. Slavenapostel war und ist von Bedeutung für die Unionsbewegung; Gordillo: Wegen der Betonung der Autorität der Bischöfe verdient Rom den Vorwurf des „Juridismus" nicht, denn schon in der Väterzeit war die Autorität der Bischöfe und des Papstes das Prinzip, das die Kirche innerlich einigte; Msgr. Aziz Hoh: Der Primat ist altüberlieferte Lehre der nestorianischen Kirche (leider sind hier die Quellen nicht genau angegeben); Spáčil: Unterschiede in der Sakramentenlehre sind kein wesentliches Hindernis der Union, da die Sakramente (bei Griechen und Russen) gültig sind und von ihnen nichts aufgegeben werden müßte, was sie als Dogma ansehen (reiche Literatur!); Lübeck: Die Ursachen, die zur Abbiegung der früheren orthodoxen Lehre von der Firmung, der Beicht (sie haben nur medizinale Buße), der Krankenölung (bei den Griechen Gesunden gespendet, obschon als Hauptzweck die *corroboratio corporis* angesehen wird) geführt haben; Salaville: Die Epiklese ist eine liturgische Formel, durch die das Mysterium auf den dreipersönlichen Gott zurückgeführt wird; schon die logische Aufzählung der Personen ergibt ihre Stellung nach den konsekratorischen Worten Christi; Msgr. Aziz Hoh begründet dies näher aus der syrochaldäischen Überlieferung. — Hier möchte der Referent eine Bitte aussprechen! Im Kampf gegen den Arianismus wurde die Epiklese nicht zur Begründung der Gottheit des Hl. Geistes herangezogen; es wäre zu untersuchen, ob vielleicht Zusammenhänge zwischen der Entwicklung derselben und dem Antiarianismus bestehen. Schließlich zeigt Dvorník die geschichtlichen Gründe (Politik Byzanzs und die Parteien unter den Ikonoklastengegnern), warum die beiden hl. Slavenapostel sowohl mit Rom als mit Byzanz freundliche Verbindungen hatten. Bedeutsam ist für die Slavenunion vielleicht der Entschluß, auf den folgenden Tagungen zu Velehrad jedesmal auch eine geschlossene Tagung der Prälaten unter sich zu veranstalten. Damit ist eine Grundlage geschaffen für große Entschlüsse und einheitliches Vorgehen.

Das orthodoxe Christentum des Ostens. Sein Wesen und seine gegenwärtige Gestalt von Stefan Zankow. 8° (148 S.) Berlin 1928, Furche-Verlag. M 6.—, geb. M 7.20.

Theologia dogmatica christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium auctore Martino Jugie. Tom. I: Theologiae dogmaticae Graeco-Russorum origo, historia, fontes. 8° (727 S.) Paris 1926, Letouzey et Ané.

Den westlichen Theologen fällt es schwer, ein klares Bild von den orthodoxen Kirchen zu gewinnen. Diese können sich ja in ihrer Lehre nicht beschränken auf die in den ersten 7 Konzilien definierten (trinitarischen) Fragen; was jedoch darüber hinausgeht, müssen sie folgerichtig als Theologumenon, als Privatmeinung ansehen, somit als wandelbar, veränderlich. Die in Aussicht stehenden Gesamtdarstellungen der orthodoxen Lehre von

Spáčil und Jugie liegen erst in Teilen vor. Wir sind darum Zankow, einem kompetenten Beurteiler, für die geschlossene, kurze, aber doch ziemlich umfassende Darstellung dankbar. Er sucht bis zum Wesen der Orthodoxie vorzudringen; darin liegt ein Vorzug des Buches und eine Schwäche. Ein Vorzug, denn Z. ist nicht mit billigen Phrasen zufrieden, wie etwa, die Orthodoxie sei johanneisch, sei der goldene Mittelweg, das Gleichgewicht. Er legt die einzelnen Lehren dar, sucht seinen Hörern — das Buch ist nämlich aus Gastvorlesungen in Berlin entstanden — den Sinn des Kultus, der Frömmigkeit zu erschließen und so erst zur Wesensschau zu führen. Das Wesen der Orthodoxie läge nach Z. in der Synthese (zwischen Göttlichem und Menschlichem in der Zwei-Einheit und dementsprechend in der zwischen Autorität und Freiheit). Diese Wesensschau und ihr Abwerten gegenüber Katholizismus und Protestantismus hat aber auch ihre Gefahren, zumal, wenn wie bei Z. die Kenntnis und Liebe des Protestantismus größer ist als die hinsichtlich des Katholizismus. Daß Z. das Anziehende seiner Kirche in schöner Sprache hervorhebt, ist sein Recht, wenn auch die Klarheit damit nicht gefördert wird. Aber, wer das „Wesen" zeichnen will, läuft Gefahr, Striche, die das „Wesen" nicht hervortreten lassen, allzuschwach zu ziehen. So erwähnt Z. die Offenbarung nur zwischen den Zeilen und doch ist die Auffassung der Offenbarung etwas Grundlegendes. Auf dem Kongreß zu Velehrad wurde es oft ausgesprochen, daß die *unio cordium* die Vorbedingung für jede Union sei. Z. spricht gar oft von der Liebe. Obschon er gleich anfangs die Furcht ausspricht, das westliche Christentum nicht recht zu erfassen (S. 36), ist man doch überrascht über das Bild, daß er von der katholischen Kirche zeichnet, die er konsequent nur die römisch-katholische nennt. Nach ihm wären Machtbestrebungen und nicht die innere Umgestaltung des Menschen das Primäre im katholischen Apostolat (S. 124. 133 f). Z. bemerkt nicht, daß das meiste, was er außer der Verneinung des *filioque*, der exklusiven Geltung der sieben Konzilien und der Bedeutung der Kirchenordnung als wesentlich orthodox ansieht, der Sache nach auch von einem katholischen Theologen über seine Kirche gesagt werden könnte. So ist z. B. der Kultus auch in unserer Kirche ein plastischer Ausdruck des Dogmas, sein Endzweck die mystisch-reale Vereinigung mit Gott, die Frömmigkeit ist christozentrisch, Demut und Liebe sind die Tugenden, Menschwerdung und das, was Z. „Vergottung" nennt, sind Zentralwahrheiten ...; und wenn Z. schreibt, der eigentliche Erkenntnisweg (zur Glaubenswahrheit) in der Orthodoxie sei „der geistliche, der mystische (‚intuitive'), der Weg des Herzens" (S. 39), so liegen ähnliche Gedanken (ich meine den *sensus catholicus*) auch dem Katholiken nicht gänzlich fern, wie z. B. aus F. Marin-Sola O. P. (L'Evolution homogène du Dogme catholique, Paris 1924, 353—392) ersichtlich ist. Einen Unterschied läßt Z. nicht genügend hervortreten, den in der Lehre über die Tradition. Im großangelegten Werk Jugies ist er viel klarer gezeichnet. Ganz abgesehen davon, daß einzelne orthodoxe Theologen die Tradition als Quelle ganz verworfen haben, haben erst die letzten Jahrhunderte die orthodoxe Kirche dahin geführt, der lebenden Tradition eigentlich jede verbindende Kraft abzusprechen und sie auf die Bewahrung der Lehre der sieben (acht) Konzilien einzuschränken. Im Allgemeinen hat Z. die Kluft

zwischen Orthodoxie und dem modernen trotz K. Barth herrschenden Kultur-Protestantismus zu klein gesehen, den Spalt zwischen ihr und dem Katholizismus zu groß. Das ist die Schwäche des Buches.

Florian Schlagenhaufen S. J.

L'Église Russe par Brian-Chaninov (Collection „La Vie chrétienne" 4). 12° (210 S.) Paris 1928, Grasset. Fr 12.—. Im Vorwort dieses interessanten Büchleins sagt der Verf., ein orthodoxer Russe, daß zwischen dem russischen Volke und der übrigen christlichen Welt leider eine unübersteigbare Mauer besteht, an der der gute Wille derer zerschellte, die dieses große Volk im Laufe der Zeit wieder in die Einheit der Kirche eintreten lassen wollten. Brian-Chaninov, der im Gegensatz zu den meisten russischen religiösen Schriftstellern der katholischen Kirche wohlwollend und symphatisch gegenübersteht, berücksichtigt in seinem Handbuch über die russische Kirche ganz besonders ihr Verhältnis zur katholischen Kirche. Über die Ausbreitung des Christentums auf russischem Boden wird manches Neue gebracht, mit Belegen aus russischen Quellen. B.-Ch. biete eine gute, unparteiische Darstellung über die Trennung zwischen Osten und Westen, eine einfache Erklärung der kulturellen und religiösen Unterschiede zwischen beiden Kirchen. Besonders schön ist die Darstellung des Mönchswesens in Rußland. Im historischen Teil wird betont, wie konsequent alle Beherrscher Rußlands und ganz besonders Peter d. Gr., trotz seiner ausgesprochenen Neigung für die westliche Kultur, alle Versuche einer Vereinigung auf das entschiedenste abwiesen, obwohl es, wie der Verf. hervorhebt, kein eklatantes Faktum gegeben hat, das als Grund und Ausgangspunkt der unversöhnlichen Haltung der russischen gegenüber der katholischen Kirche hätte dienen können. Diese im Geist der Versöhnlichkeit und Wahrheitsliebe geschriebene, kurzgefaßte russische Kirchengeschichte, die das innere und äußere Leben der russischen Kirche berücksichtigt und die sich auf die Quellen der getrennten und der katholischen Kirche stützt, wird den, der von russischer Kirchengeschichte wenig weiß, ohne Schwierigkeit in dieselbe einführen; auch andere werden sie mit Nutzen lesen, obschon sie sich in den Grenzen bewegt, mit denen sie der Verf. im Vorwort umrahmt wissen wollte: Er will nicht so sehr wissenschaftliche Beweise als vielmehr gutverbürgte Wahrheit übermitteln.

Rom. N. v. Gutmansthal.

Die Union mit den Ostkirchen. Bericht über die Wiener Unionstagung Pfingsten 1926. Hrsg. von Dr. J. Hollnsteiner im Auftrage der österr. Leo-Gesellschaft. gr. 8° (91 S.) Graz-Leipzig 1928. — Dem festen Willen und der Bereitschaft, mitzuarbeiten an der Vereinigung des christlichen Ostens mit dem katholischen Westen, ist die Pfingsttagung von 1926 und dessen Bericht von 1928 entsprungen. Man schien zu erkennen, daß neben manchen Nachteilen den deutschen Katholiken doch so viele sachliche Vorteile in der Frage der Union zukommen, um die andere Nationen sie beneiden könnten. Zwei um die katholische Wissenschaft hochverdiente Gesellschaften haben die Tagung in die Wege geleitet (Leo- und Görresgesellschaft) und dies ließ

auch erwarten, daß das Problem so tief als möglich gefaßt werden würde. Im Einleitungsvortrag (J. Hollnsteiner) wird der kurze geschichtliche Abriß des ganzen Problems aufgerollt; F. Tomek-Wien, betont in seinem Vortrag: „Die katholische Kirche und die christlichen Gemeinschaften des Ostens", daß die Christen des Ostens und Westens das Gloria Patri . . wieder recht beten, verstehen und leben müssen, dann werde sich auch die große Kluft der Trennung schließen. In streng dogmatischer Hinsicht betrachtet Lübeck, Fulda, das schon Jahrhunderte dauernde Schisma; seine Ausführung: „Das Problem der Union mit den Ostkirchen" tut dar, daß der Abgrund zwischen beiden heute tiefer sei als im 9, 11. oder 15. Jahrhundert. Baumstark, Bonn, hingegen verweist in seiner Darlegung: „Trennendes und Einigendes zwischen der katholischen Kirche und den Ostkirchen" auf den Kult und die Feier der Liturgie als dem einigenden Band, wobei die dogmatischen Unterschiede mehr in den Hintergrund treten. Haase, Breslau, behandelt das Thema „Die russische Kirche und die Union" und geht den geschichtlichen Ursachen und Geistesströmungen nach, die die Kluft zwischen der katholischen und russischen Kirche so tief aufgerissen haben; nicht so sehr die Verschiedenheit der Glaubenslehre als vielmehr der katholikenfeindliche Geist ist das große Hindernis der Vereinigung. Eibl, Wien: „Zur Ideologie der Union" eröffnet weite Perspektiven über die philosophischen und theologischen Geistesströmungen, die auf die occidentale und orientalische Theologie einwirkten. Ist auch der Inhalt dieser Vortragsreihe durchaus nicht gleichgerichtet und spiegelt er hiemit die verschiedenen Hauptauffassungen in der Unionsfrage wieder, so klingt doch durch alle Ausführungen der wohlgemeinte und tiefempfundene Wunsch, sich gegenseitig besser zu verstehen, manches Lieblose, das sich im Laufe der Jahrhunderte ereignete, zu vergessen und, gestützt auf Wahrheit und Liebe, dem Werk der Vereinigung den Weg zu bereiten. Aus demselben Grunde wollte die Tagung die heutige Lage der Union und die psychologische Seite der getrennten Brüder näher kennen lernen; auch wünschte man aus dem Munde nicht unierter Orientalen die Ansichten über die Unionsbestrebungen zu vernehmen; es ist dabei manche Unrichtigkeit unterlaufen, was auch im Vorwort kurz angedeutet und z. B. auf S. 65 schonend ausgesprochen wird. Man wird gerne die wissenschaftliche Arbeit, die in diesem Berichte niedergelegt ist, anerkennen, sich in sie vertiefen und darauf weiterbauen; man wird es voll und ganz begrüßen, daß die Arbeiten der Tagung eine Fortsetzung finden sollen, trotz der Schwierigkeiten, mit denen die deutschen Katholiken im eigenen Lande zu kämpfen haben und trotz der verschiedenen Auffassungen über Weg und Mittel zum heißersehnten Ziel der christlichen Einheit zu gelangen.

Rom. J. Schweigl S. J.

L'Islam. Croyances, et institutions. Par H. Lammens S. J. 8° (288 S.) Beyrouth 1926, Imprimerie catholique. — Seit einem halben Jahrhundert widmet der Verf. seine rüstige Arbeitskraft der Erforschung des Islams und der von ihm besetzten Länder. Nach verschiedenen Untersuchungen (vergl. diese Zeitschrift 38 [1914] 603; 48 [1924] 575) bietet er uns als reife Frucht seiner Lebensarbeit eine Übersicht über die dritte der monotheistischen Re-

ligionen, welche sich gleichfalls als Offenbarungsreligion ausgibt. Beginnend mit Geographie und Geschichte Arabiens in der Zeit vor Mohammed führt er uns dessen Persönlichkeit vor, wobei er beständig mit sicherer Hand Geschichte und Sage zu scheiden weiß. Sein Lebenswerk, der Koran („Rezitierung, nicht Lektüre" S. 43) ersteht in seiner Entwicklung vor unseren Augen, wobei die Darstellung zu den Lehren des Islams übergeht. Sie werden geschildert einerseits mit besonderer Betonung der sie vom Christentum unterscheidenden Lehrpunkte, andrerseits in ihrer Abhängigkeit von andern Konfessionen, namentlich vom Judentum. Der Islam stellt sich dar als eine natürliche Religion ohne eine Offenbarung von Geheimnissen, eine *„religio supernaturalis tantum quoad modum"*. Er kennt keine Übernatur und darum auch weder einen Sündenfall noch eine Erlösung — das alles gilt als „teuflische Lehren" (S. 124). Natürlich haben in einer solchen die Sakramente keinen Platz, auch die Beschneidung ist ein rein äußeres Zeichen; der Muslim erwartet nicht, im Himmel zur Gottesschau zu gelangen. Mohammed ist also nur der Verkünder einer in sich natürlichen Religion, er wollte kein Wundertäter sein (58). Diese hat aus der Lehre des Alten Testamentes manches entlehnt (Beschneidung, Engel, Vielehe und Ehescheidung, Gericht). Aber ebenso unverkennbar ist der Einfluß, den das talmudische Judentum auf Mohammed in seiner ersten Periode (vor der Flucht, also in der „Mekkazeit") ausgeübt hat. Man vergleiche den Wahn vom ewigen unerschaffenen Koran mit den rabbinischen Ansichten von der Thora, die „Tradition" und ihre Fixierung mit parallelen Erscheinungen im nachbiblischen Judentum, die Verwandlung einer ewigen Hölle in eine zeitliche Strafe mit den Umbildungen, welche die Bibellehre von Scheôl und Gehinnôm im Talmud erfahren hat (Strack-Billerbeck 4,1022 f. 1032 f). Es wäre zu empfehlen, diese Parallelen, auf die der Verf. S. 80 verweist, weiter zu verfolgen. Daneben haben wir Einflüsse seitens der altchristlichen Irrlehren zu verzeichnen; der Doketismus hat durch die apokryphen Evangelien das Christusbild noch weiter verunstaltet. Spuren vom Millenarismus lassen sich nachweisen (165), desgleichen von einem Symbolismus (51); der immer wieder im Islam auftauchende Pantheismus dürfte auf den Neuplatonismus zurückgehen. Um so auffallender ist der Einfluß, den das katholische Mönchtum auf den Aszetismus und die Mystik des Islam genommen hat. Galt die Menschennatur sonst als völlig rein und unversehrt, so setzen schon lange vor dem Hauptlehrer Ghazâlî († 1111) Anschauungen ein von der Notwendigkeit des Kampfes mit sich selbst, von Buße und harter Selbstkasteiung und selbst vom „Kadavergehorsam" (S. 143). Vom übrigen reichen Inhalt des Buches sei verwiesen auf die Lehre von den „5 Pfeilern" des Islams (Glaubensbekenntnis, Gebet, Almosen, Fasten, Wallfahrt) und die unter „Jurisprudence et la loi" geschilderten Rechtsverhältnisse und Einrichtungen. Die Spaltungen im Islam werden übersichtlich dargestellt, namentlich auch die „Reformisten und Modernisten"; man vergleiche, was S. 233 über die geplante Einführung der Monogamie ausgeführt wird. Die Darstellung ist frisch und lebendig; die Fachausdrücke sind angegeben, gut übersetzt und bündig erklärt. Kleinere Korrekturen wären gelegentlich anzubringen in griechischen Zitaten (S. 20. 137) und deutschen Buchtiteln der reichhaltigen Bibliographie (S. 263). Durch ein Versehen fehlt die Arbeit von Lippl, Der Islam, Kempten 1922. Es

wäre dringend zu wünschen, daß der Verf. neben dieser kurzen, für weite Kreise bestimmten Darstellung uns eine erweiterte Ausgabe dieses Werkes schenken würde, in der noch eingehender Lehre und Geschichte des Islams zu einer wenn nicht erschöpfenden, so doch umfassenden Darstellung vereinigt würden, die auch die Philosophie der Araber enthalten sollte.

Urban Holzmeister S. J.

Kultur- und Sittenbilder aus dem Talmud. Von Argus. 8° (111 S.) Wien 928, Bund für Volksaufklärung (VIII, Piaristengasse 60). S 2.–, M 1.30. – Nach einer nach Strack gegebenen Einleitung über den Talmud werden behandelt: Die Thora und ihre Hüter, Gottes- und Nächstenliebe im Talmud, die Zehn Gebote im Talmud, Israels Zukunftshoffnungen im Talmud, Christus und Christentum im Talmud. Die Talmudtexte sind nach der Übersetzung von Goldschmidt gegeben, zur Vervollständigung ist Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch herangezogen. Die Reformjuden lehnen bekanntlich die Verpflichtung des Talmud, und nur diese, ab, während die Orthodoxen, die nach der Frankfurter Zeitung seinerzeit 90 vom Hundert der Ostjuden ausmachten, unbedingt daran festhalten. Bei der Welle von Ostjuden, die sich seit 1914 über den Westen, insbesondere über Wien ergießt, kann man die Kenntnisnahme gewisser Lehren des Talmud nicht zu den überflüssigen Dingen rechnen. Daß die Lehren des Talmud ohne unnötige Schärfe dargelegt werden, dieses Zeugnis wird man dem Verf. nicht versagen können.

Neues Testament

Geschichte der urchristlichen Literatur. Von Martin Dibelius. I: Evangelien und Apokalypsen. II: Apostolisches und Nachapostolisches (Sammlung Göschen 934. 935). kl. 8° (108 u. 110 S.) Berlin 1926, Walter de Gruyter & Co. Je M 1.50. — Die Eigenart des bekannten Heidelberger Exegeten zeigt sich in den vorliegenden Bändchen, die eine Einleitung in das N. T., die Apokryphen und die Apostolischen Väter bilden: auf Grund eines reichen Wissens und einer scharfen Beobachtungsgabe wird eine Fülle von Angaben geboten, die stets wenigstens in der Form originell sind, aber gerade dadurch nicht selten stark subjektiv gefärbt erscheinen. So erfährt man schon manches über die von den Evangelien verschiedene „wilde Tradition"; über die Apokryphen und über Fälschungen aus alter und neuer Zeit werden interessante Einzelheiten geboten. Bei der Kritik der Zweiquellentheorie sind die Schwächen dieses Systems offen anerkannt; es wäre aber zu bemerken gewesen, daß der eine Beweis, die Abhängigkeit des griechischen Mt-Textes von dem des Mk (39), auch von den Gegnern dieser Auffassung, namentlich von Th. Zahn zugegeben wird. Bei Besprechung der Gleichnisse des Herrn werden beachtenswerte Momente mit unrichtigen Folgerungen vermengt. Über die Eigenart des Lk und seine Bemühungen, „in dem Rahmenwerk mit dem er die Überlieferung einfaßt, den Versuch einer wirklichen Gestaltung zu machen", erfahren wir, daß er „rührend-erbauliche Einzelzüge aus

umlaufenden Traditionen oder eigener Phantasie eingefügt" hat (46). „Markus scheint . . anzudeuten, daß er der erste ist, der die Geschichte vom leeren Grab unter die Leute bringt . . Wenn also die Geschichte vom leeren Grab erst durch Mk bekannt wurde, so liegt die Annahme nahe, daß dies zu einer Zeit geschah, da man die Örtlichkeit nicht mehr kontrollieren konnte — sonst hätte man wahrscheinlich nachgeforscht —" und so ist die Zeit „nach 70" glücklich erwiesen (48). Solche Ausführungen eignen sich nicht für eine Sammlung, die der weiteren Öffentlichkeit die gesicherten Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung vorlegen soll. Das Jo-Evangelium wird auf den Presbyter Johannes, den „mit dem Hohenpriester bekannten Jünger" (Jo 18,15), zurückgeführt; es sei aber nicht von ihm persönlich, sondern von einem seiner Schüler abgefaßt (84. 86). Aber für die Apokalypse „kommt als Verfasser Johannes der Alte selbst, nicht einer aus seinem Kreise in Betracht" (101). Bezüglich der Paulusbriefe erfahren wir, daß nur 6 „weithin als echt gelten" (2,15) (neben den Hauptbriefen Phil und 1 Thes); daß auch der Philemonbrief heute noch „umstritten" ist, klingt unglaublich. Daneben wird die Einheit von 2 Kor mit guten Gründen verteidigt und die Trennung des Schlußkapitel des Römerbriefes abgelehnt (25). Daß da über die Echtheit der katholischen Briefe nicht besonders konservativ geurteilt wird, blieb zu erwarten. Der Stil von 2 Petr ist „konventionell geformter als der des ersten ‚Briefes', barocker noch als der des Judasbriefes" (60). Doch sind zum Jakobusbriefe, den der Verf. in der Sammlung „Kritisch exegetischer Kommentar" eingehend erklärt hat, S. 73—76 viele gute Bemerkungen zu finden Die Reden der Apg sind nicht historisch, sondern „typisch" (S. 82). „Der Polykarpbrief, der selbst so harmlos ist . ., ist ein unverdächtiger Zeuge für die Echtheit der Ignatiusbriefe" (S. 41). Auch über den ersten Klemensbrief, für den „nur das Ende der Verfolgung unter Domitian in Betracht kommt" (45), lautet das Schlußurteil günstig. In beiden Bändchen wird durchweg der Unterschied zwischen den kanonischen Schriften und ihren nichtkanonischen Seitenstücken völlig außer Acht gelassen.

Übungsbuch zur Einführung in die **Textkritik** des Neuen Testamentes Von Heinrich Jos. Vogels. gr. 8° (32 S.) Bonn 1928, Hanstein. M 1.20. — Die als Hilfsbuch für Seminarien gedachte Veröffentlichung des um die Erforschung der Textgeschichte des N. T. verdienten Verf.s ist dem erstrebten Zwecke gemäß sehr gut eingerichtet. Die Wahl der 16 Stücke muß als sehr glücklich bezeichnet werden. Erst kommen griechische Handschriften, unter ihnen ein Stück aus dem Koridethi codex (Θ) mit auffallend vielen Eigenheiten, namentlich itazistischen Verschreibungen. Ihm folgt eine Probe aus dem Codex Cantabrigensis (Lk 5,38 [nicht 6,1] — 6,9 ohne 5,39; statt 6,5 findet sich das Logium vom Sabbatschänder. Anderes ist dem Claromontanus, Augiensis und der Evangelienhandschrift von Washington entnommen. Die Übersetzungen, unter denen die Altlateiner besonders berücksichtigt sind, werden eröffnet durch die Handschrift von Bobbio. Zur Überprüfung des verwirrenden Einflusses von Parallelstellen sind die verschiedenen Formen zusammengestellt, in denen der Doppelvers Mt 13,14 f vorkommt. Die gotische Übersetzung ist dem Texte des Codex Brixianus zur Seite gestellt; desgleichen ist eine Probe aus dem Syrus Curetonianus mit den Varianten des Syrus

Sinaiticus aufgenommen. Die Sammlung schließt mit zwei Textproben aus Klemens v. Alexandrien und Irenäus sowie dem Verzeichnis der Kapitel des Römerbriefes in der Vulgata-Handschrift von Fulda. Möge das ausgezeichnete Übungsbuch den Weg in viele Seminarien finden!

1. Grundriß der **Einleitung in das Neue Testament.** Von Theodor Zahn. 8° (VII u. 120 S.) Leipzig 1928, Deichert. M 5.–, geb. M 6.50.

2. Grundriß der **Geschichte des Lebens Jesu.** Von Theodor Zahn. 8° (VI u. 82 S.) Leipzig 1928, Deichert. M 3.60, geb. M 5.–.

Dem Grundriß der Geschichte des neutestamentlichen Kanons, der 1904 in zweiter Auflage erschienen ist, und dem der Neutest. Theologie (vgl. S. 145) folgen hier zwei weitere Auszüge aus den umfangreichen Werken des Führers der gläubigen protestantischen Exegeten, denen sich noch ein „Grundriß der Geschichte des Apostolischen Zeitalters" ergänzend anschließen soll.

1. Die Ansichten des Verf.s über den Ursprung der Bücher des N. T. sind bekanntlich im Sinne der Überlieferung gehalten; von katholischer Seite muß nur in zwei Punkten eine merkliche Verschiedenheit betont werden. Z. lehnt die Echtheit des Mk-Schlusses und die Paulinische Herkunft des Hebräerbriefes entschieden ab. Sonst wird der katholische Leser, von sekundären Fragen abgesehen, freudig beistimmen den gelehrten Ausführungen des unerschrockenen Verteidigers der Echtheit aller 27 Bücher des N. T., der u. a. auch für die Priorität des Mt gegenüber dem Mk so entschieden eintritt. Methodisch unangenehm ist es, daß vielfach sekundäre Fragen allzu stark vor wichtigeren Problemen hervortreten; so ist Zweck und Thema der einzelnen Briefe nicht immer scharf festgestellt.

An Einzelheiten wäre zu bemerken, daß der Verf. bezüglich des Galaterbriefes, den er in seinem ganzen Umfang vom Apostel eigenhändig geschrieben sein läßt (S. 15), nicht mehr wie im Kommentar (S. 18) die rein südgalatische Theorie verteidigt; der Brief soll, wie er es in der Einleitung (1,123–44) angenommen hatte, sowohl für das galatische Stammland als auch für das sogenannte „Südgalatien" bestimmt gewesen sein. Doch lehnt Z. die Frühdatierung (d. i. die Abfassung des Briefes vor dem Konzil) entschieden ab und läßt ihn auf der zweiten Missionsreise in Athen, kurz vor den Thessalonikerbriefen entstanden sein („etwa im April 53" S. 16). — Zur bekannten Parusieschwierigkeit der Thessalonikerbriefe ist kurz und treffend bemerkt: „Eine chronologische Belehrung . . braucht und kann nicht gegeben werden" (19). Z. nimmt eine „Zwischenreise" an, verlegt sie aber nicht zwischen die zwei Briefe, sondern „vielleicht zwei Jahre vor Abfassung des 1 Kor". Auf die „Petrusleute" in Korinth ist er nicht gut zu sprechen. Der Römerbrief setze eine judenchristliche Majorität in der Gemeinde voraus, die dem Apostel „und seinem Berufszwecke noch fremd und teilweise sogar mißtrauisch gegenüberstand" (37). In der Streitfrage über den Ort, an dem der Phil.brief entstand, will Z. „ohne Frage" nur Rom gelten lassen (38. 44); ebensowenig will er wissen von der Laodizenerhypothese betreff des Eph-Briefes. Der Kol-Brief enthalte keine Polemik gegen eine unrichtige Engelverehrung. Das Charakterbild des Timotheus ist S. 54 entschieden zu ungünstig gezeichnet. Petrus, dessen Aufenthalt in Rom nur die kurze Zeit vom Sommer 63 bis Herbst 64 umfaßt haben soll (59), habe den ersten Brief

an die Heidenchristen „Kleinasiens mit Ausnahme derjenigen von Cilicien gerichtet" (56). Der zweite Brief, der von Judas, dem „leiblichen Bruder Jesu" (65), benutzt wurde, ist „um die Zeit der Abfassung des 1 Petr" geschrieben (63). Als Adressaten des Hebr gelten am besten „die zahlreichen jüdischen Christen in Rom und Italien" (72), als Verfasser Barnabas. Die Lesart οἱ κυριακοὶ λόγοι im Papiaszitat über Marcus, die Z. S. 84 voraussetzt, ist unwahrscheinlich; mit Recht hat Schwartz ihr die übliche τὰ κυριακὰ λόγια vorgezogen (Werke d. Eusebius 2,290). Der Titel der Mt-Genealogie habe gelautet סֵפֶר תּוֹלְדוֹת und beziehe sich auf das ganze Evangelium (88 f); beides ist unwahrscheinlich. Betreff des dritten Evangelisten sind die Ansichten Z.s bekannt; auch hier entwickelt er seine Anschauung von einer doppelten Redaktion beider Werke und dem Plan ihres Verfassers, ein drittes Buch folgen zu lassen. Jo 21 ist ein noch zu Lebzeiten des Apostels von anderer Hand verfaßter Nachtrag. Man bedauert es sehr, daß die Ausführungen über die Apk, als deren Verfasser der Apostel Johannes verteidigt wird, nichts über den Inhalt des Buches enthalten (118 f).

2. Mit demselben Gefühle der Anerkennung wird der katholische Leserkreis auch das zweite Werk des neunzigjährigen Forschers annehmen. Das öffentliche Leben des Herrn, dessen Geburt in die Jahre 7—5 vor Beginn unserer Zeitrechnung angesetzt ist (S. 40), wird im bewährten Rahmen der Dreijahrtheorie vorgelegt und vom 6. Jänner 27 (Taufe) bis Freitag den 7. April 30 (= 15. Nisan!) angesetzt. Der wunderbare Charakter der Geburt des Herrn wird ebenso entschieden betont wie der einer Reihe anderer Zeichen (S. 43 f). Eine ausführliche Kritik der Visionstheorie wird in methodisch richtiger Weise durchgeführt verbunden mit einer Apologie der Auferstehungsberichte (77—80). Wie im „Grundriß der Theologie" so ist auch hier das Gottessohnbewußtsein des Herrn ausdrücklich betont; allerdings wird ein Fortschritt in ihm angenommen (24. 30). Z. entscheidet sich für eine doppelte Tempelreinigung und für die Judaskommunion. Nicht glücklich ist die Umstellung, welche den „ersten Konflikt mit den Pharisäern" anläßlich des „Ährenraufens" aus dem geschichtlichen Zusammenhange (Mk 2,23—27; Lk 6,1—5) entfernt und nach der ersten Brotvermehrung ansetzt (S. 51). Der von früher bekannte Standpunkt des Verf.s, der die beständige Jungfräulichkeit der Gottesmutter in Abrede stellt, kommt auch hier wieder unangenehm zur Geltung (S. 19. 25—27. 65).

Synopsis evangelica. Textum graecum 4 Evangeliorum recensuit et juxta ordinem chronologicum Lucae praesertim et Joannis concinnavit Maria-Joseph Lagrange O. P. sociatis curis Ceslai Lavergne O. P. gr. 8° (XXVII et 179 S.) Barcelona-Paris 1926, „Editorial Alpha"-Lecoffre. Fr 120.—.

Synopse des quatre Évangiles en français d'après la synopse grecque de M.-J. Lagrange par C. Lavergne O. P. (Études bibliques). kl. 8° (267 S.) Paris 1927, Lecoffre. Fr 15.—.

Der greise französische Bibelforscher Lagrange bietet als teilweisen Auszug seiner mächtigen Einzelkommentare zu den vier Evangelien eine griechische Evangelienharmonie, der sein Ordensgenosse und Mitarbeiter eine französische, durch Anmerkungen bereicherte Ausgabe folgen ließ. Was uns hier interessiert, ist der Aufriß der evangelischen Geschichte, der im

Rahmen der Zweijahrtheorie gegeben wird, und die Reihenfolge der Einzelereignisse. Bei der Kindheitsgeschichte besteht bekanntlich heute keine Meinungsverschiedenheit mehr in bezug auf die relative Chronologie der Ereignisse; die absolute ist im französischen Werke unter der Voraussetzung der Geburt des Herrn am 25. Dezember des Jahres 5 vor Beginn unserer Zeitrechnung etwas allzu genau bestimmt (vgl. dagegen den Aufsatz von L. Fonck, der im Verbum Domini 7 [1927] 363—72 den November des Jahres 7 v. Chr. vorschlägt). Der Beginn des öffentlichen Lebens des Herrn wird bestimmt durch das 15. Kaiserjahr des Tiberius, das am 1. Okt. 27, nicht wie gewöhnlich angenommen wird, am 19. August 28 begonnen haben soll. Der hl. Lucas, dessen Text in der ersten Kolumne gegeben wird, erhält die führende Rolle; nur in wenigen Fällen werden Umstellungen größerer Partien vorgenommen (3,19 s. die Gefangennahme des Täufers; 4,22 b—30 die zweite Predigt in Nazareth; 10,1—16 die Aussendung der Jünger; 13,18 die Senfkornparabel und namentlich 19,45 die Tempelreinigung, die in nicht glücklicher Weise mit Jo 2,14—16 gleichgesetzt wird). Auch bei Mk erfolgen einige Umstellungen; im Johannestext sind nur die Täuferzeugnisse umgruppiert und die zwei Kapitel 5 und 6 haben Platz getauscht — ein Zugeständnis an die Zweijahrtheorie. Man vgl. dagegen V. Hartl, Einjahrtheorie S. 209—321. Zusammengelegt sind auch die zwei Gastmahlparabeln sowie die Gleichnisse von den Talenten und Minen. — Der Umfang der Bergpredigt ist zwar reduziert, aber immerhin ist noch ein beträchtlicher Grundstock erhalten. — Zur irrigen Auffassung, die sich im Titel von n. 225 ausspricht „Prope Jericho caecum illuminat" wurde schon in dieser Zeitschrift 48 (1924) 297 Stellung genommen. Die französische Ausgabe spricht wenigstens von „zwei Blinden".

Die Anmerkungen der französischen Ausgabe sind nicht selten den Schriften der hl. Theresia vom Kinde Jesu entnommen. Einige der beigegebenen exegetischen Bemerkungen werden nicht auf allgemeine Zustimmung rechnen können. So soll (S. 32) der Name Maria „Frau" oder „Prinzessin" bedeuten. S. 48: Salome sei eine Schwester der Gottesmutter gewesen. S. 72: Über den „Fall des Ehebruches" habe der Herr Mt 5,32 die Entscheidung verschoben. Das Gespräch mit Nikodemus erstreckt sich nur bis Jo 3,15. Erst von Jo 6,51 ab sei von der Eucharistie die Rede. S. 215 wird eine genaue Verteilung der Plätze beim letzten Abendmahl nach der Reihenfolge der Berufung der Apostel vorgenommen; so kommt der Verräter als letzter an die Seite des Heilands.

Es wäre sehr zu wünschen, daß uns wieder einmal eine katholische Evangelienharmonie geboten würde, in der nach Art des „Liber συναλλακτικός" bei F. X. Patritius (De evangeliis II, Freiburg 1852) Zeile für Zeile die Texte der verschiedenen Evangelien einander gegenübergestellt werden.

Kurzgefaßter **Kommentar zu den vier hl. Evangelien.** Begründet von Franz X. Pölzl, fortgeführt von Theodor Innitzer. 8°. Graz und Wien, Styria. IV.: Kommentar zum Evangelium des hl. Johannes mit Ausschluß der Leidensgeschichte. 4. Aufl. (XL u. 472 S.) 1928. S 16.—. V.: Kommentar zur Leidens- u. Verklärungsgeschichte Jesu Christi. 3. Aufl. (XVI u. 431 S.) 1925. S 10.—. Wiederholt wurde in dieser Zeitschrift lobend hervorgehoben, mit welchem Eifer und Erfolg der gegenwärtige Rektor magnificus der Wiener

Universität bestrebt ist, das Werk seines Vorgängers F. Pölzl zeitgemäß zu ergänzen und fortzuführen. Stoff dazu bot namentlich der soeben abgeschlossene Kommentar aus Talmud und Midrasch von Strack-Billerbeck; aber auch die übrige neuere Literatur wie die Kommentare von M.-J. Lagrange und G. Dalman, Jesus-Jeschua, Orte und Wege, sowie die große Fülle von kleinen Arbeiten ist genau verwertet. Darum finden wir die Einleitung zu Johannes völlig neu bearbeitet. Im anderen Kommentar ist die völlig unbrauchbare Verschiebungshypothese durch jene Form der Antizipationstheorie ersetzt, welche D. Chwolson vorgelegt hat. Vgl. S. 13 zur Magdalenenfrage. — In der Darstellung ist die etwas spröde, trockene Art, welche den inhaltlich reichhaltigen Werken Pölzls eigen ist, durch eine mehr gefällige Art der Darstellung glücklich ersetzt. Die Zusammenstellung der geschichtlichen, archäologischen und philologischen Bemerkungen zu Beginn eines Abschnittes wurde fallen gelassen und mit Recht, denn es ist erst im Laufe der eigentlichen Untersuchung möglich, zu den nicht selten schwierigen Fragen dieser Art Stellung zu nehmen. Für weitere Neubearbeitungen wäre es zu empfehlen, den Einfluß des letzten Werkes von F. Pölzl, Die Mitarbeiter des hl. Paulus, Regensburg 1911, etwas zurückzudrängen. Der verdiente Verf. hat den redseligen Angaben, die in der nachnizänischen Zeit über das Schicksal biblischer Personen stets prompten Aufschluß zu geben bereit sind, allzuviel Glauben geschenkt; vgl. diese Zeitschrift 34 (1912) 363—5. I. hat diese Angaben gelegentlich bereitwillig aufgenommen. Man vgl. S. 210 von der Frau des Pilatus; das Chronicon des Dexter PL 31,55—572 ist eine Fälschung (O. Bardenhewer, Altk. Literatur 3,424); S. 241: „Simon von Cyrene wurde nach der Tradition Christ und starb als Bischof von Bosra in Arabien den Martertod". S. 300: „Nach einer Überlieferung soll der Hauptmann unter dem Kreuze der Sohn jenes Centurio gewesen sein, der den Heiland um Hilfe für seinen sterbenden Diener anflehte." Derartige Auswüchse einer neugierigen Phantasie könnten in Kürze mit Angabe der Quelle erwähnt werden, sind aber alsogleich als solche abzulehnen. In der Erörterung über den Johannesproleg wären noch manche neuere Arbeiten nachzutragen gewesen. — Es ist nicht zu begrüßen, daß S. 111 empfohlen wird, den johanneischen Bericht von der Tempelreinigung mit dem der Synoptiker gleichzusetzen.

Das einjährige Wirken Jesu verteidigt von Johann Mader. kl. 8° (102 S.) Einsiedeln (1927), Benziger. Geb. M 2.40. — Leider fordert das vorliegende Büchlein fast durchweg den Widerspruch des Lesers heraus. Das zeigt sich oft schon bei den Kapitelüberschriften. 1) Die drei ersten Evangelisten („die man Synoptiker oder besser Drillinge nennt") geben kein Recht, mehr als ein Jahr anzunehmen. „Die Ausdehnung des Wirkens auf zwei oder drei Jahre ist von vornherein unwahrscheinlich" (S. 9). Dann wird 2) aus dem fünfzehnten Kaiserjahr des Tiberius argumentiert, das gewiß der Dreijahrhypothese ernste Schwierigkeit bereitet. Allein M. muß S. 19 doch das Jahr 33 als Todesjahr „denkbar" anerkennen. Es läßt sich nicht „nach astronomischer Berechnung" der Tod Jesu am 7. April 30 sicher nachweisen. Mit Lk 3,1 wäre die Annahme, das erste Osterfest sei ins Jahr 30 gefallen, recht wohl zu vereinen. — Über den Hauptgrund, das „an-

genehme Jahr" soll ein anderesmal ausführlich gehandelt werden. S. 26: zum Ausdruck: Kaiphas war „der Hohepriester jenes Jahres", welcher Titel „die andere Säule der Einjahrtheorie" sein soll (S. 77), wurde bereits in dieser Zeitschrift 44 (1920) 306—12 gehandelt und auf die Talmudstelle Joma 8b (Goldschmidt 2,770) verwiesen. Dort ist von „dem Amtsjahr" der Hohenpriester die Rede und berichtet, daß diese Würde jährlich von den Römern verliehen wurde. Die Behauptung, das Wort „τὸ πάσχα" Jo 6,4 sei ein später Einschub, darf jedenfalls nicht in der Weise verteidigt werden, daß man sagt: „Der Vers Jo 6,4 kann auch erst im 4. Jahrh. eingedrungen sein, weil wir keine älteren Handschriften haben" (S. 37). Man fragt sich, wie er denn in all den weit zerstreuten Kirchenprovinzen sofort eine derart allgemeine Aufnahme finden konnte, daß keine Spur von der älteren Fassung übrig blieb. Die S. 45f angeführten Beispiele beweisen das Gegenteil, denn Gen 8,7; Mt 20,16; Mk 16,9—20; Lk 1,28; Jo 1,27; 3,13 fehlen die eingeschobenen Stellen in manchen Handschriften. Noch manches wäre zu sagen. Es sei noch kurz verwiesen auf den Anhang. S. 78: „Der Hauptmann von Jerusalem, weiland von Kapharnaum." Diese auffallende Behauptung gründet sich auf den einen Ausdruck „Älteste der Juden". „Da er in den Evangelien immer Mitglieder des Synedriums oder Hohen Rates, der höchsten Behörde in und für Judäa, bezeichnet, so ist kein Grund, hier ausnahmsweise an Dorfälteste von Kapharnaum zu denken" (S. 79). Allein der Grund liegt in dem Umstand, daß die von Moses angeordnete Organisation der von Ältesten geleiteten jüdischen Siedlungen auch nach dem Exil bestanden hat (Neh 10,14; Judith 8,10; 6,15; 1 Mk 14,28). Sie läßt sich sogar in der jüdischen Diaspora nachweisen (H. Lietzmann, Zeitschrift für wissensch. Theologie 55 [1914] 117f). Vgl. E. Schürer II[4] 89f. 224. 504—9. Und wie könnten denn die Ältesten Jerusalems Lk 7,5 von „der Synagoge" reden, welche ihnen der Hauptmann gebaut hat, da doch Jerusalem viele Synagogen hatte (Apg 6,9)? So führt uns dieser Ausdruck in eine Stadt Galiläas.

Zum **Werdegang des Paulus.** Die Jugendzeit in Tarsus. Von Alphons Steinmann. gr. 8° (39 S.) Freiburg 1928, Herder. M 2.—. — Der Verf., der bereits des öftern an die Behandlung Paulinischer Probleme mit Erfolg herangetreten ist, behandelt hier Heimat, Vaterhaus und die erste Jugendzeit des Völkerapostels. Überall wird an der Hand einer reichen und gut verwerteten Literatur in lebensvoller Zeichnung das Bild entworfen, das wir uns von der Umwelt des von Gott berufenen Apostels zu machen haben. Nicht nur die religiöse, sondern auch die soziale und wirtschaftliche Seite des Lebens in Tarsus ist hier eingehend gezeichnet. Etwas Näheres hätte man vielleicht noch gewünscht über die politische Stellung von Zilizien, das damals mit der kaiserlichen Provinz Syria verbunden war. Ob die Juden in Tarsus ebenso wie in Thessalonich (συμφυλέται 1 Thes 2,15) eine eigene φύλη bildeten, wird unentschieden bleiben. Die Ansicht des hl. Johannes Chrys. und Theodorets, die den hl. Paulus nicht für einen Zelttuchweber, sondern für einen σκυτοτόμος, also für einen Sattler oder Riemenschneider ansehen, wurde noch in letzter Zeit vorgelegt von Th. Zahn, (Apg 632—4), E. Nestle (Zeitschr. f. neut. W. 11 [1910] 241) und anderen; somit wäre es nicht überflüssig gewesen, S. 17 auf sie einzugehen. Einige etwas kräftige Ausdrücke (39 A 3. u. ö.) wären besser vermieden worden.

Geographia historica Palaestinae antiquae. Quaestiones selectas ad scholarum superiorum usum explanavit Ladislaus Szczepański S. J. (Scripta Pontificii Instituti biblici). 8° (404 p.) Romae 1928, Pontif. Institutum biblicum. L 35.—. Der der Wissenschaft am 30. Mai 1927 frühzeitig durch den Tod entrissene Verf. hat seit 1904 das Hl. Land wiederholt nach allen Seiten durchreist und selbst den Sinai zweimal aus eigener Anschauung kennen gelernt. In wohlgeordneter Darstellung legt er hier die reife Frucht seiner Lebensarbeit vor. Er bespricht die vielen Fragen des alten Palästinas, wobei er die ethnographischen Untersuchungen und die prähistorischen Probleme sowie die Topographie Jerusalems einer eigenen Untersuchung vorbehielt. Die Genauigkeit, mit der er z. B. die schwierigen Ortsnamen wiedergibt, geht etwas zu weit, da er sogar in den lateinischen Formen die Zeichen der Länge und die diakritischen Punkte angebracht hat (Ḥermôn, Gib'a Saul, Tâbôr).

Für eine Neuauflage sei einiges zur Ergänzung empfohlen. S. 12 fehlt der Name des römischen Geographen Solinus, der Palästina behandelt, S. 14 die Sammlung der Reiseschriften von Khitrowo, Itineraires Russes en Orient, Genève 1889. Durch ein Versehen ist S. 14 das Werk des Epiphanius von Salamis *De ponderibus et mensuris* unter die lateinischen Quellenschriften geraten. In der Aussprache der heutigen Araber ist statt el-Ǧiš die Form ed-Ǧiš gebräuchlich (S. 140 u. ö.). Die Übertreibungen des Josephus Flavius betreff der Fruchtbarkeit der Ebene Genesar sollten auf das rechte Maß zurückgeführt werden (S. 56). Damals hat die Rebe ebensowenig wie heute „durch zehn Monate hindurch" Früchte getragen; beim Feigenbaum findet dies nicht „ununterbrochen" statt. Von „den übrigen Früchten" kann nur von der Zitrone behauptet werden, daß sie ungefähr das ganze Jahr hindurch reift. Besonders erwünscht wäre es für eine Neuauflage, wenn die Belege für die vielen Identifikationen namentlich in der Topographie beigegeben würden; man erwartet wenigstens einen Verweis auf die Einzeluntersuchungen, die besonders in der Revue Biblique, der Zeitschrift des Deutschen Palästinavereines und dem Palästinajahrbuch des deutschen evangel. Institutes in reicher Fülle geboten sind. Die dadurch nötige Vergrößerung des Werkes könnte hereingebracht werden durch Kürzung einiger Partien, namentlich der Untersuchungen über die Grenzen der einzelnen Gebiete in der politischen Geographie, und der sechs fleißig gearbeiteten Register sowie durch Vermeidung einiger Wiederholungen namentlich in den Literaturangaben (man vergleiche S. 177 und S. 11 f).

1. **Jerusalem.** Neue Schulwandkarte mit einer Erläuterungstafel von P. Stegmiller S. V. D. Größe 135×68 cm. Mit Erläuterungstafel 50 (33) ×63 cm. Dreifarben-Steindruck. Kösel-Pustet, München. M 12.—, auf Leinen M 16.—.

2. **Bilder von Jerusalem und Bethlehem.** Von P. B. Stolz O. S. B. Selbstverlag (Dormitio, Jerusalem P. O. B. 22). à 25, 15 und 5 Piaster.

Die Palästinakunde ist von zwei katholischen Forschern durch recht gelungene und darum für Demonstrationszwecke vorzüglich geeignete Bilder bereichert worden. 1. Der Salvatorianer P. Stegmiller hat auf Grund einer Fliegeraufnahme ein „Luftbild" der Stadt Jerusalem hergestellt und in

drei Farben vervielfältigt. Das Bild ist von Südosten aufgenommen; der Tempelplatz nimmt darum den Vordergrund ein, um den sich die übrigen Teile Jerusalems und dessen nähere Umgebung malerisch gruppieren. Wie die neuen Bauten des Werkes Kardinal Ferrari und des Päpstlichen Bibelinstitutes beweisen, stammt die Aufnahme aus der allerneuesten Zeit. Die Erläuterungstafel ist in nicht weniger als 18 Sprachen zu beziehen. Es ist dem ausgezeichneten Werke die beste Verbreitung zu wünschen. Für eine Neuausgabe hätte ich indes je einen Wunsch für die beiden Tafeln. Auf dem Hauptbilde könnten die Täler besser hervortreten; die Farbenreproduktion ließ die Schatten nicht recht in Erscheinung treten. Auf der Erläuterungstafel sollte offen auf die Nachteile verwiesen werden, welche den Fliegerbildern anhaften: Das Bild wird leicht etwas verzerrt. Hier zeigt sich dieser Mangel dadurch, daß die Breite des Stadtbildes, d. h. die Linie von der Südwestecke zur Nordostecke die andere Diagonale (Südost—Nordwest) um mehr als das Doppelte übertrifft; in Wirklichkeit stehen aber die beiden Linien zueinander im Verhältnis von fünf zu vier (etwa 1450 m : 1130 m). Ob es nicht besser gewesen wäre, statt eines Fliegerbildes von Südosten ein solches von Süden zugrunde zu legen, das den Aufnahmen unserer Karten entspricht? (G. Dalman, Hundert deutsche Fliegerbilder S. 140, N. 777).

2. Der Benediktiner Benedikt Stolz von der Abtei Mariä-Heimgang in Jerusalem erfreut uns durch sehr gute Bilder von Jerusalem und Bethlehem. Beide Aufnahmen sind in drei Ausgaben zu haben, als Photographien (99×11·5 cm und 138×11 cm) und in einer doppelten phototypischen Wiedergabe, einer größeren (200 bzw. 159×25 cm) und einer kleineren (125 bzw. 96×14·5 cm). Der Preis der ersten Ausgaben ist 25 Piaster (8.80 S), der andern 15 und 5 Piaster (5.35 und 1.75 S). Das Bild von Jerusalem ist vom Russenturm am Ölberg aufgenommen und beschränkt sich auf die Hl. Stadt: es ist auch bereits durch die Photographien von Bonfils-Beyrouth und der Amerikanischen Kolonie in Jerusalem, die auch in Baedekers Handbuch Aufnahme fanden, bekannt. Völlig neu und darum doppelt erwünscht ist die Darstellung von Bethlehem. Sie ist westlich von der Stadt aufgenommen und bietet so zugleich eine Ansicht von der tiefen Jordansenke und von den Bergen Moabs. Die einzelnen Täler des Ostjordanlandes und die öden Gebirge der Wüste Judäas bieten sich dem Auge in wünschenswerter Schärfe dar. Es ließ sich dabei nicht vermeiden, daß die Geburtskirche etwas zurücktritt vor den sie umgebenden Bauten. Die Wiedergabe ist sehr gelungen; eine beigegebene Kartenskizze mit viersprachiger Legende ermöglicht es jedem Benützer, sich in dem schönen Bilde zurechtzufinden. Dieser Plan könnte sehr leicht noch verbessert werden, wenn durch die Buchstaben ONO, O und SO die Weltgegenden angegeben würden.

Urban Holzmeister S. J.

Einführung in die lateinische Bibel. Ein Handbuch für Vorlesungen und Selbstunterricht von Friedrich Stummer. 8° (VIII u. 290 S.) Paderborn 1928, Schöningh. Geb. M 9.—. Prof. St. schenkt uns hier ein Werk, wie es in dieser Weite des Themas bisher gefehlt hat; Kaulen, Berger u. a. haben nur über die Vulgata, nicht über die ganze lateinische Bibel ge-

handelt. Gerade heute aber brauchen wir nicht nur einen Überblick über die Schicksale der Vulgata, sondern vor allem auch der altlat. Bibel. Diesem Bedürfnis kommt St. entgegen. Eine klare Disposition im Ganzen wie in den einzelnen Partien, eine schlichte und angenehme Darstellung, eine Fülle wohlgewählter Belege — ein Zeichen emsiger Arbeit an den Quellen selbst — zeichnen diese Einführung aus. Fast ein Drittel des Textes (4—76) gibt Aufschluß über die vorhieronymianische Bibel, über die Voraussetzung ihres Entstehens, den Quellenbestand, die Anzahl der Übersetzungen (mehrere, vornehmlich die Itala im strengen Sinn des Wortes und die Afra), über ihre Sprache, ihre Übersetzungstechnik und ihren textkritischen Wert. Das Tatianproblem ließe sich vielleicht etwas schärfer fassen, auch in etwa beleuchten (gleiche Tatianlesarten in verschiedenen Übersetzungen); S. 25 vermißt man eine Angabe über die Umstände, die verlangen, eine harmonisierende Lesart dem Einfluß Tatians zuzusprechen, da die Harmonisierung allein nicht ausreicht. Die mehr materielle Aufzählung der uns erhaltenen alttest. Texte ließe sich ergänzen durch eine dem Sicherheitsgrad unseres Wissens entsprechende Klassifizierung. Bei dieser Gelegenheit käme dann zur Sprache, daß manche Hss keinen einheitlichen Text bieten, wie das später (81) für f gesagt wird. Eine eingehende Würdigung erhält Hieronymus; insbesondere sei auf seine Verwertung jüdischer Traditionen hingewiesen (105—110). Doch fehlt hier ein (nach S. 212 verschlagener) Hinweis auf die stichische Schreibweise. Ihre Bedeutung könnte man z. B. an Jo 1,4 klarmachen, wo Hss wie das Cuthbert-Jo-Ev. als Stichus lesen: *quod factum est in ipso vita erat.* Gerne würde man Ausführlicheres über die Prologe erfahren, deren Wichtigkeit St. selbst bekundet, wenn er im 1. Anhang die Prologe des hl Hieronymus abdruckt (222—262). Für die Zeit nach H[illegible]nymus bis zur Vulgatarevision unter Sixtus V verdiente Florus Diaconus eine Erwähnung. Auf ihn gehen mit Wahrscheinlichkeit die Obelisci und Asterisci zurück, die in alten Hss des Psalterium Gallicanum erhalten sind (cf. PL 29,119—397); damit ist dann die Notiz S. 85 in Verbindung zu bringen. Wo St. die namhafteren Vulgata-Hss bespricht, sähe man gern die Nomenclatur D. Quentins verwertet. — Zu S. 140 eine Bemerkung: Da ich ein St. Galler bin, kann ich mich mit „St. Gallener" Hss nicht befreunden. — Der Sinn des Trienter Dekrets *De authenticitate* ist klar und treffend erklärt. Auf S. 167 hätte notwendig beigefügt werden müssen, daß die Thesen über die Vulgata nicht die einzigen waren, die Luis Leon zehn Jahre nach dem Konzil zum Opfer böswilliger Anklagen machten. Die Schicksale der Vulgata unter Sixtus V und Clemens VIII sind mit ziemlicher Ausführlichkeit behandelt. Leider ist die Darstellung hier in zwei Punkten ungenügend. So außer allem Zweifel steht die rechtskräftige Veröffentlichung der Sixtusbulle nicht, wie St. meint. Die Gegenargumente sind nicht widerlegt. (Vgl. Pastor, Gesch. d. Päpste X 1926, 159—163.) Dasselbe gilt von der Anschuldigung des sel. Kardinals Bellarmin. St. hat zwar die Literatur über diesen Punkt bei der Kapitelüberschrift (S. 181) genannt, aber einseitig verwertet. Mit Interesse liest man im letzten Teil die Darlegung der jüngsten Phase des Vulgatatextes mit den kritischen Bemerkungen zur *règle de fer* Dom Quentins. Doch würde man über das Unternehmen Wordsworth-Wh tes mehr erwarten als bloß sieben Zeilen. — Im Anhang II finden

wir „die in der Einlage zu Biblioth. Angel. B 18, E* vereinigten Texte zur Entstehungsgeschichte der Klementinischen Vulgata" (263—272). Die reichhaltigen Ausführungen St.s verdienen wärmsten Dank.

Die Einheit des Johannesevangeliums. Von Theofil Bromboszcz. 8° (250 S.) Katowice 1927, Ksiegarni Katolickiej. — B. prüft die einzelnen Teile des Ev. auf ihren Verfasser. Er gibt zuerst einen kurzen Überblick über die Gegner der Einheit des Verfassers, und teilt dann den Stoff in zwei Teile: allgemeine Charakterzüge des ganzen Ev., und Behandlung der Einwände gegen die einzelnen Kpp und Stellen. Der Wert des Buches liegt unzweifelhaft im ersten Teil. Die einzelnen Stücke des Ev. dienen unverkennbar dem in 20,31 ausgesprochenen Zweck (23—55); Reden, Erzählungen und Reflexionen zeigen innere Beziehungen zueinander, die nur aus der Einheit des Verfassers erklärt werden können (56—69); einheitlich ist der Aufbau des Ev. (70—75), einheitlich die Sprache (76—106). Es ist zu begrüßen, daß sich hier B. nicht nur mit allgemeinen Bemerkungen und Stichproben begnügt hat; die fleißig zusammengestellten Stilmerkmale reden eine unwiderlegliche Sprache. Aus diesen das ganze Ev. beherrschenden Zügen folgert B. im zweiten Teile, daß die vielverhörten Perikope von der Ehebrecherin nicht von gleicher Hand stammt wie das übrige, wohl aber das 21. Kap. (S. 115—117, 118—129). Ob sich die Einzelbehandlung der nichtigen, oft wirklich lächerlichen Einwände der „Kritiker", denen B. dann Kapitel für Kapitel nachgeht, wirklich verlohnt, bleibe dahingestellt. Doch warum geht B. auf das umstrittene Jo 5,4 nicht ein? — Mit dem Zitieren ist B zu sparsam. Für die sprachlichen Merkmale gibt es Vorarbeiten: ich verweise nur auf Abbott, Johannine Grammar (Wiederholungen bei Jo S. 437—465, Doppelbedeutungen 481—490). Den Zweck des Jo-Ev. hätte B. präziser fassen können. Nachteilig wirkt es, so oft er über sein Thema hinausgreift. Nachträgliche Umstellungen würden an sich nicht gegen die Einheit des Verfassers sprechen. Nicht ganz befriedigt die Behandlung der Täuferstellen im Prolog, der Abfolge von 5,18 und 5,19 ff, von Kp. 14 und 15 ff, von Kp. 20 und 21. Die allgemeinen Züge des Ev. erweisen wohl für alle diese Teile denselben Verfasser, reichen aber mitsamt den von B. gegebenen Orts im zweiten Teil beigebrachten Sondergründen nicht hin, die gleichzeitige Niederschrift zu beweisen; manche Härte der Übergänge würde sich vielleicht daraus erklären, daß der Apostel selbst, ehe noch das Ev. publiziert war, Stücke hineingearbeitet hat, ohne schon Geschriebenes abzuändern. B. behandelt die abrupten Übergänge viel zu gleichmäßig. Diese Bemerkungen sollen indes den Wert seiner Arbeit nicht herabsetzen. Eine sehr gute Leistung bedeutet B.s Buch für den neuen Verlag; die klaren, sehr angenehmen Typen, die gefällige Anordnung des Textes, auch der Kolumnen griechischer Ausdrücke (über 25) bilden eine wirkliche Empfehlung.

Christ, the „Man from Heaven". A Study of 1 C 15,45—47 in the Light of Philo Judaeus by Basil Augustine Stegmann O. S. B. (The Cath. University of America. New Test. Studies VI). 8° (XIV u. 104 S.) Washington 1927. — Die Studie zeichnet sich aus durch ein klar abgegrenztes Thema und durchsichtige Gedankenführung. Von großem Wert ist namentlich der erste Teil, der in die nicht gerade einfache und folgerichtige Terminologie

Philos bedeutend Licht bringt. Auch der zweite Teil verdient Beifall, jedenfalls was das Resultat anbelangt. Der „himmlische Mensch" ist im wesentlichen das, was Origenes mit dem Ausdruck θεάνθρωπος wiedergibt (80). Nicht ganz gelungen scheint mir die Art, wie St. den Gottesgedanken in den Begriff Himmelsmensch einführt. S. 82 f hätte viel klarer herausgestellt werden müssen, daß der Kontext allein den Inhalt eines Ausdrucks nicht bestimmt, daß auch der Zusammenhang mit beherrschenden Gedanken des Apostels auszuwerten ist. So wäre auch die Antwort auf die Urmenschtheorie überzeugender ausgefallen. Leider vermißt man ganz die doch so stark sich aufdrängende Frage, wieso Christus „Pneuma" heißen kann. Dieser Mangel beeinträchtigt nicht nur die Auslegung der Cor-Stelle, sondern macht sich auch bei Vätertexten (Hermas S. 84) und beim Vergleich des Pneumagedankens Philos mit dem des Apostels geltend (103). Verf. lehnt mit Recht eine literarische Abhängigkeit des hl. Paulus von Philo für die in Frage stehenden Begriffe ab. Die Verwandtschaft in der Sprache kann dadurch erklärt werden, daß beide aus der philosophischen Sprache jener Zeit geschöpft haben. Sachlich gehen sie völlig verschiedene Wege: für Paulus ist der zweite Adam zwar ebenso eine konkret existierende Person wie der erste, aber von ihm verschieden und ist außerdem Gottmensch; bei Philo sind die zwei Adam *„incomplete generic speculative concepts that have real existence only in the one personality of the original man"* (S. 100).

Le Paradis Terrestre au Troisième Ciel. Exposé historique d'une conception chrétienne des premiers siècles. Von P. Ildephonse de Vuippens O. M. Cap. 8° (166 S.) Paris (1925), Librairie Saint-François d'Assise. — P. de V. gibt uns in der von der theologischen Fakultät in Freiburg (Schweiz) als Doktordissertation angenommenen Studie zuerst eine dankenswerte Zusammenstellung zumeist patristischer Texte, wo vom „Paradies" die Rede ist. Er sucht dann daraus unter Verwertung von Gn 2 und 3, von Lc 23,42 f und 2 C 12,2—4 zu zeigen, daß man in alter Zeit ganz allgemein an die Fortdauer des irdischen Paradieses geglaubt hat. Es liegt aber nicht in Babylonien oder sonstwo auf der Erde; vielmehr reden die Texte stets von einem „himmlischen" Paradies. Trotzdem bleibt es das irdische Paradies, aus dem Adam vertrieben worden. Als Ergebnis dieser Anschauungen entwirft Verf. das auch in Zeichnung (S. 73) wiedergebene palästinensische Bild vom Weltbau. Genaueres über die Lage dieses Paradieses leitet de V. an Hand der hellenistischen Idee vom Weltganzen aus 2 Kor 12,2—4 her. Das Paradies liegt im dritten der sieben Planetenhimmel, näherhin in der Sphäre des Mars (Zeichnung S. 116). Dorthin also wäre Paulus entrückt worden. Kein Zweifel, daß manche Kreise die Lage des Paradieses in dieser oder ähnlicher Weise zu bestimmen versucht haben. Daß dies aber die allgemeine Anschauung gewesen, ist trotz der vielen angeführten Stellen zu bezweifeln. Nach Ambrosius und Hieronymus (de V. S. 20 f) gehen die Seelen zuerst in die *„promptuaria animarum"* bzw. *„ad inferos"*, daraus bei der Auferstehung ins „Paradies", nach dem Konzil von Pergamon (de V. S. 21) ist die Abfolge „Pardies" — *„regnum coelorum"*. Darf man derartig auseinanderstrebende Redeweisen ohne weiteres als Zeugnisse für die Fortdauer des irdischen Paradieses verwerten? So verwendet de V. auch Lc 23,43 „Heute

wirst du mit mir im Paradiese sein" (S. 33f). Ob Jesus damit wenn auch nur indirekt den Fortbestand des Adam-Paradieses bezeugt hat, erscheint doch mehr als fraglich. Gleiches gilt von 2 Kor 12,2—4 (de V. S. 35f. 97—100). Paulus will doch offenbar etwas ganz Außerordentliches sagen; der „dritte Himmel" läßt sich kaum vom dritten Planetenhimmel verstehen, über dem sich noch weitere Himmel auftürmen, vielmehr soll er etwas bezeichnen, was nicht zu überbieten ist. — Vielleicht gelingt es dem Verf., die vielen gesammelten Äußerungen der Vorzeit über das Paradies nochmals gründlich zu prüfen und dem Resultat jene Gestalt zu geben, die berechtigtem Zweifel keinen Raum mehr läßt. Befremdend wirkt die Äußerung im Vorwort: „*Même quand nous exposons les textes scripturaires (!) ou les conceptions patristiques, nous montrons comment les anciens envisageaient les événements ou les choses. Qu'il nous suffise d'exposer ce qu'ils ont considéré comme vrai*" (S. 8). Wie unterscheidet sich dieser Standpunkt von der in der Enzyklika „*Spiritus Paraclitus*" vom 17. Nov. 1921 verworfenen Ansicht, „*id unum, quod ad religionem spectet, a Deo in Scripturis intendi et doceri; reliqua vero, quae ad profanas disciplinas pertineant et doctrinae revelatae, quasi quaedam externa divinae veritatis vestis, inserviant, permitti tantummodo et scriptoris imbecillitati relinqui. Nihil igitur mirum, sit in rebus physicis et historicis aliisque similibus satis multa in Bibliis occurrant, quae cum huius aetatis bonarum artium progressionibus componi omnino non possint*" (Enchiridion Biblicum S. 136 n. 467)?

Die Paulnskatenen nach den handschriftlichen Quellen untersucht von Karl Staab (Scripta Pontificii Instituti Biblici). 8° (VIII u. 284 S. mit 7 Tafeln.) Rom 1926, Verlag des Päpstl. Bibelinstituts. M 12.—. Der Exeget begrüßt es mit Freuden, wenn ein Schritt getan wird zur Durchforschung und Veröffentlichung der griechischen Katenen: denn sie bergen manches wertvolle Bruchstück sonst verlorengegangener Kommentare der Väter. Nachdem Faulhaber und Sickenberger bereits in den Katenenwald Vorstöße unternommen hatten, tritt als dritter Bahnbrecher Staab mit der vorliegenden Arbeit vor die Öffentlichkeit. Hatte er in Biblica 5 (1924) 296—353 über Katenen zu den katholischen Briefen gehandelt, so bietet er diesmal eine Besprechung von fast 100 Hss zu den Paulinen. Da ihm für diese Arbeit außer etwa dem Katenenkatalog von Karo-Lietzmann keine Vorstudien zu Gebote standen, konnte es sich nicht darum handeln, den Inhalt der Hss nach allen Einzelheiten zu untersuchen; vielmehr tat es not, zunächst in großen Linien die Typen der Katenen, ihre Verwandtschaft und ihren Wert herauszustellen und damit eine Grundlage für alle weiteren Untersuchungen und letztlich für die Ausgaben zu schaffen. Das hat Staab geleistet. An erster Stelle steht der *Typus Vaticanus*, so genannt nach der führenden Hs Cod. Vat. 762. Er bietet eine Katene zu Rm — 2 C und stammt vielleicht noch aus dem 7. Jahrh. Der *Typus Monacensis* (nach Cod. Monac. 412) ist auf Rm beschränkt, stammt etwa aus dem 10. Jahrh. Vielleicht eine Fortsetzung des Typ. Vat. bietet der einzig im Cod. Coisl. 204 enthaltene Katenenkommentar zu den übrigen Paulinen G—H. St. nennt ihn *Typus Parisinus* und schreibt ihn gleichfalls dem 7. oder 8. Jahrh. zu. Diese drei Typen haben vor den übrigen das eine voraus, daß ihre Urheber aus den exegetischen

Werken vor Chrysostomus schöpfen konnten, während die Späteren diese Werke nicht mehr zur Hand hatten und ihr Material entweder aus nichtexegetischen Schriften oder aus den in früheren Katenen enthaltenen Bruchstücken der Väterexegese holen mußten. Und gerade hier erweist sich der Typus Vat. als sehr wertvoll, da er als eine der Quellen der späteren Katenen zu betrachten ist. Vielleicht hätte sich dieser Einfluß noch klarer herausgehoben, wenn Verf. die Beziehungen zwischen dem Typ. Vat. und den späteren Kettenkommentaren kurz zusammengestellt hätte. Für die weitere Durchforschung der Hss ist diese Verwandtschaft wichtig. Erst in zweiter Linie kommen die Katenen des *Nicetas-Typs* in Betracht (11. Jahrh.). Breiten Raum beansprucht mit den 53 von Staab bearbeiteten Hss der *Ps.-Oecumenius-Typ.* Oecumenius (ca. 600) hat wohl einen glossenartigen Kommentar zu den Paulinen verfaßt; Stücke daraus bietet der Typ. Vat. und der Ps.-Oec.-Typ. Aber die Anfänge dieses letzteren reichen nicht tiefer als bis ins 8. Jahrh., wie seine Abhängigkeit vom *Typus Vatic.* beweist. Trotz seines Riesenumfanges enthält dieser Typus, von dem St. eine Normal-, eine Spezial- und eine Erweiterungsform aufstellt, „als wirklich wertvolles Spezialgut nur die Photiana zu Gal—Hebr, die Exzerpte aus dem wahren Oecumenius, Bischof von Trikka in Thessalien, einige Fragmente von Arethas, dem Kommentator der Apokalypse und einige sonstige Kleinigkeiten" (211). Wegen innerer Verwandtschaft mit dem Ps.-Oecumenius-Typ erhält der Kommentar des *Theophylakt* auf Grund von 29 Hss eine Würdigung. Ohne aus Eigenem viel zu bieten gießt Theoph. zumeist die Gedanken seiner Vorlage in eine kürzere und klarere Form. So bedeutet Theoph. den Abschluß der griechischen Katenenliteratur. St. reiht noch die Besprechung von vier Hss an, von denen die erste, Cod. Pantokrator. 28, besonders für die Katene 1 C eine selbständige Arbeit, für G—C einen wertvollen Prüfstein des Typus Parisinus darstellt. Die Untersuchung wird im Überblick über „die Paulusexegese in der griechischen Kirche" kurz zusammengefaßt. Am meistens unediertem exegetischem Vätermaterial — anderes berücksichtigt St. dort nicht — bieten die untersuchten Katenen zu den gesamten Paulinen Stellen aus den Pauluskommentaren Theodors von Mopsvestia, Severians, des echten Oecumenius, des Patr. Photius. Weniger ausgedehnt sind Bruchstücke von Origenes und Cyrill v. Al., beide, wenn auch vielleicht noch nicht erschöpfend, ediert; ferner von Methodius, Eusebius v. Emesa, Acacius, Apollinaris v. Laod., Diodor v. Tharsus, Gennadius, Arethas u. a. Es sei noch auf die Bedeutung des Verzeichnisses der Druckausgaben (S. 203) hingewiesen. Dort findet man die Stellen, wo St. die einzelnen, an Wert so ungleichen Partien des Katenenwerkes Cramers bespricht und die Regeln und Korrekturen angibt, welche ein wissenschaftliches Verwerten dieser so ungenügenden und doch so unentbehrlichen Edition ermöglichen. Auch Mignes Ausgabe des Ps.-Oecumenius ist eingehend gewürdigt. Möge es dem Verf. bald gelingen, wenigstens das wertvollste des bisher unbehobenen Vätermaterials, und zwar nicht nur des exegetischen Werken entstammenden, in kritischer Form der Wissenschaft zu schenken, und (s. Vorwort S. IV Anm. 1) mit Hilfe des orientalischen Passe-Partout, des Bakschisch, auch den Schlüssel zur Bibliothek der schismatischen Griechen in Kairo zu finden.

Des heiligen Thomas von Aquin Kommentar zum Römerbrief. Aus dem Lateinischen zum ersten Mal ins Deutsche übersetzt und hrsg. von Helmuth Fahsel. 8° (XVI u. 512 S., mit Titelbild). Freiburg 1927, Herder. M 12.–, geb. M 14.—. Die Übersetzung folgt eng dem Original, ist aber für Nichttheologen entschieden lesbarer als der im Schulstil gehaltene lateinische Text. Immerhin lassen auch in der Übersetzung die stereotypen Formeln das Gerippe der Ausführungen stark hervortreten; aber dagegen ließ sich nichts machen, sollte die Übersetzung nicht zur Umschreibung ausarten auf die Gefahr hin, die Gedanken des Aquinaten zu verwischen. Was Kaplan Fahsel als Übersetzer tun konnte, hat er in vollem Maße geleistet. Sehr zweckdienlich sind die Alineas für die vielen Erstens, Zweitens . . . sowie der Kursivdruck für die in Arndts Fassung wiedergegebenen Bibeltexte. Gelegentlich verhilft eine kurze Anmerkung zum Verständnis des Kommentars. Von Interesse ist die vom hl. Thomas aufgestellte und S. IX—XI in Stichworten dargestellte Einteilung des Briefes.

Innsbruck. Paul Gächter S. J.

Mitteilungen

Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland. Eine Besprechung der von den Professoren Ettlinger und Funk und mir herausgegebenen Festschrift für Karl Muth, den Gründer und Leiter des „Hochland": „Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland" durch Franz Mitzka in dieser Zeitschrift (52 [1928] 414 f) zitiert aus meinem, das Buch einleitenden Beitrag: „Die deutschen Katholiken und die deutsche Kultur im 19. Jahrhundert" den Satz (S. 26): „Mit dem Vatikanum einerseits und der Verwirklichung des kleindeutschen Reiches anderseits wird das Ghetto unbedingt", um dann also fortzufahren: „Wenn im gleichen Aufsatz das Ghetto — mit Recht oder mit Unrecht — als die Quelle alles Übels dargestellt wird und dann das Vatikanum zusammen mit Bismarck als Ursache des Ghettos auftritt, so stellt das Ganze eine schwere Polemik gegen ein allgemeines Konzil[1]) dar."

Der als Folge eines Briefwechsels an mich ergangenen Einladung des Herausgebers dieser Zeitschrift und Verfassers jener Besprechung, hier eine Erklärung zu der zitierten Stelle zu geben, glaube ich als katholischer Schriftsteller und als Redakteur an einer katholischen Zeitschrift, dem „Hochland", mich um so weniger entziehen zu dürfen, als jene Stelle zur Kennzeichnung einer Richtung dienen sollte, nämlich der in der Festschrift für den Hochland-Herausgeber verkörperten Richtung, an deren Adresse in der gleichen Besprechung folgender Satz gerichtet ist: „Schließlich darf auch auf das katholische Dogma das Wort des Herrn angewendet werden: Wer nicht für mich ist, der ist wider mich."

Da es dort weiterhin heißt: „Die Bewertung geschieht oft von einer Auffassung aus, die man nicht gut grundsätzlich aussprechen könnte", so beginne ich damit, meine grundsätzliche Auffassung vom Verhältnis zwischen Kirche und Kultur auszusprechen, nicht als ob ich sie in meinem Aufsatz nicht schon hätte ausgesprochen, geschweige denn nicht gut hätte aussprechen können: es ist die katholische, ich habe sie als selbstverständlich vorausgesetzt und in einer histo-

[1]) Sperrung von mir.

rischen Abhandlung nicht systematisch dargelegt, wohl aber an manchen Stellen unbefangen zum Ausdruck gebracht, so auf S. 17: „Nicht um die Güter von Kunst und Wissenschaft geht es ja, sondern um das *unum necessarium*, das religiöse Urgut selber.“ Um aber jetzt systematisch zu sprechen: Die Kirche, als dem Bereich der Übernatur zugehörend, ist der dem natürlichen Bereich angehörigen Kultur übergeordnet. Die Kirche ist zur Seligkeit notwendig, Kultur nicht. Tritt ein Konflikt zwischen beiden ein, so ist die Kultur zu opfern (Ghetto). Solche Konflikte sind möglich, besonders da, wo durch geschichtliche, landschaftliche, Volks- und Sprachgemeinschaft, an welche Kultur, weil der Natur, nicht der Übernatur angehörend, gebunden ist, die Spaltung des Irr- oder Unglaubens geht. Sie führen zur Diastase zwischen Kirche und Kultur (und damit zum Ghetto der Gläubigen). Als „Ausnahmezustand“ (S. 19) ist diese Diastase mitunter geboten, „sie als Dauerzustand hinzunehmen, wäre unkatholisch, hieße Natur und Übernatur auseinanderreißen, hieße leugnen, daß der Schöpfergott und der Erlösergott eins sind“ (30), würde beide Teile beeinträchtigen; denn die Übernatur erhöht die Natur, die Kirche befruchtet die Kultur, die Übernatur knüpft aber auch an die Natur an, die Kirche an die Kultur (S. 19, 31).

Meine geschichtliche Darstellung beginnt mit dem „falschen Bund von Kirche und Zeitkultur“ (13) im Deutschland der Aufklärung und der Humanität (Repräsentant der Primas von Deutschland, Dalberg), dem Bund auf Kosten des Glaubens, dem Bund, dem die Trennung in einen „kulturfreudigen Katholizismus der Gebildeten“ und den „glaubensfreudigen des Volkes“ entsprach (13). Im Kontakt mit dem Volke (Overberg, Hofbauer) vollzieht sich die Glaubenserneuerung. Aus dem falschen Bund zwischen Kirche und Kultur könnte jetzt ein echter werden, angebahnt von Männern wie Stolberg, Sailer. Aber diese Möglichkeit zerschlägt der Polizeistaat, der, nachdem er in der Säkularisation die wirtschaftliche Grundlage für die kulturelle Mitarbeit der deutschen Katholiken erschüttert hat, die Freiheit der Kirche bedroht.

„Für den Rest des Jahrhunderts werden sich die deutschen Katholiken im kirchenpolitischen Kampf (um diese Freiheit) verzehren, wohl werden sie dadurch abgeschnitten vom kulturellen Leben der Nation. Gewiß ist diese Wendung zu bedauern, nicht aus Kulturfreudigkeit allein, sondern tiefer aus jenem katholischen Empfinden heraus, das die Trennung von Kirche und Kultur, gerade im Interesse auch der Kirche, nur als Ausnahmezustand hinnehmen kann. Und doch war hinwiederum dieser kirchenpolitische Kampf, der jetzt einsetzte und im Kulturkampf der 70er Jahre seinen Höhepunkt erreichte, so sehr er die katholischen Kräfte der Kulturarbeit entzog, letzten Endes ein Kampf auch um die Existenz jeder Kultur. Die Autonomie des Religiösen, für die das katholische Deutschland mit dem modernen Staate stritt, hatte sich beispielhaft im Mittelalter ... als die Lebensluft einer Kultur erwiesen. Und wäre es nicht denkbar, daß die zeitweilige kulturelle Brache eines Volksteils, sagen wir überscharf seine Barbarei, vorausgesetzt, daß in ihr die Quellen des Volkstums noch lauter fließen und der übernatürliche Glaube, der immer Zuversicht auch zur Welt gibt, ungebrochen bleibt, sich eines Tages, wenn sonst im Lande man des Forschens müde geworden und einer überzüchteten Sprache der Lebenskern entfallen ist, als aufgespeicherte Kraft erweisen wird?“ (19). Das ist das Ghetto, es wird in dem Maße unbedingter, als der Materialismus draußen die Kultur bestimmt. Es folgt der verfrühte (verfrüht, weil die Unabhängigkeit der Kirche weniger denn je sichergestellt war) Versuch Döllingers, die Isolierung zu überwinden (Münchener Gelehrtenversammlung 1863). Rom beurteilt die Lage anders als Döllinger. „Wie sich das Herz zusammenzieht und wieder weitet, so wechseln auch die Phasen im Verhalten der Kirche zur Welt und ihrer Kultur. Das Zentralorgan der Kirche war in der Systole begriffen, als die ‚deutsche Wissenschaft‘ Döllingers die Diastole wollte“ (25). Döllinger fällt ab, „denunziert Rom beim Staate bismarckischer Prägung als staatsgefährlich ..., eine kulturfreudige katholische Oberschicht, die ‚Intelligenz‘, fällt als ‚altkatholische Kirche‘ mit ihm ab, weil sie, von der ‚Wissenschaft‘, dem vom nationalen Glanze beleuchteten Götzen der Zeit, fasziniert, nicht den Mut zum Ghetto hat, zu einem Ghetto, das im Kulturkampf

zur glorreichen Katakombe werden sollte. Mit dem Vatikanum einerseits und der Verwirklichung des kleindeutschen Reiches anderseits wird das Ghetto unbedingt[1]). Mit diesem Aion und seiner Kultur ist kein Bund mehr möglich" (26). Hier folgt eine Charakterisierung dieser Kultur und äußersten Diastase durch Sätze E. v. Hartmanns, der im kleindeutschen Reich „das Kristallisationszentrum für alle modernen Kulturbestrebungen im Kampf um ihre vom Christentum bedrohte Existenz" sieht.

Wir sind mittlerweile an der uns beschäftigenden Stelle angelangt. Sie will besagen: das kleindeutsche Reich und das Vatikanum sind die Marksteine der weitesten Diastase zwischen Kirche und Zeitkultur. Die „Ursache" dafür, daß es so weit gekommen ist, liegt in der vorausgegangenen geschichtlichen Entwicklung, sie liegt nicht auf Seiten der Kirche, sondern des Staates und der Zeitkultur, mit der ein Bund der Katholiken nicht mehr möglich war und zu der die Kirche im Vatikanum in die weiteste Diastase treten mußte. Das Ghetto aber, immer eine bedauerliche, ja tragische Erscheinung, wurde zur „Quelle", wenn nicht „allen", so doch vielen „Übels" erst dann, als es mehr und mehr seinen Sinn als Schutzmauer der Glaubensreinheit verlor, als es nicht mehr nötig war, also in dem Maße, als die Freiheit der Kirche in den kirchenpolitischen Kämpfen der deutschen Katholiken, zuletzt in der Neukonstituierung des Reichs, errungen wurde. Daher endet mein Beitrag zur Muth-Festschrift und soll auch diese Darlegung enden mit dem Satz, der Disposition, Sinn und Tendenz des Ganzen zusammenfaßt: „Nun, da sie (die Kirche in Deutschland) ihre Lebensrechte errungen, tritt sie aus dem Kriegszelt Gottes und seiner Geborgenheit (Ghetto!) hervor und schenkt sich, nachdem sie sich erst zurückgenommen, um ihr Bestes zu bewahren (Ghetto!), vertrauensvoll der deutschen Kultur."

Dr. Friedrich Fuchs.

Durch die obige Erklärung, zu der die Schriftleitung den Hochlandredakteur F. Fuchs einlud, wird klar zum Ausdruck gebracht, daß er in dem besprochenen Aufsatz keinerlei Polemik gegen das Vatikanum führen, sondern vielmehr dessen Vorgehen als berechtigt erweisen wollte. Indem ich dies anerkenne, glaube ich in eine weitere literarische Auseinandersetzung nicht eintreten zu sollen. Eine solche müßte schon deshalb Schwierigkeiten begegnen, weil im Zentrum so schwer bestimmbare Begriffe wie „Ghetto", „Systole und Diastole des Zentralorgans der Kirche" und schließlich der Kulturbegriff selbst stünden. Daher überlasse ich das Urteil über Aufsatz, Besprechung und Erklärung den Lesern dieser Zeitschrift. Ausdrücklich will ich nur hervorheben, daß die von Fuchs aus der Besprechung zitierten Sätze von der „Auffassung, die man nicht gut grundsätzlich aussprechen könnte" und dem „Wort des Herrn" von mir klar auf die Festschrift im ganzen bezogen wurden, so daß sie zurecht bestehen könnten, selbst wenn Fuchs seine Auffassung auch grundsätzlich aussprechen kann und wenn er, woran ich nicht zweifle, ganz „für das katholische Dogma" ist.

Franz Mitzka S. J.

Die Vollendung von Pastors Papstgeschichte. Vom Verlag Herder wird uns mitgeteilt: „Die Trauerkunde vom Ableben des berühmten Historikers mag bei vielen die Besorgnis erregt haben, daß sein Werk unvollendet bleiben könnte. Demgegenüber darf festgestellt werden, daß die auf 16 Bände berechnete Papstgeschichte im Nachlaß Pastors vollkommen gesichert ist. Es war für den Verfasser dieses Monumentalwerkes eine besondere Gnade, daß der Tod ihm die Feder nicht eher aus der Hand nahm, als bis er sein Lebenswerk wenigstens im Manuskript hatte vollenden können. Im Sommer dieses Jahres hat Freiherr von Pastor die Manuskriptdurcharbeitung des letzten (XVI.) Bandes, der bis 1795 reicht, vollendet. Die Bände XIV und XV waren schon im Jahre 1927 im Manuskript abgeschlossen; die 1. Hälfte des XIII. Bandes wird soeben der Öffentlichkeit übergeben, während der Druck der 2. Hälfte des XIII. Bandes schon nahezu vollendet ist."

---

[1]) Nachträgliche Sperrung.

Minderheitenbewegung und Wissenschaft. Die Minderheitenbewegung und das Minderheitenrecht sind bereits Gegenstand zahlreicher Publikationen geworden. Neuestens gibt die Forschungsstelle für Auslanddeutschtum und Auslandkunde zu Münster ein Preisausschreiben bekannt; die Preisaufgabe wendet sich in Sachen der Minderheiten dem überaus aktuellen Thema „Religion und Muttersprache" zu. Es datiert vom 23. September 1928 und hat folgenden Wortlaut: „Religion und Muttersprache. Die Erhaltung der Muttersprache bedeutet soviel wie Erhaltung und Festigung des Volkstums. Angesichts der Bedrohung der Muttersprache in den verschiedenen europäischen und außereuropäischen Ländern, insbesondere auch bei den deutschen Minderheiten, erscheint es deshalb notwendig und zeitgemäß, diese Frage nicht bloß unter dem politischen Gesichtspunkt von der Diplomatie beobachten und lösen zu lassen, sondern dieselbe auch theoretisch-forscherisch anzufassen und der politischen Praxis wissenschaftliche Erkenntnisse und Stützpunkte zu bieten. Nun ist einerseits gerade das religiös-kulturelle Leben mit dem Gebrauch der Muttersprache eng verknüpft, andererseits werden ihrer Anwendung heutzutage starke Hindernisse in den Weg gelegt. Deshalb ist zu untersuchen, aus welchen Gründen Religion und Muttersprache zusammengehören, welche Hindernisse dieser Verbindung von den verschiedensten Faktoren, z. B. von der Idee des Nationalstaates und sonstwie durch Staatsrecht oder Völkerrecht gestellt werden, welche Förderungen diese Verbindung erfährt oder erfahren kann, z. B. von der staatlichen und kirchlichen Gesetzgebung. Eine solche Untersuchung wird dann, wenn sie das geschichtliche Urteil und die gegenwärtige Theorie uud Praxis in den Dokumenten und im Leben von Staat und Kirche zusammenfaßt, eine wertvolle Vorarbeit sein für eine künftige systematische Darstellung und für eine praktische Lösung des genannten Problems.

Folgende Preise sind für die Bearbeitung des Themas ausgesetzt: 1. Preis RM 3000.—, 2. Preis RM 2000.—, 3. Preis RM 1000. Für Teilbearbeitungen des Themas, sei es nach der ethischen, rechtlichen, geschichtlichen oder rechtsgeschichtlichen Seite hin, stehen mehrere Preise von RM 500.— zur Verfügung. Als Frist für die Bearbeitung ist die Zeit eines Jahres festgesetzt, die einen Monat nach dem Datum dieser Bekanntmachung beginnt. Als Preisrichter sind bestimmt: 1. Universitätsprofessor Dr. Viktor Bruns, Berlin-Zehlendorf-West; 2. Universitätsprofessor Dr. Josef Lukas, Münster i. W.; 3. Domprobst Universitätsprofessor Dr. Josef Mausbach, Münster i. W.; 4. Prälat Universitätsprofessor Dr. Georg Schreiber, Münster i. W.; 5. Universitätsprofessor Dr. Walther Schücking, Kiel; 6. Geh. Justizrat Universitätprofessor Dr. Heinrich Triepel, Berlin-Grunewald.

Die Preisarbeit ist in Maschinenschrift mit einem Kennwort an die Forschungsstelle einzureichen. Ihr ist ein verschlossener Briefumschlag beizulegen, der auf der Außenseite dasselbe Kennwort trägt und im Innern die genaue Anschrift des Verfassers enthält. Die Forschungsstelle ist berechtigt, diejenigen Arbeiten, die sie für ihre Schriftenreihe als geeignet erachtet, zur Veröffentlichung zu übernehmen.

Das Religionsbuch der Kirche (Catechismus Romanus) in deutscher Übersetzung hrsg. von Dr. Michael Gatterer S. J. 1. Teil: Einleitung und vom Glaubensbekenntnis. Übers. von Anton Koch S. J. 8° (VI u. 199 S.) 1929. 4. Teil: Vom Gebet und vom Vaterunser. Übers. von Engelbert Maaß S. J. 8° (VI u. 142 S.) 1928. M 1.50, S 2 25. Innsbruck, Fel. Rauch. (Selbstanzeige.) — Auf Beschluß des Konzils von Trient durch den hl. Pius V herausgegeben ist der Römische Katechismus von den spätern Päpsten immer wieder empfohlen worden bis herauf in die neueste Zeit: Leo XIII schrieb am 15. Sept. 1899 an Episkopat und Klerus Frankreichs, „alle Seminaristeu sollten dieses goldene Buch immer zur Hand haben und oft darin lesen". Pius X schrieb ihn als Grundlage für Christenlehren und katechetische Predigten geradezu vor (Lit. encycl. de doctrina christiana, 15. April 1905). Pius XI empfiehlt ihn im Rundschreiben vom 19. März 1924 an die Ordensgenerale besonders der Philosophie studierenden Ordensjugend: diesen sollte man an der Hand dieses „goldenen Buches, das ebenso durch Fülle und Kraft des Inhaltes als durch Schönheit der Sprache sich auszeichnet", einen

vertieften Religionsunterricht geben. So träten die Kleriker nicht nur besser vorbereitet an die theologischen Studien heran, sondern würden auch durch den langen Gebrauch „dieses ganz vollkommenen Werkes" instand gesetzt, später das Volk gut zu unterrichten und die Einwürfe gegen den Glauben zurückzuweisen (Acta ap. Sed. 1924, 141). Indes hielt die wirkliche Benutzung des Katechismus von seite des Klerus nicht gleichen Schritt mit den oberhirtlichen Empfehlungen. Schon im siebzehnten Jahrhundert begann er aus der Hand des Seelsorgeklerus zu schwinden. Anlaß bildeten jedenfalls die um das Jahr 1600 zwischen den großen theologischen Schulen entstandenen Streitigkeiten über die Wirksamkeit der göttlichen Gnade; in denen sich eine Partei für ihre Ansicht auf den römischen Katechismus berief, obschon dieser in der Vorrede ausdrücklich bemerkt, nicht theologische Ansichten, sondern nur ganz sichere Glaubenslehren behandeln zu wollen. Später wirkten ungünstig ein gewisse religiöse Strömungen des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts: der Jansenismus mochte ein Buch nicht leiden, in dem fortwährend die Barmherzigkeit, Güte und Liebe Gottes gepriesen wird. Ebenso empfand die im achtzehnten Jahrhundert auch in kirchliche Kreise eindringende Aufklärung (Rationalismus) eine unwillkürliche Abneigung gegen ein Werk, das in jeder Zeile übernatürlichen Glaubensgeist atmet. Daher kam es, daß Klemens XIII in einem Rundschreiben (14. Juni 1761), das seitdem allen Ausgaben des römischen Katechismus vorgedruckt wird, Klage führen mußte, daß „dieses einst mit großer Mühe verfaßte, allgemein gebilligte und mit höchster Anerkennung aufgenommene Buch fast völlig aus der Hand der Seelsorger verschwunden sei". Vielleicht hat im deutschen Sprachgebiet auch der Mangel einer guten deutschen Übersetzung zu dieser bedauerlichen Tatsache beigetragen; darum wollte der Herausgeber mit Hilfe zweier Mitbrüder einen gut lesbaren deutschen Text des kostbaren Buches bieten. Die noch fehlenden zwei Teile: von den Sakramenten und den Gebeten werden voraussichtlich bald folgen.

Mit Genehmigung der Apostol. Administratur Feldkirch-Innsbruck und der Ordensobern.

Abhandlungen

Der König Belšaṣṣar nach dem Buche Daniel und den babylonischen keilinschriftlichen Berichten

Von Josef Linder S. J.— Innsbruck

Das 5. Kapitel des Buches Daniel enthält die Erzählung vom großen Gastmahl des Königs Belšaṣṣar, seinem Frevel am Gotte Israels, der Erscheinung der schreibenden Hand an der Wand des Festsaales, der Deutung der Schrift durch Daniel und der Erfüllung der Weissagung im Untergang Belšaṣṣars, des chaldäischen Königs und des neubabylonischen Reiches. Im Buche Daniel wird Belšaṣṣar (LXX, Theod. Βαλτασάρ, Vulg. Baltassar) 7,1 König von Babylon und 5,30 der chaldäische König genannt, sonst im Verlaufe der Erzählung und 8,1 einfach der König. 7,1 wird sein erstes und 8,1 sein drittes Regierungsjahr erwähnt. Sowohl die Königin (d. i. die Königinmutter), welche im Augenblick der allgemeinen Verwirrung im Festsaale erscheint, wie auch Daniel nennen Nebukadneṣṣar (Vulg. Nabuchodonosor) den Vater des Belšaṣṣar (5,2. 11. 18), und Belšaṣṣar selbst spricht (5,13) von diesem als seinem königlichen Vater. Und umgekehrt, nach dem Hinweis auf das im 4. Kapitel erzählte Ereignis aus dem Leben des Königs Nebukadneṣṣar, nennt Daniel den Belšaṣṣar auch ausdrücklich dessen Sohn (5,22). Nach dem Tode des chaldäischen Königs Belšaṣṣar (5,30) erhält Darius der Meder das Reich (5,31 = 6,1 TM). Soweit die Angaben des Buches Daniel über die Person des Belšaṣṣar.

Die alten profanen Geschichtsschreiber kennen seinen Namen nicht. Herodot (I, 74. 77. 185. 188. 190. 191) nennt den letzten, von Cyrus besiegten babylonischen König Labynetos (II.), Sohn des

Labynetos (I.) und der Nitokris. Ihrer Umsicht und Tatkraft schreibt er die Herstellung des großen Seebeckens bei Sippar zu gegen die medisch-persische Gefahr. Durch die Ableitung des Euphrat in dieses Becken sei es den Persern möglich geworden, unvermutet, während die Babylonier ein Fest feierten, durch das fast trocken gelegte Bett des Flusses in die Stadt einzudringen. Unter Labynetos II. ist, da er nach Herodot (I, 77) ein Verbündeter des Kroesus gegen Cyrus gewesen sein soll, Nabonid, der letzte König des neubabylonischen Reiches ([556] 555—539 v. Chr.) zu verstehen, unter Labynetos I. aber Nebukadneṣṣar ([605] 604—562 v. Chr.), der 4. große Vorgänger Nabonids, welcher von Herodot (I, 188) irrtümlich als Vater des Labynetos II. (= Nabonids) bezeichnet wird. Dessen Vater hieß vielmehr nach seinen eigenen Angaben Nabubalaṭsu-iḳbi.

Wie Herodot erzählt auch Xenophon in der Cyropädie (VII, 5,15—31), Cyrus habe Babylon während einer nächtlichen Festfeier der Einwohner durch Ableitung des Euphrat eingenommen. Der im Kampfe getötete König von Babylon wird als ein schwelgerischer, grausamer und gottloser junger Mann geschildert, sein Name aber nicht genannt (IV, 6,3; V, 2,27 ff; V, 3,6). Josephus Flavius führt in seiner Schrift *contra Apionem* 1,20 f (wohl nach den Auszügen des Alexander Polyhistor) den Bericht des chaldäischen Priesters Berossus über die Nachfolger des Nebukadneṣṣar und die Eroberung Babylons durch Cyrus an. Auf Nebukadneṣṣar folgte dessen Sohn Evil Merodach (= Amel-Marduk [562] 561—560), welcher, da er schlecht (ἀνόμως καὶ ἀσελγῶς) regierte, vom Gemahl seiner Schwester Neriglissar (= Nergal-šar-uṣur [560] 559—556) ermordet wurde. Als dieser nach vierjähriger Regierung starb, fiel sein Sohn und Nachfolger Laborosoardochos (= Labaši-Marduk) einer Verschwörung zum Opfer und einer der Verschworenen Nabonidus, ein Babylonier, erhielt den Thron. Im 17. Jahre seiner Regierung überzog ihn Cyrus mit Krieg. In einer Schlacht besiegt floh Nabonid nach Borsippa, ergab sich aber, als Cyrus nach der Einnahme von Babylon ihn dort belagerte. Cyrus behandelte den Besiegten menschenfreundlich: er entfernte ihn zwar von Babylon und wies ihm Karmanien als Wohnsitz an, wo Nabonid die übrige Zeit lebte und dort auch starb. Ähnlich berichtet über ihn Abydenus in einem von Eusebius (Chron. arm. ed. Aucher I p. 60 s; Mg 19,125 s; ed. Karst, p. 20,14—23; Praep. Evang. IX, 41)[1]) mitgeteilten Fragmente. Auch Alexander Polyhistor, der seine Mitteilungen dem Berossus entnommen hat, erzählt bei Eusehius (Chron. ed.

[1]) S. P. Schnabel, Berossos und die babylonisch-hellenistische Literatur. S. 274.

Karst p. 15,5—10)[1]) von der 17jährigen Regierung des Nabonid und seiner Besiegung durch Cyrus. Im Kanon des Ptolemaeus endlich schließt Nabonadios (Nabonid) als dritter Nachfolger des Nebukadneṣṣar (Labaši-Marduk ist seiner kurzen Regierung wegen übergangen) die Reihe der babylonischen Könige[2]). Dieser erscheint also bei den alten Geschichtsschreibern einhellig als der letzte Herrscher des neubabylonischen Reiches. Wenn wir von dem unbenannten „jungen König" des Xenophon absehen, so schweigen sie alle von einem König Belšaṣṣar.

Diese Differenz zwischen den Berichten der alten Geschichtsschreiber und den Angaben der Bibel hat die Kritik zu dem Urteil veranlaßt: „Belšaṣṣar erscheint bei unserem Verfasser (Daniel) als der Sohn Nebukadneṣṣars und der letzte Herrscher des babylonischen Reiches; beides ist im Widerspruch mit der Geschichte"[3]).

Schon Josephus suchte (Ant. X, 11,2) den Bericht des Berossus mit den Angaben der Bibel dadurch auszugleichen, daß er den Belšaṣṣar des Buches Daniel mit Nabonid gleichsetzte. Diese Ansicht bedarf heute keiner weiteren Widerlegung, da uns aus den neuentdeckten keilinschriftlichen Urkunden ein Bel-šar-uṣur als Sohn und Mitregent des Nabonid bekannt geworden ist, der, wie sich aus den folgenden Darlegungen ergeben wird, kein anderer ist als der Belšaṣṣar des Daniel. Mehr Beachtung verdient die von vielen älteren und neueren Schrifterklärern, am ausführlichsten von J. Fabre d'Envieu[4]), vertretene Ansicht, der Belšaṣṣar des Buches Daniel und der Baltasar des Buches Baruch 1,11 f seien eine und dieselbe Person und mit Evilmerodach, dem Sohne und unmittelbaren Nachfolger des Nebukadneṣṣar zu identifizieren. Bar 1,11 f mahnt der Prophet im 5. Jahre nach der Zerstörung Jerusalems (582) in seinem Briefe die daselbst zurückgebliebenen Priester: „Betet für das Leben Nabuchodonosors, des Königs von Babylon, und für das Leben Baltasars, seines Sohnes, daß ihre Tage den Tagen des Himmels gleich seien auf Erden, und daß der Herr uns Stärke verleihe und unsere Augen erleuchte, damit wir unter dem Schutze Nabuchodonorsors, des Königs von Babylon, und unter dem Schutze Baltasars, seines Sohnes, leben mögen und wir denselben dienen viele Tage und Gnade finden vor ihnen." Maßgebend war

---

[1]) Ebda S. 273. [2]) S. A. Deimel, V. T. Chronologia p. 25.

[3]) K. Marti, Daniel S. 35. Im gleichen Sinne lauten die Urteile von A. Kuenen (Hist. krit. Einleitung in die Bücher des A. T. II 460 f; 463 f); C. H. Cornill (Einleitung in die kanonischen Bücher des A. T.[7] S. 224); Joh. Meinhold (Einführung in das A. T.[2] S. 332) u. a.

[4]) Le livre du prophète Daniel I pp. 358—409.

für die Vertreter dieser Ansicht, daß Belšaṣṣar im Buche Daniel der Sohn Nebukadneṣṣars heißt und im Buche Baruch ein Sohn dieses Königs gleichen Namens ehrenvoll erwähnt wird. Die Annahme jedoch, daß dieser Sohn Nebukadneṣṣars mit seinem geschichtlichen Namen Evilmerodach geheißen habe, läßt sich nicht erweisen, und die weitere, aus dieser Annahme folgende Behauptung, daß die Dn 5,30 erzählte Ermordung Belšaṣṣars mit der Ermordung Evilmerodachs durch Neriglissar gleichzusetzen sei, ist trotz aller gegenteiligen Erklärungsversuche, wie sie besonders Fabre d'Envieu vorgelegt hat, mit der Erzählung Daniels schwer vereinbar, da es doch der natürliche und nächstliegende Sinn der Verse 5,30 f ist, daß Belšaṣṣar in jener Nacht ermordet wurde, in welcher das medopersische Heer Babylon einnahm, und daß die Herrschaft der Meder und Perser unmittelbar auf die Herrschaft des Belšaṣṣar folgte (vgl. 5,28).

Einen Fortschritt in der Lösung der schwierigen Frage bedeutete daher die Hypothese des französischen Orientalisten Quatremère, welcher bereits vor Entdeckung der keilinschriftlichen Urkunden, welche uns von der geschichtlichen Existenz des Bel-šar-uṣur, des Sohnes des Nabonid, Zeugnis gaben, die Ansicht aufstellte[1]), Nabonid habe sich einen Prinzen königlichen Geblütes, vielleicht einen Sohn Evilmerodachs, als Mitregenten beigesellt, um die auf dem Wege der Gewalt erlangte Herrschaft sich zu sichern und in den Augen des babylonischen Volkes zu legitimieren. Ein solches Verfahren sei in der orientalischen Geschichte nicht ohne Analogie. Als Beispiel führt er an, daß der erste ägyptische Mamlukensultan ein Kind aus der Familie Saladins sich beigesellte. Dieser Mitregent Nabonids sei der Belšaṣṣar des Buches Daniel. Seine geistreiche Vermutung — mehr war sie vorderhand nicht — erhielt nun durch die neuen Funde der keilinschriftlichen Urkunden aus der Zeit Nabonids, in der Hauptsache wenigstens, eine schöne Bestätigung.

I. Das Königtum Belšaṣṣars

1. Im Jahre 1854 entdeckte der damalige englische Vizekonsul Taylor in den Ruinen des Sin-Tempels in Ur eine Bauinschrift des Königs Nabonid, in welcher dieser vom Wiederaufbau des

[1]) Annales de philosophie chrétienne XVI (1838) 517—36. Dieser Aufsatz: „Mémoire sur Darius le Mède et Balthasar, rois de Babylone" ist im Auszug wiedergegeben in Migne, Dictionnaire de la Bible[4] I col. 727—31 s. v. Balthasar. Vgl. Fr. Düsterwald, Die Weltreiche und das Gottesreich nach den Weissagungen des Propheten Daniel. S. 60.

Stufenturmes auf der von den alten Königen Urengur und Dungi gelegten Grundmauer berichtet. Zum Schlusse folgt das Gebet des Königs an Sin, den Herrn der Götter, den König der Götter Himmels und der Erde: „Und mich, Nabonid, den König von Babylon, vor Sünde gegen deine große Gottheit bewahre mich! Leben für ferne Tage gib mir zum Geschenk, und Bel-šar-uṣur, dem erstgeborenen Sohn, dem Sprößling meines Herzens *(mâru rêštu, ṣît libbia)*, laß die Ehrfurcht vor deiner großen Gottheit in sein Herz eingesenkt sein! Nicht eigne er sich Sünde an, an Fülle des Lebens möge er sich sättigen!"[1]) Mit einem ähnlich lautenden Gebet an die Göttin Anunit für seinen erstgeborenen Sohn Bel-šar-uṣur schließt Nabonid auch „die große Inschrift aus Ur"[2]). In diesen Inschriften ist die geschichtliche Existenz eines Bel-šar-uṣur, des erstgeborenen Sohnes des letzten babylonischen Königs Nabonid dokumentarisch bezeugt. Der Name Bel-šar-uṣur („Bel schütze den König") erinnerte auch sofort an den König Belšaṣṣar im Buche Daniel, welcher hier im entscheidenden Zeitpunkt des Unterganges des neubabylonischen Reiches seine Rolle spielt.

2. Derselbe Bel-šar-uṣur, der Sohn des Königs, wird dann in einer Reihe von Kontrakttäfelchen und Tempelurkunden aus der Zeit Nabonids[3]), von dessen 1.—17. Jahre, bald mit seinem Namen bald nur mit der Bezeichnung *mar šarri* d. i. „der Sohn des Königs" genannt. Im 1. Jahre Nabonids (3. Ijjar) wird Bel-šar-uṣur erwähnt in der Tempelurkunde aus Sippar (?), British Mus. 57002[4]), und ebenso für den 26. Adar desselben Jahres „Bel-šar-uṣur, der Sohn des Königs" in der Vertragsurkunde aus Babylon bei Straßmaier, Nabonid Nr. 50, für das 17. (letzte) Jahr Nabonids aber in einem

---

[1]) Text nach St. Langdon und R. Zehnpfund, Die Neubabylonischen Königsinschriften. Nabonid Nr. 5, Z. 19—31. Vgl. Keilinschriftliche Bibliothek, hrsg. von Eb. Schrader (= KB) III/2 S. 96 f.

[2]) Bei Langdon-Zehnpfund, Nabonid Nr. 4, Z. 57—61, KB III/2 S. 88f.

[3]) S. J. N. Straßmaier, Inschriften von Nabonidus, König von Babylon, Nr. 50. 184. 270. 581. 662. 688. 824. 1043; Raymond Philip Dougherty, Records from Erech, Time of Nabonidus (Yale Oriental Series. Babylonian Texts VI) Nr. 71. 72. 103. 131. 150. 155. 225. 232. 233; Proceedings of the Soc. Bibl. Arch. 38 (1916) 31 f; G. Contenau, Contrats et Lettres d'Assyrie et de Babylonie (Louvre IX) Nr. 136. 137; The Journal of the Royal Asiatic Society 1926, 105—113. — B. Alfrink hat diese kleineren Urkunden in seinem Artikel: „Der letzte König von Babylon" (Biblica 9 (1928] 188 f) in dankenswerter Weise gesammelt und chronologisch geordnet. Straßmaier, Nabonid 184 ist auch veröffentlicht von F. E. Peiser, KB IV S. 222 f. Vgl. noch J. D. Prince, A critical Commentary on the book of Daniel p. 263 f und R. Wilson, Studies in the book of Daniel p. 121³.

[4]) Proc. Soc. Bibl. Arch. 38 (1916) 31; bei Alfrink a. a. O. S. 188.

Täfelchen aus Sippar (datiert vom 5. Ab), nach welchem Esaggila-râmat, die Tochter des Königs, ihren Zehnten an Šamaš durch Bel-šar-uṣur entrichtete[1]). R. Ph. Dougherty macht in der Einleitung seines Werkes (p. 12) darauf aufmerksam, daß die von ihm veröffentlichten Geschäftsurkunden aus dem Tempelarchiv von Erech erkennen lassen, wie sehr Bel-šar-uṣur an der Verwaltung des Tempelbesitzes beteiligt war. Doch handelt er nach Nr. 103 bei der Zuteilung von Feldern „im Auftrag des Königs" *(ina amat sarri)*, wird aber bei Eidesformeln (Nr. 225 und 232) seinem Vater Nabonid gleichgestellt. Hierüber wird unten (Nr. 4) noch ausdrücklich gesprochen werden.

3. Von besonderer Bedeutung ist die Machtstellung, in welcher „der Sohn des Königs" in der Nabonid-Cyrus-Chronik[2]) auftritt. Im Zusammenhang mit den Inschriften Nabonids aus Ur und den eben erwähnten Kontrakttäfelchen und Tempelurkunden ist es klar, daß dieser „Sohn des Königs" kein anderer sein kann als Bel-šar-uṣur. Es wird dies auch allgemein zugegeben. Die stark beschädigte I. Kolumne der Chronik scheint einen Bericht enthalten zu haben über Unternehmungen Nabonids nach dem Westland im Anfang seiner Regierung, soweit sich dies aus der Nennung des Amanusgebirges, von Hamath und Adummu (Dûma in Nordarabien) erschließen läßt. Kol. II, Z. 1—4 erzählt kurz vom Siege des Cyrus über Ištumegu (Astyages), den König von Medien, und dessen Gefangennahme. Daran schließt sich Z. 5—25 die Nachricht vom Aufenthalt des Königs Nabonid in Tema. Während dieser Zeit (vom 7.—11., möglicherweise auch bis zum 17. Jahre des Königs) fiel das Neujahrsfest in Babylon aus, was der babylonische Verfasser der Chronik, der wohl dem Cyrus günstig, aber Nabonid ungünstig gesinnt ist, für das 7., 9., 10., 11. Jahr mit einem gewissen Akzent vermerkt (Kol. II, Z. 6, 10—11, 19—20. 23—24). In diesen Jahren

[1]) S. J. D. Prince a. a. O. p. 264.

[2]) Die Chronik wurde 1880 erstmals veröffentlicht mit Übersetzung und Anmerkungen von Th. Pinches in den Transactions of the Society of Biblica, Archaeology VII, 139—176. Weitere Bearbeitungen erschienen von Eb. Schrader, KB III/2 S. 128—37; O. E. Hagen, Keilschrifturkunden zur Geschichte des Königs Cyrus (Beiträge zur Assyriologie und vergleichenden semitischen Sprachwissenschaft, hrsg. von Friedr. Delitzsch und P. Haupt II [1894] 205—48). Hiezu: Delitzsch, Nachträgliches zu O. E. Hagen's Cyrus-Texten. Ebda S. 248—57. Neu kollationiert auf Grund des Originals ist der Text mit Übersetzung und Anmerkungen veröffentlicht von Sidney Smith, Babylonian Historical Texts relating to the capture and downfall of Babylon, London 1924, pp. 98—123. Kol. II und III der Chronik, wo der Text ziemlich vollständig erhalten ist, sind auch aufgenommen von H. Greßmann, Altorientalische Texte zum A. T.² S. 366—68.

aber führte „der Sohn des Königs" den Oberbefehl über die Truppen in Akkad (Babylonien): „Der Sohn des Königs, die Großen und die Truppen in Akkad", so wird Kol. II, Z. 5. 10. 19. 23 viermal für die oben angegebenen Jahre wiederholt. Wegen der Abwesenheit des Königs in Tema hielt der Sohn des Königs mit dem Heere beim Tode der Mutter des Königs (im 9. Jahre Nabonids) die Trauerklage. Über den Inhalt der III. Kolumne, welche die Einnahme Babylons durch Ugbaru (Gobryas) und Cyrus erzählt, wird im 3. Abschnitte gehandelt.

Aus dem Umstand schon, daß in den beiden Inschriften aus Ur der König Nabonid in seinen Gebeten um den Schutz der Götter seinen Namen mit dem seines erstgeborenen Sohnes Bel-šar-uṣur verbindet, mutmaßte G. Rawlinson[1]), daß der letztere von seinem Vater als Mitregent aufgestellt war. In einer Zuschrift an E. B. Pusey[2]) glaubte er, dies durch die Behauptung bekräftigen zu können, daß in den Inschriften kein Name zusammen mit dem des regierenden Königs genannt würde, es sei denn der Name eines Mitregenten. Wie dem auch sein mag, die militärische Machtstellung des Bel-šar-uṣur, sein großer Einfluß in der Zivilverwaltung, spez. in der Verwaltung von Tempelgütern, die so oft wiederkehrende Bezeichnung *mar šarri* „der Sohn des Königs" = der Kronprinz, oder *mâru rêštu* der „Erstgeborene", bzw. „der erste Sohn dem Range nach", machen es begreiflich, daß, besonders seit der Veröffentlichung der Chronik, von Assyriologen sowohl wie von Schrifterklärern die Ansicht vertreten wurde, daß der Kronprinz Bel-šar-uṣur von seinem Vater als Vizekönig oder Mitregent aufgestellt war. Er hatte ja in Abwesenheit seines Vaters die Regierungsgewalt faktisch in Händen. Darum urteilte der Assyriologe Eb. Schrader[3]): „Es überrascht übrigens bei dieser Lage der Dinge nicht, den Thronfolger und erstgeborenen Königssohn ... im Buche Daniel geradezu als ‚König' bezeichnet zu sehen." Gleichwohl schrieb S. R. Driver[4]): *„In some respects (the book of Daniel) preserves the memory of genuine historical facts: in other respects it exhibits confused and inaccurate traditions, such as might easily be current in an age later than that of Daniel himself ... Belshazzar was a real person, whose lifetime is correctly placed at the close of the Babylonian empire ... But .. Belshazzar was not either ‚son' of Nebuchadnezzar, or ‚king' of Babylon."* Und noch 1923 bezeichnete K. Marti[5]) „das König-

[1]) The Five Great Monarchies of the Ancient Eastern World III² p. 70.

[2]) S. dessen Werk Daniel the Prophet³ p. 405⁸.

[3]) Bei Riehm, Handwörterbuch des Biblischen Altertums² I S. 200.

[4]) The book of Daniel, Cambridge 1912, pp. LXVII f.

[5]) Die Heilige Schrift des Alten Testaments⁴, hrsg. von A. Bertholet, II S. 457.

tum Belsazars als fraglich" und fügte bei: „Jedenfalls aber ist Belsazar weder der Sohn noch der unmittelbare Nachfolger Nebukadnezars gewesen."

Neuere keilinschriftliche Funde haben jedoch über das Königtum Bel-šar-uṣurs weitere Aufklärung gebracht und den Titel „König", welchen ihm das Danielbuch gibt, gerechtfertigt. Immerhin ging die Skepsis der Kritik zu weit, da sie trotz der durch die Chronik bezeugten Machtstellung des *mar šarri*, des Kronprinzen, sein „Königtum" gegen das Zeugnis der Bibel verneinte, weil eben Bel-šar-uṣur in den keilinschriftlichen Urkunden nicht formell und ausdrücklich „König" genannt wird, sondern *mar šarri* oder *maru rêštu.*

Die Bedeutung von *mar šarri* und des synonymen Ausdruckes *maru rêštu* wird von exegetischer Seite nicht immer klar genug erfaßt. Die Übersetzung „der Sohn des Königs" ist zu farblos und unbestimmt. Denn, wie der Assyriologe M. Streck nachweist[1]), kann der Ausdruck nur „Kronprinz" bedeuten, nie = ein königlicher Prinz, und der *mar šarri* hieß mit einem anderen Ausdruck auch *maru rêštu* oder *maru ašaridu,* d. h. der erste Sohn dem Range nach[2]); es kann der Erstgeborene sein, der so heißt, muß es aber nicht. Der assyrische König Assarhaddon belehnte zwei seiner Söhne, Assurbanipal (den drittältesten) und Šamaššumukîn (den zweitältesten), ziemlich gleichzeitig mit der *mar-šarri*-Würde, den ersteren für Assyrien, den letzteren für Babylonien. Daraus folgert Streck[3]): „Assurbanipal und Šamaššumukîn fungierten wahrscheinlich, seit ihrer amtlichen Ernennung zu Kronprinzen, in den für sie bestimmten Kronländern im Namen ihres Vaters als Statthalter; man mag sie Unter- oder Vizekönige nennen." „Der Kronprinz *(mar šarri)*", führt derselbe weiter aus[4]), „spielte am assyrischen Hofe eine sehr wichtige Rolle; er verfügte über eine eigene Hofhaltung und einen Stab von höheren und niederen Beamten, die in den Briefen und Rechtsurkunden nicht selten erwähnt werden. In der Regel dürfte der für die Thronfolge ausersehene Prinz nach dem Herrscher den maßgebendsten Einfluß auf die Staatsverwaltung ausgeübt haben. Diese Annahme trifft jedenfalls sicher bei Assurbanipal zu, dem ja Assarhaddon schon zu seinen Lebzeiten einen Teil seiner Regierungsgeschäfte einräumte, indem er ihn (im Jahre 672) zum Vizekönig des eigentlichen Assyrien ernannte." Vom Ausdruck *mar šarri* ist gebildet das Abstraktum *mar šarrutu,* etwa = das Kronprinzentum, und Assurbanipal gebraucht den Ausdruck *mar šarruti-ia,* „meine Eigenschaft, meine Stellung als Kronprinz". In der Annaleninschrift Rm I 8 ff rühmt er sich seiner Berufung zur Königsherrschaft: „Assarhaddon, der König von Assyrien, der Vater, mein Erzeuger, hatte Ehrfurcht vor dem Worte Assurs und der Herrin der Götter (Istar) . . . im Monat Ijjar . . . am 12. Tage, an einem günstigen Tage . . . versammelte er die Leute von Assyrien, groß und klein . . . Um mich in meiner Eigenschaft als Kronprinz *(mar šarru-ti-ia)* zu schützen und um dann später die

---

[1]) Assurbanipal I S. CXLII f.

[2]) Ebda II S. 2 Anm. 1.

[3]) Ebda I S. CCLIV.

[4]) Ebda I S. CXLII f.

Herrschaft über Assyrien auszuüben, ließ er sie einen Vertrag bei den großen Göttern beschwören und machte die Vereinbarungen fest. Unter Freude und Jubel zog ich in das bit-riduti ein, den kunstvollen Ort, das Band der Königsherrschaft, worin Sanherib, mein Großvater, das Kronprinzenamt und die Königsherrschaft, *(mar šarru-tu u šarru-tu)* ausgeübt hatte." Über den Ausdruck *mâru rêštu* aber schreibt H. Winckler[1]): „Von einem *mâru rištu* eines Vaters wird nur in ganz bestimmten Fällen gesprochen — soweit ich wenigstens bis jetzt sehe: Nebukadnezar nennt sich selbst *mâru rištu* Nabopolassars und Nabuna'id bezeichnet seinen Sohn Belsazar ebenso. In beiden Fällen wissen wir, daß die Betreffenden bereits bei Lebzeiten ihrer Väter die bestimmten Thronfolger und mit der Führung der Regierungsgeschäfte betraut waren und der gleiche Fall liegt vor bei Assurbanipal und Šamaššumukin, deren letzterer sich als *aplu ašaridu* bezeichnet. Endlich nennt Sanherib seinen Sohn Assur-nadin-šum, als er ihn zum König von Babylon macht, *maru rištu.*"

Als *mâru rêštu* und *mar šarri* tritt uns nun Bel-šar-uṣur in den Inschriften Nabonids, in der Chronik, in den Kontrakttäfelchen und Tempelurkunden entgegen. Als *mar šarri* wird er bereits (nach Straßmaier, Nabonid 50) im 1. Jahre der Regierung seines Vaters bezeichnet. Er hat seine eigene Hofhaltung[2]), er führt den Oberbefehl über die Truppen in Akkad (Babylonien), während sein Vater Nabonid mit einem anderen Heereskontingent in der nordarabischen Stadt Tema weilt. Er ist also neben und mit seinem Vater mit der Leitung der Regierung betraut, in Abwesenheit desselben der faktische Herrscher in Babylonien: darum wird er doch, ähnlich wie dies Streck von Assurbanipal und Šamaššumukin bemerkt hat, als Vizekönig bezeichnet werden können. Als solcher wurde er gewiß vom Volke angesehen und daher konnte er auch im Buche Daniel, nach der volkstümlichen Ausdrucksweise wenigstens, „König" genannt werden. Übrigens hat A. Delattre schon bald nach der Veröffentlichung der Chronik in seinem Aufsatze „Salomon, Assurbanipal, Balthasar" die richtige Schlußfolgerung gezogen[3]). Unter Berufung auf das Beispiel Salomons und Assurbanipals legte er dar, daß der Ausdruck *mar šarri* (von ihm gelesen *habal-šarru*), welcher viermal in der Chronik vorkommt, mehr bedeute als bloß „der Sohn des Königs", daß ihm vielmehr die Bedeutung von Vizekönig und Mitregent zukomme. Er schließt (p. 7) seine Abhandlung mit den Worten: *„Outre Nabonide, la ta-*

---

[1]) Altorientalische Forschungen, I. Reihe S. 518 f.

[2]) Bei Straßmaier, Nabonid 270, wird sein Majordomus und sein Sekretär erwähnt und in der von Th. G. Pinches (The Journal of the Royal Asiatic Society 1926, 105—113) veröffentlichten Kontrakttafel der Sammlung von Lord Amherst Nr. 227 erscheint ein Itti-Nabu-guzu im 10. Jahre des Nabonid als Hauptmann im Dienste des Bel-šar-uṣur.

[3]) Extrait de la Revue *Précis historiques*, Bruxelles 1883.

blette parle à quatre reprises d'un habal-šarru, qui opère à la tête des grands et de l'armée dans le pays d'Akkad, tandisque le roi (šarru) semble rester inactif dans une ville de Tema. On a lu jusqu'ici habal-šarru en deux mots et traduit ‚fils du roi', mais les considerations précedentes nous autorisent à lire en un mot habalšarru et à traduire ‚filsroi', c'est-à-dire ‚vice-roi', ‚roi associé'.“

4. Das Urteil von A. Delattre hat durch neue Keilschriftfunde seine Bestätigung gefunden. Th. Pinches veröffentlichte[1]) ein Tontäfelchen, das eine Eidesformel enthält, in welcher geschworen wird bei Bel, Nebo, der Herrin von Erech (Ištar) und Nana der Eid des Nabonid, des Königs von Babylon, und der Eid des Bel-šar-uṣur, des Kronprinzen (*mar šarri).* Der Text lautet: „Iši-Amurru, der Sohn des Nuranu, hat bei Bel, Nebo, der Herrin von Erech und Nana den Eid Nabonids, des Königs von Babylon, und des Bel-šar-uṣur, des Kronprinzen, geschworen, am 7. Tage des Monats Adar des 12. Jahres des Nabonid, Königs von Babylon, ich will gehen nach Erech usw.“ Aus demselben 12. Jahre sind auch datiert die beiden von Dougherty herausgegebenen Täfelchen Nr. 225 und 232, welche die gleiche Eidesformel enthalten. In seiner Einleitung (S. 12) sagt er dazu: *„Nos. 225 and 232 show that Belshazzar was placed on a equality with Nabonidus in oaths at Erech.“* Was M. Jastrow bemerkte[2]): Bei eidlichen Verpflichtungen „fügt man zu weiterer Bekräftigung den Namen der Götter auch die der Herrscher hinzu“, wird von M. Schorr[3]) wiederholt: „Der Eid wird in der Regel zunächst bei der Hauptgottheit der Stadt geleistet . . . Doch tritt in den meisten Urkunden noch der Name des herrschenden Königs hinzu.“ Als Grund hiefür wird von Kohler-Peiser[4]) angegeben: „Ein Zeichen der fast göttlichen Verehrung des Königs ist es auch, daß die Verträge bei Göttern und den Königen beschworen werden. So ist es zur Zeit Hammurabi's, so ist es vor und nach ihm.“ Daher konnte Pinches dem Texte dieses Tontäfelchens die Erklärung beifügen: *„The importance of this inscription is that it places Belshazzar practically on the same plane as Nabonidus, his father, five years before the latter's deposition, and the bearing of this will not be overlooked. Officially Belshazzar had not been recognized as king, as this would have necessitated his father's abdication, but is seems clear that he was in some way asso-*

---

[1]) The Expository Times 26 [1914/15] 297 und Proc. Soc. Bibl. Arch. 38 [1916) 27—29. — R. Wilson, Studies p. 102.

[2]) Die Religion Babyloniens und Assyriens I S. 168.

[3]) Urkunden des Altbabylonischen Zivil- und Prozeßrechtes. S. XXXIII.

[4]) Hammurabi's Gesetz I S. 107; s. auch die hier S. 107 f angeführten Beispiele.

ciated with him on the throne, otherwise his name would hardly have been introduced into the oath with which the inscription begins. We now see that not only for the Hebrews, but also for the Babylonians, Belshazzar held a practically royal position."[1])

Pinches fährt dann fort: „*The conjecture as to Daniel's being made the third ruler in the kingdom because Nabonidus and Belshazzar were the first and second is thus confirmed, and the mention of Belshazzar's third year in Dan 8,1 is explained.*" Das Versprechen Belšaṣṣars (5,7): „Wer diese Schrift lesen kann und mir zu sagen weiß, was sie bedeutet, . . . soll als Dritter (?) im Reiche herrschen", wurde und wird von Schrifterklärern zur Beweisführung für die Mitregentschaft desselben gerne vorgebracht. S. z. B. A. Hebbelynck, De Auctoritate historica libri Danielis p. 174; Knabenbauer, Com. in Dan. p. 158. Neuestens hat sich B. Alfrink[2]) in gleichem Sinne geäußert: „Auch ist dann klar, warum Baltasar . . . dem Deuter der rätselhaften Schrift die dritte Stelle im Reiche verspricht (5,7. 16) . . . Baltasar verspricht die dritte, weil zwei schon besetzt sind, von ihm und von seinem Vater." Doch diese Beweisführung setzt voraus, daß statt תַּלְתִּי 5,7 oder תַּלְתָּא 5,16. 29 besser zu lesen wäre תְּלִיתָי „dritter". Aber es ist nicht sicher, ob hier die Ordinalzahl vorliegt, wenn auch bei Theodotion und Hieronymus diese Deutung sich findet. Das aram. Wort dürfte eher entsprechen dem akkadischen Worte *šalšu* = hebr. שָׁלִישׁ = hethitisch *šalliš* „Großer"[3]). Über die Bedeutung des Namens *šalšu*, der ein vornehmer, einflußreicher Beamter der nächsten Umgebung des Königs, eine Art kgl. Adjutant, war, handelt A. Klauber, Assyrisches Beamtentum nach Briefen aus der Sargonidenzeit (Leipziger Semitistische Studien V, 3) S. 111—115. Wenn das aram. Wort תַּלְתִּי 5,7 oder תַּלְתָּא 5,16. 29 dem akkadischen *šalšu* entspricht, wie es immerhin wahrscheinlich ist, so wird Daniel das Amt, die Vertrauensstellung eines *šalšu* in des Königs unmittelbarer Umgebung versprochen; für die oben erwähnte Beweisführung aber ist der Ausdruck dann nicht mehr zu verwenden. Möglich ist auch, daß mit diesem Ausdruck auf die oberste aus drei Männern der nächsten Umgebung des Königs bestehende Beamtenschaft hingewiesen wird, so daß der Name etwa „Triumvir" bedeutete[4]). Eine solche höchste, aus drei Männern — Obervorstehern — bestehende Beamtenschaft erscheint 6,2 unter Darius dem Meder. Daniel war einer derselben. Darius der Meder wird eine solche Institution nicht neu eingeführt haben; er hat die übernommene Beamtenschaft bestätigt. Daß daher Daniel nach 6,2 unter den drei obersten Beamten sich befand, wäre dann mit 5,29 zu verbinden.

---

[1]) In dem anderen von Th. G. Pinches (The Journal of the Royal Asiatic Society 1926, 105—113) mitgeteilten Kontrakte aus dem 10. Jahre Nabonids ist in der Eidesformel nur Nabonid, der König von Babylon, genannt, nicht auch zugleich Bel-šar-uṣur. „Als Mitregent konnte er genannt werden, notwendig aber war es nicht" (Alfrink a. a. O. S. 191).

[2]) A. a. O. S. 197.

[3]) ZkTh **44** (1920) 66—68.

[4]) S. Joh. Göttsberger, Das Buch Daniel S. 43 zu 5,7 und S. 49 zu 6,2.

5. Die königliche Stellung des Bel-šar-uşur, welche aus den Eidesformeln der babylonischen Kontrakte deutlich genug ersichtlich ist, wird nunmehr außer Zweifel gesetzt durch das von Sidney Smith in seinem oben angeführten Werke herausgegebene, übersetzte und kommentierte Strophengedicht auf Nabonidus. S. Smith betitelt es: *A Persian Verse Account of Nabonidus* (pp. 27—97). B. Landsberger und Th. Bauer haben in der Zeitschrift für Assyriologie 37 (1926) = N. F. III S. 88—98 dieses „Strophengedicht von den Freveltaten Nabonids und der Befreiung (Babylons) durch Cyrus“ bearbeitet. Es ist zu Beginn der Regierung des Cyrus (538) in Babylon entstanden und wahrscheinlich von einem dem Nabonid feindlichen babylonischen Priester verfaßt. Die Tendenz, Nabonid herabzusetzen und Cyrus, seinen Besieger, zu verherrlichen, welche schon in der Nabonid-Cyrus-Chronik und im Cyrus-Cylinder[1]) hervortritt, macht sich in dieser Anklageschrift noch viel stärker geltend. Da sie aber in einigen Punkten die Angaben der Chronik ergänzt, so erhalten wir daraus noch neue, wertvolle Aufschlüsse über die Unternehmungen Nabonids, die Stellung Bel-šar-uşurs und die religiöse und politische Lage in den letzten Jahren des neubabylonischen Reiches überhaupt. Gegenüber manchen zu weit gehenden Kombinationen von S. Smith ist aber Vorsicht geboten[2]).

Nabonid, ein Babylonier (Berossus), war durch eine Verschwörung auf den Thron gelangt, „der ihm nicht gebührte“ (Abydenus)... In der Inschrift von Ur[3]) bezeichnet er seinen Vater Nabu-balaṭsu-iḳbi als Gan-Nitaḫ (= Gir. Nita = šakkanakku „Machthaber“, „Statthalter“). Wenn die Inschrift von Eski-Ḫarran[4]) auf den Vater, und

[1]) F. H. Weißbach, Die Keilinschriften der Achämeniden. S. XI und S. 2—9; Eb. Schrader, KB III/2 S. 120—27.

[2]) S. Fr. Nötscher, Neue babylonische Quellen zum biblischen Danielbuch? (Literarische Beilage zum Klerusblatt 3 [1927] 1—8) und W. Baumgartner in ZatW 44 [1926] 42—48.

[3]) Langdon-Zehnpfund, Nabonid 6, Kol. I, Z. 9. Mit dem Würdenamen Gan-Nitaḫ = šakkanakku würde der Vater Nabonids nach Zehnpfund (S. 252) als „Finanzminister“ charakterisiert werden. Dies ist wohl im Sinne seiner Erklärung des Ausdrucks auf S. 71 zu verstehen, wo es heißt: „Diese Bezeichnung führt der König als Repräsentant der Götter, der ihr Eigentum verwaltet durch persönliche oder andern übertragene Untersieglung der Anweisungen für die Tempelmagazine und Kassen.“ Da dem Ausdruck šakkanakku eine solche kultische Bedeutung zukommt, würde er für einen Oberpriester des Sin-Tempels in Ḫarran gut passen.

[4]) Bei Langdon-Zehnpfund, Nabonid 9 (S. 288—95). P. Dhorme versteht und erklärt diese Inschrift von der Mutter des Nabonid (RB N. S. 5 [1908] 130—35 und Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale 11 [1914] 105). S. dagegen Langdon-Zehnpfund S. 57 f. 293. 295. Langdon bemerkt, daß

nicht die Mutter Nabonids zu beziehen ist, was noch strittig ist, dann war er Oberpriester des Sin-Tempels in Ḫarran. Er erreichte das hohe Alter von 104 Jahren und starb im 6. Jahre der Regierung Nabonids (550). Dieser stammte also aus einer vornehmen, wahrscheinlich assyrischen Familie von Ḫarran. Der Vater (geboren ca. 654) erlebte in seiner Jugend noch die Glanzzeit der assyrischen Herrschaft in Ḫarran. Assurbanipal hatte einen jüngeren Bruder dortselbst als Oberpriester des Mondgottes eingesetzt; vielleicht war der Vater Nabonids, der früher einen anderen Namen führte, dessen Nachfolger[1]). Nach dem Falle von Ninive (612) und nach der Zerstörung Ḫarrans und seines Tempels durch die Meder (610) wird er mit seiner Familie in Babylon eine neue Heimat gesucht und gefunden haben, weshalb sein Sohn Nabonid von Berossus als Babylonier bezeichnet wird. Die Mutter des Nabonid starb nach der Chronik (Kol. II, Z. 12—15) in dessen 9. Regierungsjahre am 5. Nisan in Dûrkarâšu am Ufer des Euphrat, oberhalb von Sippar. Bel-šar-uṣur hielt ihr mit dem Heere die Trauerklage. Die Beziehungen der Familie zur Stadt Ḫarran und deren Heiligtum erklären bei Nabonid seine Bevorzugung des Kultes des Mondgottes Sin und seinen Eifer in der Herstellung der Tempel dieses Gottes in Ur

es „befremden müßte, daß eine Priesterin die Parentalia für Verstorbene vollzieht", was der Verstorbene (Kol. III, Z. 12—19) von sich bezeugt. Die Sorge für die Totenopfer oblag dem Sohne eines Verstorbenen (S. Landersdorfer, Die Kultur der Babylonier und Assyrer² S. 134). S. Smith (p. 37) weist auch darauf hin, daß diese im Gebiet des alten Ḫarran gefundene Grabschrift andeutet, daß die Person, welcher sie gilt, dortselbst begraben wurde. Nabonid selbst aber sagt (Kol. III, Z. 22—24): „Nabonid, der König von Babylon, sein Sohn und Sprößling seines Herzens, der Liebling seiner Mutter, bestattete feierlich seinen Leichnam . . . (Z. 30 f): „feiste Opferlämmer schlachtete er, und brachte sie vor ihm dar." Die Worte besagen doch wohl eine persönliche Gegenwart Nabonids bei der Leichenfeier und den Totenopfern. Liest man mit Langdon Kol. III, Z. 19 „im 6. Jahre des Nabonid" (statt im 9. Jahre, wie Pognon und Dhorme), so stimmt die Angabe zu Kol. II, Z. 26; im 6. Jahre seiner Regierung weilte Nabonid noch in Babylonien und konnte daher bei dem in diesem Jahre erfolgten Tode seines Vaters die Trauerfeier persönlich abhalten. Im 9. Jahre war Nabonid im fernen Tema; daher wurde für die im 9. Jahre verstorbene Mutter des Königs die Trauerklage von Bel-šar-uṣur veranstaltet.

[1]) Daß Nabonids Vater früher einen anderen Namen führte, folgt aus seinen Worten (Kol. III, Z. 3): „Meinen Namen änderten sie." Sein Name *Nabu-balaṭsu-iḳbi* ist daher sein babylonischer Name. Ob aber die Annahme von Langdon zutrifft (S. 57 f), daß der Vater Nabonids möglicherweise identisch ist mit dem jüngeren Bruder des Assurbanipal, welchen dieser als Oberpriester des Sin in Ḫarran einsetzte, läßt sich nicht erweisen. Wenn der Vater des Nabonid auch nicht ein Abkömmling aus dem Geschlechte Assurbanipals war, seine vornehme Abkunft und seine hohe, einflußreiche Stellung sind nicht zu bezweifeln.

und Ḫarran. Seine eigene Tochter Bel-šalṭi-Nannar setzte er als Oberpriesterin des Sin-Tempels in Ur ein[1]). Nabonid rühmt sich zwar in seiner Stele[2]) seiner Berufung zum Königtum durch Marduk (Kol. V, Z. 8—13): „Auf Geheiß des Marduk, meines Herrn, ward ich zur Herrschaft über das Land erhoben, während sie den Ruf anstimmten: ‚Vater des Landes! Seinesgleichen gibt's nicht!'"; prunkvoll gestaltete er die Feier des ersten Neujahrsfestes, um durch Ergreifen der Hände Bels sein Königtum zu legitimieren und schenkte bei dieser Gelegenheit „dem König der Götter Marduk" „100 Talente 21 Minen Silber, 5 Talente 17 Minen Gold" und 2850 gefangene Feinde als Tempelsklaven (Kol. IX, Z. 5. 11—13. 31—39); seine Freigebigkeit erfuhren wohl auch die Tempel von Babylon, Erech, Larsa, Sippar; aber „die Inschriften Nabonids beweisen, daß der Kult (des Mondgottes) des alten Ur (und Ḫarran) plötzlich der bedeutendste im ganzen Pantheon wurde und dem Marduk die Stellung streitig machte, die dieser im Pantheon Nebukadneṣṣars inne gehabt hatte" (Langdon-Zehnpfund, S. 14). In seiner Steleninschrift (Kol. X, Z. 12—14) klagt er über die Zerstörung des Sin-Tempels Echulchul in Ḫarran durch die Meder, der 54 Jahre lang in Trümmern lag; doch schon „im Anfang seiner Königsherrschaft" erhielt er im Traumgesicht von Marduk die Weisung, den Sin-Tempel in Ḫarran wieder aufzubauen. Die Stadt war noch im Besitze der Meder; doch bald, im 3. Jahre (553), begann Cyrus seinen Kampf gegen den Mederkönig Astyages, welcher mit dessen Besiegung und Gefangennahme (550) endigte. So wurde für Nabonid der Weg nach Ḫarran frei. Hier setzt nun die Anklage des „Strophengedichtes" gegen den König ein. Die Anklage lautet auf Herstellung eines fremdartigen Götterbildes (des Gottes Sin), Bau eines Nichtheiligtums, d. i. des neuen Tempels Echulchul in Ḫarran und Suspendierung des Neujahrsfestes in Babylon während des Baues. Dann folgt (Kol. II, Z. 16—23) die Erzählung vom Feldzug Nabonids nach der nordarabischen Stadt Tema[3]):

[1]) P. Dhorme, La Fille de Nabonide (Revue d'Assyriologie 11 [1914] 105—117); A. T. Clay, Miscellaneous Inscriptions in the Yale Babylonian Collection (Yale Oriental Series. Babylonian Texts I.), New Haven 1915, pp. 66—75.

[2]) Bei Langdon-Zehnpfund, Nabonid 8 (S. 270—89).

[3]) Über die Lage der Stadt Tema = arabisch Tejma im nördlichen Arabien als Ziel des Feldzuges Nabonids herrscht jetzt wegen der Angabe des „Strophengedichtes" Z. 23 „mitten im Amoriterland" unter den neueren Forschern Übereinstimmung. Siehe R. P. Dougherty, Ancient Teima and Babylonia (Journal of the American Oriental Society 41 [1921] 458 f). W. F. Albright, The conquests of Nabonidus in Arabia (The Journal of the Royal Asiatic Society [1925] 293—95). Doch ist zu bemerken, daß A. Musil (Northern Neǵd S. 224—26) aus verkehrstechnischen Gründen die Lokalisierung der Stadt Tema Nabonids in at-Twâne im nördlichen Edom vorziehen möchte.

„Nachdem er seinen Wunsch erreicht, das Werk der L[üge?],
die Greueltat vollbracht, das unheilige Werk . . .
übergab er das Feldlager dem Erbsohne, seinem Erstgeborenen,
(ka-ra-aš ip-te-ḳid ana riš-tu-u bu-kur-šu)
die Truppen der Länder unterstellte er dessen Befehl.
Er machte seine (eigenen) Hände frei, übergab ihm (d. i. seinem Sohne)
das Königtum *(ip-ta-ḳid-šu šarru-tam)*,
er selbst machte sich auf den weiten Weg,
Die Streitkräfte von Akkad stehen an seiner Seite,
nach der Stadt Tema, mitten im Amoriterland, beabsichtigt er zu ziehen."

Die Worte enthalten ein klares Zeugnis dafür, daß Nabonid seinem Erbsohne, dem Erstgeborenen, nämlich Bel-šar-uṣur, das Königtum übergab und ihn mit dem Oberbefehl über die Truppen betraute, während er selbst den Zug nach Tema antrat. In der Chronik (Kol. II, Z. 5 f) heißt es: „Im 7. Jahre war der König in der Stadt Tema. Der Sohn des Königs, die Großen und seine Truppen waren im Lande Akkad, [der König zum Nisan] kam nicht nach Babylon." Da also der König zu Beginn des 7. Jahres, im Nisan, schon nicht mehr in Babylon war, so hat er den Zug nach Tema im Verlaufe des 6. Jahres (550) unternommen und in diesem Jahre seinem Sohne die Königswürde und die Regierung in Akkad förmlich übertragen. Das Vorgehen Nabonids ist im Alten Orient nichts Ungewöhnliches. So handelte Assurbanipal vor seinem Feldzug nach Ägypten. Dies war nach Herodot (VII, 2. 4) die Gepflogenheit der Perserkönige, daß sie einen Nachfolger ernannten, bevor sie einen Kriegszug antraten. Daher ernannte Darius Hystaspis seinen Sohn Xerxes zum König, bevor er gegen Griechenland auszog. Antiochus I. Soter nennt in seiner Toncylinder-Inschrift (Kol. II, Z. 1. 25) seinen Sohn und Mitregenten Seleukus „König"[1]. Auch König David hat noch zu seinen Lebzeiten seinen Sohn Salomon als König proklamiert (3 Kön 1,39. 43. 46. 51. 53). Cyrus hat nach der Einnahme Babylons seinen Sohn Kambyses als König von Babylon eingesetzt.

Auf das 7. Jahr Nabonids bezieht sich auch der von A. T. Clay veröffentlichte astrologische Text[2] über ein günstiges Traumorakel, das Šum-ukin für seinen Herrn Nabonidus, den König von Babylon, und für seinen Herrn Bel-šar-uṣur, den Kronprinzen *(mar šarri)* schaute. Hier wird ebenso wie in den früher erwähnten Tontäfelchen aus Erech der Name des Bel-šar-uṣur dem Namen seines Vaters, des Königs, hinzugefügt, was sich jetzt aus dem „Strophen-

---

[1] F. H. Weißbach, Die Keilinschriften der Achämeniden. S. 132–35.
[2] Miscellaneous Inscriptions in the Yale Babylonian Collection (Yale Oriental Series. Babylonian Texts. Vol. I). Nr. 39 pp. 55 f.

gedicht" dahin erklären läßt, daß der Kronprinz von seinem Vater als Mitregent und Vizekönig in Akkad aufgestellt war. Traumorakel wurden von den babylonischen und assyrischen Königen vor wichtigen Unternehmungen eingeholt. Daher wird man nicht fehl gehen, wenn man annimmt, daß dieses vom 15. und 17. Tebet des 7. Jahres des Nabonid datierte Traumgesicht ein günstiges Vorzeichen für die Unternehmungen Nabonids in Tema und des Kronprinzen und Mitregenten Bel-šar-uṣur in Akkad bedeuten sollte. Drei Dokumente der Yale Babylonian Texts VI beleuchten nach Dougherty die Lage noch weiter. Nr. 134, datiert aus dem 10. Jahre des Nabonid, zeigt an, daß Nahrungsmittel für den König nach Tema gingen. Nr. 11 und 150 berichten von königlicher Landverpachtung. Nr. 11 ist datiert aus dem 1. Jahre des Nabonid; hier wird die Pachtung vom König selbst erlangt. Nr. 150 aber ist datiert aus dem 11. Jahre Nabonids, aus der Zeit seines Aufenthaltes in Tema: hier wurde die Pachtung erlangt von Bel-šar-uṣur, ein neues Zeugnis für seine Machtbefugnisse als Mitregent und beauftragter Vizekönig seines Vaters.

Das „Strophengedicht" gibt uns (Z. 24—27) noch mehr Aufschluß über den militärischen Zweck des Zuges nach Tema und die von Nabonid begangenen Untaten:

„Nun schlägt er den Weg ein, die weite Reise; sofort nach seiner Ankunft
den Fürsten von Tema tötet er mit der Waffe;
den Bewohnern von Stadt und Land schlachtet er die Viehherden,
Er selbst aber [. . .] schlägt seine Residenz auf,
die Streitkräfte von Akkad (nehmen hier Quartier)."

Es folgt Z. 28—31 der Palastbau:

„Die Stadt läßt er herrlich hervorgehen, baute (seinen Palast),
gleich dem Palast von Babylon baute er [. . .]
Den Schatz von Stadt und [Land raubt er . . .]
Läßt sich von einer Leibwache umgeben [. . .]"

Z. 32 ff wird noch die Unterdrückung der Bevölkerung geschildert.

Soweit wir daher aus den uns bis jetzt vorliegenden keilinschriftlichen Urkunden urteilen können, war die Lage des neubabylonischen Reiches unter Nabonid, kurz zusammengefaßt, etwa diese: Im Innern wird es an Widerspruch oder selbst an Widerstand gegen die Herrschaft Nabonids nicht gefehlt haben. Aus der I. Kolumne des „Strophengedichtes" Z. 1—7 scheint noch soviel entnommen werden zu können, daß gegen das ungerechte Regiment des Königs Mißstimmung im Volke herrschte (S. Smith p. 28). Die Unzufriedenheit steigerte sich trotz der Freigebigkeit des Königs gegen die babylonischen Tempel, da er den Kult des Mondgottes

Sin und dessen Heiligtümer in Ur und Ḫarran so offenkundig bevorzugte und selbst die Feier des babylonischen Neujahrsfestes vernachlässigte. Die dem Könige feindlichen Kreise Babylons haben schließlich die Eroberung des Landes und der Hauptstadt durch Cyrus, falls die Nabonid-Cyrus-Chronik, der Cyruscylinder und dieses „Strophengedicht" nicht rein persische Stimmungsmache oder Hofhistoriographie sind, als eine „Befreiung" empfunden und gepriesen. Nach außen suchte Nabonid im Anfang seiner Regierung durch Unternehmungen im Westen — die Chronik nennt in der I. Kolumne das Amanusgebirge, Hamath, Adummu-Dûma (Nordarabien) — die unsicheren Reichsgrenzen zu sichern; er rühmt sich (Langdon-Zehnpfund, Nabonid Nr. 1, Z. 39 ff), daß er seine zahlreichen Truppen heraufziehen ließ aus Gaza, an der Grenze Ägyptens, vom oberen Meere jenseits des Euphrats (vom Mittelmeer) bis zum unteren Meere (dem persischen Golf), Könige, Fürsten . . ., zu bauen den Tempel Sins in Ḫarran; er freut sich über den Sturz des Mederkönigs Astyages durch Cyrus (Z. 26—34); vielleicht war er um des Besitzes von Ḫarran wegen selbst mit dem „kleinen Knecht" Cyrus verbündet. Doch die Wiederherstellung dieses religiös-politischen Zentrums im Norden seines Reiches schafft nach innen Unzufriedenheit, bringt nach außen, gegen den kommenden Angriff des Cyrus, keinen Erfolg. Was seinen Feldzug nach Tema in Nordarabien angeht, so verfolgte er wohl politische Zwecke; denn die Stadt lag an der alten Handelsstraße vom Meerbusen von ʿAqabā zum Persischen Golf und war der Kreuzungspunkt der Straßen von Petra nach Gerra im Osten und nach Šeba ins südliche Arabien. „In Tema gebärdet sich Nabonid durchaus als Herrscher" (Landsberger-Bauer). Sein Charakterbild gestaltet sich jetzt anders, als es bisher gezeichnet wurde. Er ist nicht der in der Einsamkeit lebende, weltabgeschiedene Archäologe, für den man ihn auf Grund seiner Bauinschriften halten wollte. Sein Aufenthalt in Tema war auch keine Internierung: es war eine irrige Auffassung mancher Gelehrter, die Jahre des Wahnsinns Nebukadneṣṣars (Dn Kap. 4) mit den Jahren des Aufenthaltes Nabonids in Tema zu identifizieren und dann diesen an die Stelle Nebukadneṣṣars zu setzen. Daß seine tatkräftigen Bemühungen zur Aufrechterhaltung des neubabylonischen Reiches an den inneren Widerständen und der militärischen und politischen Macht eines Cyrus scheiterten, ist die Tragik seines Lebens.

Von diesem politischen Hintergrund hebt sich das 5. Kapitel des Danielbuches und die Gestalt des Kronprinzen Belšaṣṣar ab. In seinem 1. Jahre (550, oder wenn nach babylonischer Weise postdatierend gerechnet, 549) hat Cyrus bereits das Reich der Meder und Perser unter seinem Zepter geeinigt; es ist das Jahr,

in welchem Daniel (Kap. 7) sein Gesicht über die vier Weltreiche sah. Ein neues, zweites Weltreich, das medopersische, erhob sich zum Kampfe gegen das Reich eines Nebukadneṣṣar. Susa, die Hauptstadt des alten Elam, wird die Residenz des Cyrus und seiner Nachfolger werden, und Daniel, im Geiste in die Burg Susa am Ulai versetzt, sieht im 3. Jahre Belšaṣṣars (547) im Gesichte (Kap. 8) den Ansturm des Ziegenbockes, des Symbols Alexanders des Großen und seines Reiches, gegen den persischen Widder. So „spiegelt sich", wie Alfrink (S. 194) gut bemerkt, „in den Danielischen Visionen die damalige Zeitgeschichte wieder und ohne Zweifel wird damit ihre Geschichtlichkeit bedeutend gehoben."

Die Kritik[1]) hat es auffallend gefunden, daß Daniel das 1. und 3. Jahr Belšaṣṣars erwähnt und so, entgegen allem babylonischen Brauche, nicht nach dem eigentlichen König, sondern nach dem Thronfolger und Mitregenten zu datieren scheint. Die keilinschriftlichen Urkunden dieser Zeit sind alle nach den Regierungsjahren Nabonids datiert. Man könnte nun darauf hinweisen, daß unter Umständen eine Datierung, bzw. Mitdatierung nach Mitregent oder Unterkönig nicht ausgeschlossen erscheint, wie dies nach den Kontrakttafeln aus dem 1. Jahre des Cyrus der Fall ist, in welchen nach Cyrus und seinem Sohne Kambyses als Mitregent, nämlich als König von Babylon, datiert ist[2]). Muß denn aber die Erwähnung dieser beiden Regierungsjahre Belšaṣṣars im Danielbuche den Sinn haben einer förmlichen Datierung nach babylonisch-chronologischem System? Daniel hat im historischen Teile seines Buches nichts von Nabonid berichtet, wohl aber im 5. Kapitel jenes denkwürdige Ereignis, in welchem Belšaṣṣar eine Hauptrolle spielte. Diese Erzählung hat ihren Höhepunkt in der Vorhersagung des Unterganges des chaldäischen Reiches durch die Meder und Perser. Belšaṣṣar war es, welcher an der Spitze der Truppen in Akkad den Abwehrkampf gegen die Perser zu führen hatte. Seine Person und seine Tätigkeit konnte bei den Zeitgenossen mehr Interesse erregen als jene des in weiter Ferne weilenden Königs Nabonid. Belšaṣṣar war es auch, der in jener Nacht den Tod fand. Und mit ihm ging das chaldäische Reich eines Nebukadneṣṣar durch das zweite, das medopersische Weltreich zu Ende. Dieses Ereignis aber hatte Daniel in dem großen Gesichte von den vier Weltreichen (Kap. 7) vorausgesehen zu einer Zeit, da Cyrus die Oberhand über Astyages gewonnen, und Belšaṣṣar mit dem Oberbefehl über die Truppen die Zügel der Regierung in Babylon ergriffen hatte. Der Ausdruck 7,1 „im ersten Jahre Belšaṣṣars, des Königs von Babylon" weist hin auf dessen Ende 5,30 und verbindet so Weissagung und Erfüllung. Die Erfüllung dieser Weissagung vom ersten Weltreiche des Nebukadneṣṣar ist zugleich Unterpfand der künftigen Erfüllung der Vision Kap. 8 „im 3. Jahre des Belšaṣṣar", wo Cyrus sich anschickt von Susa im alten Elam aus, seiner neuen Residenz, den Angriff auf Babylon vorzubereiten.

---

[1]) S. Marti, Daniel S. 48; Meinhold, Das Buch Daniel S. 296; H. Winckler, Altorientalische Forschungen II/2. S. 213.

[2]) KB IV S. 261—63.

II. Belšaṣṣar, der Sohn des Nebukadneṣṣar

Die Identität des Belšaṣṣar des Buches Daniel mit dem Kronprinzen Bel-šar-uṣur der keilinschriftlichen Urkunden aus der Zeit Nabonids, des letzten babylonischen Königs, wird von der Kritik wohl zugegeben, aber dann sofort der Einwand erhoben, daß Daniel gesicherten Ergebnissen der Geschichtsforschung widerspreche, indem er Belšaṣṣar „Sohn des Nebukadneṣṣar" nenne. Bel-šar-uṣur ist doch der unmittelbare, leibliche Sohn des Nabonid; in diesem nächstliegenden Sinne sind die Ausdrücke „Erstgeborener", „Sprößling meines Herzens", welche Nabonid selbst in den Inschriften von Ur von Bel-šar-uṣur gebraucht, zu verstehen. Wie kann also der Verfasser des Buches Daniel den Belšaṣṣar zum Sohne Nebukadneṣṣars machen, und wie kann er die Königin von Nebukadneṣṣar als dem Vater des Belšaṣṣar reden, und Belšṣṣar selbst Nebukadneṣṣar seinen Vater nennen lassen? Verrät sich hierin nicht ein Schriftsteller, dessen Kenntnis der Geschichte des neubabylonischen Reiches und seiner Herrscher nur mehr unvollständig und mangelhaft war, der darum zu einer Zeit lebte, welche nicht mehr über genaue Nachrichten und zuverlässige Überlieferung verfügte? Hätte ein Zeitgenosse solch einen Widerspruch mit der Geschichte niedergeschrieben?

Aber diese Einwendungen können das Vertrauen auf die Zuverlässigkeit der Angaben Daniels nicht entkräften. Wenn nämlich Daniel für die letzte Zeit des chaldäischen Reiches uns die Existenz eines Belšaṣṣar = Bel-šar-uṣur richtig überliefert hat, der als Mitregent und Vizekönig von seinem Vater mit königlichen Machtbefugnissen ausgerüstet war — eine Tatsache, von welcher uns weder Berossus noch die alten griechischen Geschichtsschreiber berichtet haben, die jedoch jetzt nach 2000 Jahren aus den neu entdeckten keilinschriftlichen Urkunden klar gestellt ist —, dann ist wohl anzunehmen, daß er auch über das Verwandtschaftsverhältnis des Belšaṣṣar zu Nebukadneṣṣar richtig schreibt. Die keilinschriftlichen Urkunden geben uns zwar über die verwandtschaftlichen Beziehungen des Nabonid und Bel-šar-uṣur zu dem großen Herrscher des neubabylonischen Reiches keine Auskunft. Bevor aber ein Widerspruch zwischen der Geschichte und den Aussagen Daniels aufgestellt wird, ist doch zu untersuchen, ob nicht ein Ausgleich gefunden werden kann, der zeigt, daß der von der Kritik behauptete Widerspruch auf unrichtigen Voraussetzungen aufgebaut ist. Nun ist die Voraussetzung der Kritik diese, daß die Angaben Daniels über die verwandtschaftlichen Beziehungen Belšaṣṣars zu Nebukadneṣṣar von einer Vaterschaft und Sohnschaft im engsten Sinne zu

verstehen seien. Wenn dies zutreffen würde, dann freilich würde Daniel den Angaben der Inschriften Nabonids widersprechen. Aber sind von Daniel die Worte „Vater“ und „Sohn“ in diesem engsten Sinne gebraucht? Das ist nicht ohne weiteres vorauszusetzen, sondern zu untersuchen und zu erkunden. Die moderne, abendländische Auffassung und Redeweise ist von der altorientalischen gar oft sehr, sehr weit verschieden. So bezeichneten nach babylonisch-assyrischer Redeweise die späteren Könige ihre Vorfahren auf dem Throne, auch wenn sie zu denselben in keinem Verwandtschaftsverhältnis standen, als ihre „Väter“. Nabonid selbst[1]) nennt die assyrischen Könige Assurbanipal und Salmanassar, die früheren Restauratoren des Sintempels in Ḫarran, seine „Väter“. Der assyrische König Sargon, ein Usurpator von nicht-königlicher Abkunft, spricht von seinen königlichen Vorfahren als seinen „Vätern“[2]). Salmanassar III nennt[3]) sogar den israelitischen König Jehu *mâr ḫu-um-ri-i* „Sohn des Omri“, obgleich doch dieser durch den gewaltsamen Sturz der Dynastie Omris und die Ausrottung des Geschlechts Achabs, des Sohnes Omris, zur Herrschaft gelangte. Hat Daniel diese babylonisch-assyrische Redeweise gebraucht, dann würde Nebukadneṣṣar als „Vater“, d. i. als Vorfahre des Belšaṣṣar auf dem Throne des neubabylonischen Reiches bezeichnet. Notwendig ist aber eine solche Annahme nicht.

E. B. Pusey[4]) hat mit Recht betont, daß weder die hebräische noch die aramäische Sprache eigene Wörter für „Großvater“ und „Enkel“ besitzen. Darum wird das Wort בן oder בר „Sohn“ auch im weiteren Sinne von Enkel, ja Nachkomme überhaupt gebraucht und umgekehrt אב „Vater“ von Großvater und Vorfahre. Eine Reihe von Beispielen aus den Büchern des A. T. hat Pusey gesammelt. So heißt Gn 29,5 Laban „Sohn des Nachor“, obwohl er ein Sohn des Bathuel und Enkel des Nachor war (Gn 22,22; 28,5); 2 Sam 19,24 wird Miphiboseth „Sohn des Saul“ genannt, obwohl er in Wirklichkeit ein leiblicher Sohn des Jonathan (4,4; 9,6) und Enkel des Saul war. König Asa von Juda, der 4. Nachfolger Davids, heißt 3 Kön 15,11 „Sohn Davids“ und ebenso 4 Kön 18,3 und 2 Chron 29,2 der König Ezechias. Und umgekehrt wird David genannt 4 Kön 16,2 der Vater des Achaz, desgleichen des Amasias 4 Kön 14,3 und des Josias 2 Chron 34,2.3. Im Lichte dieser Beispiele hat die Redeweise Daniels nichts Auffälliges mehr,

[1]) Langdon-Zehnpfund, S. 223; KB III/2 S. 101.

[2]) Greßmann, Altorientalische Texte zum A. T.[2] S. 351.

[3]) H. Winckler, Keilinschriftliches Textbuch zum A.T.[3] S. 24.

[4]) Daniel the Prophet pp. 406 ff; vgl. Aug. Rohling, Das Buch des Proph. Daniel. S. 166 f.

auch wenn er Belšaṣṣar als Sohn des Nebukadneṣṣar bezeichnet und diesen als Vater des Belšaṣṣar, obwohl doch nur das verwandtschaftliche Verhältnis zwischen Großvater und Enkel vorliegen kann, da Bel-šar-uṣur = Belšaṣṣar der leibliche Sohn des Nabonid ist. Weil aber Nabonid kein Sohn des Nebukadneṣṣar war — sein Vater hieß ja Nabu-balaṭsu-iḳbi — so kann für Belšaṣṣar nur eine Abstammung mütterlicherseits von Nebukadneṣṣar in Frage kommen.

Für eine solche Annahme lassen sich gute Gründe vorbringen. Nabonid kam nach der Ermordung des Labaši-Marduk, des jungen Sohnes des Neriglissar, zur Regierung. Letzterer hatte nach Amel-Marduk den babylonischen Thron besteigen können, weil er unter Nebukadneṣṣar die hohe Stellung eines Rab-Mag inne hatte und mit einer Tochter desselben verheiratet war. Als Schwiegersohn des großen chaldäischen Königs konnte er sich der mächtigen chaldäischen Partei gegenüber behaupten, oder wurde von ihr selbst auf den Thron erhoben. Auch Nabonid — so können wir wohl mit Recht a pari schließen — hätte trotz seiner vornehmen Abstammung die Nachfolge in der Herrschaft des chaldäischen Reiches nicht antreten können, wenn er, der Sohn des Oberpriesters von Ḫarran, nicht durch verwandtschaftliche Bande mit der chaldäischen Dynastie Nebukadneṣṣars verbunden gewesen wäre. Hatte auch er, wie Neriglissar, eine Tochter Nebukadneṣṣars zur Frau[1]), dann konnte sein Sohn Bel-šar-uṣur als Enkel des berühmten Großvaters Anspruch auf die chaldäische Herrschaft erheben. Wegen dieser seiner Zugehörigkeit zur chaldäischen Dynastie von der mütterlichen Seite heißt er auch im Buche Daniel 5,30 mit einem nicht zu verkennenden Akzent „der chaldäische König". So erschien denn auch in den Augen des Volkes das Königtum des Nabonid nicht als der Beginn der Herrschaft einer neuen Dynastie, sondern als die Fortsetzung der alten, berühmten chaldäischen Dynastie Nebukadneṣṣars. Die Vermutung, welche S. Smith (p. 42) ausgesprochen hat, daß Labaši-Marduk, der Sohn Neriglissars, deswegen beseitigt wurde, weil er kein Sohn der Tochter Nebukadneṣṣars, sondern einer anderen Frau seines Vaters war, ist nicht unwahrscheinlich. Sein Regierungsantritt hätte den Übergang der Macht an eine neue Dynastie bedeutet. Wie sehr aber die Babylonier an der Dynastie eines Nebukadneṣṣars hingen, zeigt ihre zweimalige Empörung gegen die persische Herrschaft unter Darius I Hystaspis. Zweimal trat nach der

[1]) Die früher von manchen Gelehrten vertretene Meinung, Nabonid habe nach seiner Thronbesteigung zur Verstärkung seiner Stellung eine Tochter Nebukadneṣṣars geheiratet, kann nicht mehr ernstlich in Frage kommen, da Bel-šar-uṣur schon im 6. Regierungsjahre seines Vaters (550) als Mitregent und Befehlshaber der Truppen in Akkad aufgestellt ist.

großen Inschrift von Bisutun ein Thronprätendent auf mit dem Anspruche: „Ich bin Nabu-kudurri-uṣur, der Sohn des Nabonid“[1]). Wie das „Strophengedicht“ und die Nabonid-Cyrus-Chronik zeigen, genoß Nabonid selbst nicht diese Popularität, das sein Name diese babylonische Unabhängigkeitsbewegung geweckt hätte; dies tat vielmehr der Name Nabu-kudurri-uṣur, den ein zweiter Sohn von ihm trug. Nabonids ältester Sohn trug den Namen Belšaṣṣar wie jener uns aus Bar 1,11 bekannte Sohn des Nebukadneṣṣar[2]), sein jüngerer Sohn aber den Namen des größten Herrschers der chaldäischen Dynastie selbst. Wie Belšaṣṣar als Mitregent seines Vaters dessen Herrschaft in Babylon legitimierte und sicherte, weil er als Sohn einer Tochter Nebukadneṣṣars ein Prinz königlichen Geblütes war, so war nach dem Tode Belšaṣṣars, der allen bekannt war, Nabu-kudurri-uṣur, der jüngere Sohn Nabonids der letzte Repräsentant des chaldäischen Herrscherhauses und der Träger seiner Ansprüche und Rechte auf den babylonischen Thron. Ob einer der beiden Prätendenten unter Darius I Hystaspis sich mit Recht als Sohn Nabonids und Enkel Nebukadneṣṣars ausgab, kann dahingestellt bleiben: Darius nennt sie Betrüger; aber das Volk glaubte es und scharte sich zu einem großen Heere um den wirklichen oder vermeintlichen chaldäischen Prinzen, den letzten Nachkommen der hochberühmten Dynastie eines Nebukadneṣṣar.

Endlich enthält auch das Auftreten der „Königin“ (d. i. der Königinmutter) Anzeichen, welche auf ihre gute Bekanntschaft mit den persönlichen Lebensschicksalen des Nebukadneṣṣar und dessen Beziehungen zu Daniel hinweisen. Diese Kenntnisse sind nicht auffallend, wenn die mit so großer Autorität auftretende Königin eben eine Tochter dieses Königs war. Eine Gemahlin des Belšaṣṣar konnte sie wohl nicht sein: das geben die Schrifterklärer zumeist

---

[1]) S. F. H. Weißbach, Die Keilinschriften der Achämeniden. S. 8—75: §§ 16. 18—20. 49—50. 52.

[2]) Alfrink (S. 197) möchte annehmen, daß der Bar 1,11 genannte Baltasar nicht ein unmittelbarer Sohn Nebukadneṣṣars, sondern dessen Enkel war, d. h. daß er mit dem Sohne des Nabonid identifiziert werden könne. Aber schon die Art und Weise, wie bei Baruch Baltasar in Verbindung mit Nebukadneṣṣar genannt wird, und speziell die Worte: „Betet für das Leben Neb.s und das Leben Baltasars, seines Sohnes . . . damit wir unter dem *Schutze* Neb.s und unter dem *Schutze* Baltasars, seines Sohnes, leben mögen und wir denselben dienen viele Tage und Gnade finden vor ihnen“, machen es wahrscheinlicher, daß wir hier an einen zur Nachfolge bestimmten Sohn Neb.s zu denken haben, der aber in der Folge nicht zur Regierung gelangte. Als Baruch diese Worte schrieb (582), war Bel-šar-uṣur, der Sohn Nabonids, noch ein Kind, auf das die vom Propheten gebrauchten Worte kaum passen.

zu. Denn die Gemahlinnen Belšaṣṣars waren von Anfang an beim Gastmahl anwesend, und es würde befremden, daß die Gemahlin des Belšaṣṣar den Daniel kennt, der König selbst aber nicht. Die ganze kraftvolle Autorität einer Königinmutter, wie sie uns für die altorientalischen Fürstenhöfe aus gut bezeugten geschichtlichen Beispielen bekannt ist, spricht aus ihren Worten. Ihren Sohn weist sie hin auf das Verhalten „seines Vaters", des Königs Nebukadneṣṣar, der den Daniel zum Obersten der babylonischen Weisen aufgestellt hat. Von väterlicher Seite war, wie wir wissen und wie schon oben betont wurde, Nebukadneṣṣar nicht der Vater, d. i. der Großvater des Belšaṣṣar, also von mütterlicher Seite: die Königinmutter bezeugt sich so selbst als Tochter des Nebukadneṣṣar.

Nebukadneṣṣar-Belšaṣṣar: diese Gegenüberstellung der beiden Persönlichkeiten im 5. Kapitel ist eine feine, beabsichtigte Pointe des hl. Schriftstellers. Sie bedeuten den Höhepunkt und den Schlußpunkt des chaldäischen Reiches. Die Herrscher, welche diese Zeitpunkte einnehmen, kommen für Daniel in Betracht, die Könige, welche dazwischenliegen, werden nicht weiter berücksichtigt. Nebukadneṣṣar ist die vollgewichtige Mine, Belšaṣṣar der minderwertige Schekel: wer da meint, daß der biblische Schriftsteller etwa aus Unkenntnis der neubabylonischen Geschichte in fehlerhafter Darstellung auf den König Nebukadneṣṣar unmittelbar den Belšaṣṣar folgen lasse, der verkennt den ganzen Tenor und die klar hervortretende Tendenz der Erzählung.

III. Das Ende des Neubabylonischen Reiches und der Tod des Belšaṣṣar

In seiner Deutung der geheimnisvollen Inschrift an der Wand des Thronsaales des königlichen Palastes hat Daniel (5,26—28) den Untergang der chaldäischen Dynastie, das Ende des neubabylonischen Reiches und den Übergang der Weltherrschaft an die Meder und Perser verkündet. Wirkungsvoll wird die Erfüllung der Weissagung erzählt in den kurzen Sätzen (5,30 f): „In der Nacht noch wurde Belšaṣṣar, der chaldäische König, getötet, und Darius, der Meder, erhielt das Königreich im Alter von 62 Jahren." Das Unerwartete, Überraschende dieses Ereignisses ist dadurch packend zum Ausdruck gebracht. Noch im Besitze der Macht und in Sicherheit sich wiegend wegen der gewaltigen Befestigungen der Stadt Babylon hat Belšaṣṣar das große Gastmahl gehalten und im frevlem Übermut dabei die heiligen Gefäße des Tempels von Jerusalem entweiht und den einen, wahren, höchsten Gott gelästert: aber noch in derselben Nacht trifft ihn die Strafe, der Tod. An sich könnte

er das Opfer einer Palastrevolte, einer Verschwörung geworden sein, ein an orientalischen Höfen nicht seltenes Ereignis; einer solchen Verschwörung fiel ja der junge Labaši-Marduk zum Opfer und diesem Ausgang verdankte Nabonid seine Erhebung auf den Thron. Der Zusammenhang jedoch, in welchem der Tod Belšaṣṣars erzählt ist, läßt darauf schließen, daß derselbe bei der Eroberung Babylons durch das medopersische Heer des Cyrus erfolgte. Mit dem Tode des chaldäischen Königs Belšaṣṣar ist das Ende des neubabylonischen Reiches da, dieses aber wurde durch die Einnahme Babylons durch das Heer des Cyrus herbeigeführt. Die Macht geht sofort über auf die Meder und Perser. Unter dieser Voraussetzung erhebt sich die Frage nach dem Verhältnis der biblischen Erzählung zu den alten profangeschichtlichen Überlieferungen, speziell des Herodot und des Xenophon, und zu den neuentdeckten keilinschriftlichen Urkunden.

Herodot erzählt (I, 188—191), daß das babylonische Heer, welches dem Cyrus entgegengerückt war, geschlagen wurde und sich in die Hauptstadt zurückziehen mußte. Diese erschien wegen ihrer gewaltigen Festungsbauten (I, 178—181) uneinnehmbar; dazu war sie auf lange Zeit hinaus mit Lebensmitteln versehen. Die Einnahme der Stadt gelang Cyrus nur dadurch, daß er die Wasser des Euphrat in das große Seebecken der Königin Nitokris ableitete, wodurch der Fluß, der mitten durch die Stadt floß, so seicht wurde, daß man zu Fuß durchgehen konnte. Während der Nacht, als die Einwohner ein Fest feierten, drangen die Perser durch den fast trocken gelegten Fluß in die Stadt ein und überraschten die Babylonier. Die äußere Stadt war schon erobert, ohne daß man der ungeheuren Größe wegen in der Mitte derselben noch etwas davon wußte. Dort tanzte man, weil eben ein Fest eingefallen war, weiter und ließ sich solange fort wohl sein, bis man von der Einnahme durch die Perser sicher erfuhr.

Nach dem Berichte Xenophons in der Cyropädie (VII, 5,15—32) ließ Cyrus, als er hörte, daß die Babylonier ein Fest feierten, wo sie die ganze Nacht hindurch tränken und schmausten, die Wasser des Euphrat in große Gräben ableiten. Nachdem das Bett des Flusses gangbar war, drangen Gobryas und Gadates, die Feldherren des Cyrus, mit ihren Leuten bis zum königlichen Palaste vor. Sie fanden den jungen König stehend mit gezogenem Dolch, übermannten und töteten ihn nebst seiner Umgebung. Als die Befehlshaber der Festungswerke nach Tagesanbruch inne wurden, daß die Stadt erobert und der König tot sei, übergaben sie die Festungen.

Die beiden Punkte, daß die Stadt Babylon vom medopersischen Heere durch einen überraschenden Angriff während einer nächtlichen Festesfeier erobert wurde, und daß dabei der junge König, welchen Xenophon als einen schwelgerischen, grausamen und gottlosen Menschen schildert, dabei seinen Tod fand, sind also Daniel mit Herodot und Xenophon gemeinsam.

Berossus berichtet nur im allgemeinen von der Niederlage des Nabonid und seiner Gefangennahme. Die von Herodot und Xenophon erwähnten Details fehlen. Dagegen enthalten die keilinschriftlichen Urkunden, vor allem die Nabonid-Cyrus-Chronik, genauere Nachrichten. Für das 17. Jahr des Nabonid (539) wird in derselben (Kol. III, Z. 12 ff) der Zug des Cyrus gegen Babylon erzählt¹):

„[12]Als im Tašrit (7. Monat) Cyrus in Opis am Ufer des Tigris[13] dem Heere von Akkad eine Schlacht lieferte, . . . er die Leute von Akkad[14] . . . er tötete die Leute. Am 14. wurde Sippar ohne Kampf genommen. [15]Nabonid floh. Am 16. zogen Gubaru, der Statthalter von Gutium und die Truppen des Cyrus ohne Kampf[16] in Babylon ein. Nachher wurde Nabonid auf der Flucht in Babylon gefangen genommen. Bis zum Ende des Monats umringten die Schilde[17] Gutiums die Tore von Esagil. Nichts wurde in Esagil und den Tempeln[18] abgeschafft, die Festzeit ging nicht vorüber. Am 3. Marchešwan (= 28. Oktober 539) zog Cyrus in Babylon ein[19] . . . Friede wurde der Stadt gewährt. Cyrus verkündete ganz Babylon Frieden.[20] Gubaru, sein Statthalter, bestellte Statthalter in Babylon,[21] und vom Kislew bis zum Adar (= 9. bis 12. Monat) kehrten die Götter von Akkad, die Nabonid nach Babylon hinabgebracht hatte,[22] nach ihren Städten zurück. Am 11. Marchešwan nachts starb (?) Ugbaru . . .[23] Die Gattin des Königs starb. Vom 27. Adar bis zum 3. Nisan wurde eine Wehklage in Akkad (veranstaltet).“ Es folgt noch die Erwähnung von der Einsetzung des Kambyses, des Sohnes des Cyrus, als König von Babylon am 4. Nisan. Der Rest ist zusammenhanglos.

Die kampflose, rasche Eroberung Babylons wird noch mehr verherrlicht im Toncylinder des Cyrus²). Dieser ist der Erwählte Marduks, welcher ihn zur Herrschaft über die ganze Welt berufen und ihm befohlen hat, nach seiner Stadt Babylon zu ziehen:

[17]„Ohne Kampf und Schlacht ließ er ihn einziehen in Babylon, seine Stadt. Babylon bewahrte er vor Drangsal. Nabonid, den König, der ihn (Marduk) nicht verehrte, lieferte er (Marduk) ihm (dem Cyrus) in seine Hände.[18] Die Leute von Babylon allzumal, ganz Sumer und Akkad, die Großen und Statthalter, beugten sich unter ihn, küßten seine Füße, freuten sich seiner Herrschaft, es leuchtete ihr Antlitz.“ Im folgenden wird dann Cyrus selbst redend einge-

¹) Text nach H. Greßmann, Altorientalische Texte zum A. T.² S. 368. Vgl. S. Smith pp. 113 f; 117 f.

²) F. H. Weißbach, Die Keilinschriften der Achämeniden. S. 2—7 H. Greßmann S. 368—70.

führt: [22] „Als ich friedlich in Babylon eingezogen war,[23] unter Jubel und Freude im Palaste der Fürsten den Wohnsitz der Herrschaft aufschlug, machte mir Marduk, der große Herr, das weite Herz der Babylonier (geneigt), während ich täglich auf seine Verehrung bedacht war.[24] Meine weit ausgebreiteten Truppen zogen friedlich innerhalb Babylons umher, in ganz Sumer und Akkad ließ ich keinen Feind aufkommen.[25] Des Inneren Babylons und aller seiner (Kult-)Stätten nahm ich mich gerne an. Die Einwohner Babylons . . . (befreite ich von) dem Joche, das ihnen nicht ziemte . . .[26] Über meine frommen Taten freute sich Marduk, der große Herr, und[27] mir, dem Cyrus, dem König, der ihn verehrt, dem Kambyses, meinem leiblichen Sohn, [und) allen meinen Truppen[28] erwies er sich huldvoll in Gnaden, und wir priesen gern (und) freudig vor ihm (seine) erhabene (Gottheit) . . .[33] Und die Götter von Sumer und Akkad, die Nabonid zum Zorn des Herrn der Götter nach Babylon hineingebracht hatte, ließ ich auf Befehl Marduks, des großen Herrn, in Frieden in ihren Heiligtümern eine Wohnung zur Erfreuung des Herzens beziehen." — Auch in der VI. Kolumne des „Strophengedichtes" wird, soweit sich aus den erhaltenen Resten ersehen läßt, erzählt, daß Cyrus Babylon Frieden verkündete, nach seinem Einzug in Esagil Opfer darbrachte, die Mauern von Babylon neu aufbaute, die Götter, (welche Nabonid aus den Städten von Akkad nach Babylon gebracht hatte), zurückführte und so die Bewohner zufrieden stellte.

Daß diese babylonische Berichterstattung tendenziös gefärbt ist, steht außer Zweifel. „Es gibt," lo lautet das Urteil von Landsberger-Bauer[1]), „kein frappanteres Beispiel dafür, wie die offizielle Hofhistoriographie über die Persönlichkeit eines Herrschers täuscht, als die Inschriften Nabonids . . . Das Strophengedicht soll gerade zeigen, daß sich Bel (Marduk) nicht ungestraft hintansetzen läßt." Dieselbe Tendenz verfolgen die Chronik und der Cyrus-Cylinder. Wegen der Hintansetzung und Vernachlässigung des Mardukkultes wird Nabonid verurteilt, Cyrus als eifriger Mardukverehrer verherrlicht. Die Hintansetzung Marduks nach Sin, dem Mondgotte von Ur und Ḫarran, dies ist die große Verschuldung des letzten babylonischen Königs, welche die Katastrophe herbeiführte. In der Verherrlichung des Cyrus, des Erwählten Marduks, erweist sich der babylonische Verfasser des Toncylinders als richtiger persischer Hofhistoriograph und auf denselben Ton ist schließlich auch die Chronik gestimmt. Mit Recht hat Jak. Krall geschrieben[2]): „Die Einnahme von Babylon erscheint in möglichst harmlosem Lichte." So friedlich und so unblutig, wie diese babylonischen Parteigänger des Cyrus die Sache darstellen, gestaltete sich die Eroberung von Babylon sicher nicht, auch wenn vonseiten einer dem Nabonid und seinem Sohne feindlichen Partei Verrat geübt wurde. Darum war es ein einseitiges Urteil, daß Joh. Mein-

[1]) ZA N. F. III S. 96.

[2]) Grundriß der Altorientalischen Geschichte. I S. 184.

hold schrieb[1]): „Wenn auch Herodot und Xenophon von einer gewaltsamen Eroberung Babels reden, welche während eines königlichen Gelages stattfand und den Tod des betreffenden Königs (Xenophon wie Daniel) zur Folge hatte, so liegt hier doch nur eine spätere und zwar irrige Tradition vor, da Babel sich freiwillig dem heranrückenden Cyrus ergab und keine Plünderung etc. erleiden mußte." Mag auch die Erzählung bei Herodot und Xenophon von der Belagerung und Eroberung Babylons und der Ableitung der Wasser des Euphrat nicht in allen Punkten dem geschichtlichen Verlauf entsprechen, in dem einen Hauptpunkte aber, daß durch das Eingreifen des Gobryas, d. i. des Gubaru der Chronik, die Einnahme der Stadt überraschend schnell gelang, stimmt die Chronik mit Daniel und Xenophon und (von der Person des Gobryas abgesehen) auch mit Herodot überein. Daß diese Einnahme während eines Festes geschah, und daß dabei der König Belšaṣṣar von Feindes Hand seinen Tod fand, wird von Daniel erzählt und unabhängig von seinem Zeugnis von den griechischen Geschichtsschreibern bestätigt. Die Chronik übergeht die für das nationale Empfinden der Babylonier unangenehmen, unrühmlichen Umstände; sie erwähnt auch den Tod des Bel-šar-uṣur nicht, sondern nur, wie Berossus, die Gefangennahme des Nabonid. Die Einnahme Babylons durch Gubaru erfolgte nach der Chronik (Z. 15) am 16. Tišri, d. i. in der Nacht vom 15. auf den 16. Tišri. Während der Festfeier dieser Nacht wurde nach Daniel Belšaṣṣar, der chaldäische König, d. i. der anonyme junge König des Xenophon, durch die Leute des Gobryas (Gubaru) getötet.

Zwei unrichtige Lesungen des Textes der Chronik haben zu irriger Auffassung des Verlaufes der Ereignisse bei der Einnahme von Babylon geführt. Th. Pinches bot in seiner Erstausgabe der Chronik zu Kol. III, Z. 12 die Lesung: *„In the month Tammuz* (= Juni/Juli) *Cyrus battle in Rutum* (lies *Upê* = *Opis) against . . ."* Darnach wurde die in Z. 15 f erzählte Einnahme Babylons: „Am 16. zogen Gubaru, der Statthalter von Gutium, und die Truppen des Cyrus ohne Kampf in Babylon ein" auf den 16. des gleichen Monats Tammuz angesetzt. Dieselbe Lesung haben andere Bearbeiter der Chronik, z. B. Eb. Schrader[2]) wiederholt. Dazu hatte O. E. Hagen in seiner mit vielem Beifall aufgenommenen Ausgabe und Übersetzung der Chronik in Z. 22 f gelesen: *Araḫšamna mûšu ûmi 11kam Ugbaru ina eli . . . u(?) mâr šarri ušma-at.* „In der Nacht des 11. Marcheśwan ging Gubaru drauflos (?) und tötet den Sohn (?) des Königs." In der Annahme, daß hier wahrscheinlich der von Daniel erwähnte Tod des Belšaṣṣar seine Bestätigung finde, kam man zur Kombination, daß sich der Sohn des Königs

---

[1]) Das Buch Daniel. S. 291.

[2]) KB III/2 S. 132 *(ina arḫu Dûzu)*.

nach der Einnahme der Stadt noch gegen 4 Monate in der Königsburg gehalten habe[1]).

Doch hat schon Ed. Meyer nachgewiesen[2]), daß die Lesung „im Monat Tammuz“ irrig sein müsse, und daß hiefür der Monat Tišri anzusetzen sei. In der Chronik (Z. 10 f) heißt es nämlich, daß auf Befehl des Nabonid „bis zum Ende des Elul“ (des 6. Monats) die Götter von Akkad nach Babylon gebracht wurden. Das wäre doch nicht möglich gewesen, wenn schon am 16. Tammuz (dem 4. Monat), also 2½ Monate früher, mit der Eroberung Babylons die Herrschaft Nabonids zu Ende war. Dasselbe folgt aus den Datierungen der Kontrakttäfelchen. Die von Straßmaier veröffentlichten Vertragsurkunden aus der Zeit des Nabonid sind in einer fortlaufenden Reihe bis zum 28./6. (d. i. bis zum Monat Elul = Aug./Sept.) des 17. Jahres (539) dieses Königs datiert. Hieraus erhellt wieder, daß die Lesung Kol. III, Z. 12 der Chronik „im Monat Tammuz“ nicht richtig sein kann, da ja aus den Daten der Kontrakttafeln die Dauer von Nabonids Herrschaft noch für 2½ Monate weiter bestätigt ist. Daß sie aber noch in den Monat Tišri hineingedauert haben wird, läßt sich daraus schließen, daß das erste Datum nach Cyrus (Straßmaier, Cyrus Nr. 1) vom Monat Tišri seines Antrittsjahres (539) stammt. Der Tag ist hier nicht genannt; er wird aber in die Zeit nach der Einnahme von Sippar (14. Tišri) fallen. In seiner Vorrede zu den Inschriften des Cyrus (S. IV) bemerkt Straßmaier: „Chronologisch schließen sich (die Inschriften des Cyrus) enge an die schon früher publizierten Inschriften von Nabonidus an, da zwischen der letzten von Nabonidus (d. i. vom 28./6.) und der ersten von Cyrus (vom Tišri = dem 7. Monat) nur ein Zwischenraum von vierzehn Tagen liegt.“ Mit dieser Bemerkung scheint Straßmaier aber auch anzudeuten, daß die von ihm (Inschriften von Nabonidus S. 25) noch angeführten Datierungen Nr. 1053 vom Tišri, Nr. 1054 vom 8. Marchešwan und Nr. 1055 vom Kislew des 17. Jahres des Nabonid unsicher sind. Möglich wäre auch, da die Abfassungsorte dieser drei Urkunden nicht genannt sind, daß sie von Orten „außerhalb Babylons stammen, wo sich die politische Umwälzung nicht gleich in den ersten Tagen auswirken konnte“ (W. Baumgartner, ZatW 44 [1926] 50). Alfrink fügt, die Beweisführung von Ed. Meyer ergänzend, hinzu (S. 201): „Die Daten der seitdem veröffentlichten Täfelchen aus Erech haben die Meinung von Ed. Meyer bestätigt. In Erech hat man noch bis zu Mitte Tišri nach Nabonid datiert, was bei der Eroberung Babylons am 16. Tišri lückenlos anschließt. Die letzte Datierung aus der Regierungszeit des Nabonid ist der 17. Tišri: auch dieses Täfelchen stammt aus Erech[3]). Wahrscheinlich war die Nachricht der am vorhergehenden Tag erfolgten Eroberung Babylons noch nicht nach Erech durchgedrungen.“ Somit steht fest, daß in der Chronik statt des Monats *Tammuz* der Monat *Tišri* zu lesen ist. Dies hat nunmehr auch S. Smith in seiner Neuausgabe der Chronik (pp. 113. 117. 121) bestätigt. Am 16. Tišri also, genauer in der Nacht vom 15. auf den 16. Tišri, erfolgte die Einnahme Babylons durch Gobryas (Gubaru) und der Tod des Belšaṣṣar.

---

[1]) So neuestens wieder Ch. Boutflower, In and Around the book of Daniel. London 1923, pp. 130 f.

[2]) ZatW 18 (1898) 339—42.

[3]) R. P. Dougherty, Archives from Erech. Time of Nebuchadnezar and Nabonidus. Goucher College Cuneiform Collection I. Nr. 390.

In Z. 22 f der Chronik ist ferner nach der durch S. Smith berichtigten Lesung: *„In Marchešwan on the night of the 11th Ugbaru died. In the month (?) . . . (the wife) of the king died“* vom Tode des Ugbaru und vom Tode der Gemahlin des Königs (Nabonid) die Rede. Wegen des Todes der Königin wurde „vom 27. Adar bis zum 3. Nisan eine Wehklage in Akkad (veranstaltet)“, ähnlich wie dies nach der Chronik Kol. II, Z. 13 f für den Todesfall der Mutter des Königs Nabonid geschah[1]). Ist nun der 11. Marchešwan nicht das Todesdatum des Sohnes des Königs, so fällt auch die weitere Kombination, daß er sich wenigstens noch vom 16. Tišri bis zum 11. Marchešwan in der Zitadelle gehalten habe. Damit fallen aber auch die auf Grund dieser unrichtigen Lesungen gegen die geschichtliche Wahrheit des Buches Daniel erhobenen Einwände, wie sie zuletzt von Harold Rowley[2]) vorgebracht wurden. Ausgehend von den beiden irrigen Daten von der Eroberung Babylons am 16. Tammuz und des Todes „des Sohnes des Königs“ 4 Monate später am 11. Marchešwan bringt derselbe die Einwände vor, daß es unglaublich sei, daß Belšaṣṣar, in der Zitadelle eingeschlossen, angesichts der Belagerer ein solches Festmahl feiern, Daniel zum „dritten Herrscher“ (sic) im Reiche machen und die hl. Gefäße, die im Tempel des Bel (Marduk) verwahrt wurden, noch holen lassen konnte. Nach dem Zeugnis der Chronik (Kol. III, Z. 16—18) war ja der Tempel Esagil von „den Schilden Gutiums umringt“, so daß Belšaṣṣar hiezu keinen Zutritt mehr hatte. Daraus schließt er (p. 267), „daß die Erzählung von Belsazar, wie sie im Buche Daniel gegeben ist, ganz ungeschichtlich sei.“ Aber diese Einwendungen wären ja nur dann am Platze, wenn eben die vorausgesetzten Lesungen der Chronik und die darauf aufgebauten Kombinationen richtig wären. Das sind sie jedoch nicht, und darum haben auch die von Rowley gegen die geschichtliche Wahrheit der biblischen Erzählung erhobenen Einwände ihr Ziel verfehlt.

R. Koldewey beschreibt uns in seinem Werke *„Das Wiedererstehende Babylon“* S. 103 den Thronsaal der von Nebukadneṣṣar erbauten Südburg in Babylon: „Südlich (vom Haupthof) liegt der größte Raum der Burg, der Thronsaal der babylonischen Könige. Er zeichnet sich in jeder Beziehung vor allen anderen Räumlichkeiten aus, so daß schon deshalb über seine Bestimmung als Hauptrepräsentationsraum kaum ein Zweifel walten kann. Wenn man

---

[1]) Zur obigen Lesung von Smith bemerkt W. Baumgartner (ZatW 44 [1926] 49): „Smith kehrt auf Grund seiner Kollation zu der alten Lesung (so anfänglich Pinches, ferner Schrader, Winckler u. a.) DAM = *aššatu* zurück, an die sich dann BAD. AT als *mītatat* tadellos anfügt. Danach ist nicht vom Tode des Belsazar, sondern von dem der königlichen Gemahlin die Rede, um die eine Landestrauer angeordnet wird, gerade wie II 13 f beim Tod der *ummu šarri*. Damit verliert das Datum dieses Todesfalles seine Bedeutung für die Chronologie jener Ereignisse. Ja es ist nach Smith überhaupt nicht bekannt. Es stand am verlorenen Ende von Z. 22, und der 11. Marchešwan ist nur das Todesdatum des Ugbaru.“

[2]) The Belshazzar of Daniel and of History. (The Expositor, Ninth Series, Vol. II [1924] 182—95; 255—72).

sich irgendwo die Erzählung von dem verhängnisvollen Gastmahl Belsazars lokalisieren will, so kann man dies in diesem kolossalen Raume gewiß mit dem größten Rechte. Er ist 17 m breit und 52 m lang . . . Eine große Mitteltür und zwei ebenfalls beträchtliche Seitentüren öffnen sich zum Hof. Der Mitteltür gerade gegenüber liegt in der Rückwand eine doppelt umrahmte Nische, in der gewiß der Thron stand, so daß die im Hofe Wartenden von dort aus den König sehen konnten." Man möchte da noch fragen, ob sich auch jener scheinbar so nebensächlich eingestreute Zug der Erzählung von der geheimnisvollen Inschrift *„auf dem Kalk der Wand"* bewahrheitet? Koldewey sagt: „Daß die Wände dieser Räume mit weißem Gipsputz versehen waren, haben wir beim Osttor gesehen." Er verweist damit auf eine frühere Stelle (S. 88), wo er schreibt: „Die Innenräume waren mit einem feinen, auf dickerem Gipsmörtel aufgetragenen Putz versehen, der aus reinem Gips bestand." Ob wohl ein Schriftsteller der Makkabäerzeit einen solchen — Nebenumstand erwähnt und so genau nach der Wirklichkeit erzählt hätte? Aus solchen Zügen verrät sich der Augenzeuge der Ereignisse. So reden wie die neu entdeckten keilinschriftlichen Urkunden, so auch die Steine von Belšaṣṣar, dem chaldäischen König, und von der Wahrheit der im Buche Daniel erzählten Ereignisse jener denkwürdigen Nacht.

Gottes Bild und Gleichnis in der Schöpfung

nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin

Von **Franz Dander S. J.** – Innsbruck

(Fortsetzung und Schluß.)

V. Gottes Ebenbild im Menschen

Daß es auch im Menschen verschiedene Grade der Gottähnlichkeit gibt, wurde bereits oben (S. 36) erwähnt. Zunächst werden wir den Menschen auf seiner Erdenpilgerschaft ins Auge fassen, dann den Menschen in seiner jenseitigen Vollendung. Der Erdenpilger gehört nach Gottes Heilsplan eigentlich einer zweifachen Ordnung, einer doppelten Welt an: der Ordnung der Natur als vernünftiges Sinnenwesen; der Ordnung der Übernatur als Adoptivkind Gottes. Demnach unterscheiden wir im Erdenpilger ein natürliches und ein übernatürliches Ebenbild Gottes; ersteres nennen wir mit Thomas *„imago creationis“* und *„imago similitudinis“*, letzteres *„imago recreationis“*[1]).

Schon in der bloßen Menschennatur offenbart sich Gott der Herr sowohl seiner einen Wesenheit als auch irgendwie seiner Dreipersönlichkeit nach. Thomas unterscheidet daher zwischen *„imago creationis“* und *„imago similitudinis“*. Erstere besteht in der vernünftigen Menschennatur, insofern sie ein Widerschein der göttlichen Vernunft ist; letztere liegt in der Unterscheidung der Seelenkräfte, die einen Abglanz der göttlichen Dreipersönlichkeit darstellen[2]).

„Abbild“ Gottes im eigentlichen Sinn kann nur ein Vernunftwesen sein und heißen; denn zum „Bild“ gehört ja die Darstellung des Urbildes nach einem spezifischen Wesenszug desselben. Zu einer solchen Darstellung sind offenbar nur jene Wesen geeignet,

---

[1]) 1 d. 3 q. 5 Expos. 2. p. text.

[2]) Eine andere Auffassung der Unterscheidung zwischen *„imago“* schlechthin und *„similitudo“* vgl. 1 q. 93 a. 9 c et ad 1!

in denen die göttliche Mitteilung nach außen gewissermaßen ihren Höhepunkt erreicht. Dieser Höhepunkt aber besteht in der *„intellectualis dignitatis participatio"*. Die vernunftlosen Geschöpfe sind daher nicht Abbilder der göttlichen Natur, wenngleich sie alle Abbilder der entsprechenden göttlichen Ideen genannt werden können[1]. Deshalb kann auch nur das vernünftige Geschöpf irgendwie schon von Natur aus „Kind Gottes" genannt werden, insofern es nämlich geschaffen ist *„in participationem intellectus"* und damit *„quasi in similitudinem speciei ipsius Dei"*[2]). Die vernunftbegabten Wesen stehen mithin am höchsten auf der Stufenleiter der Ausstrahlungen Gottes[3]).

Aber ist nicht wenigstens das Universum in seiner Gesamtheit vollkommener und daher noch mehr Gottes Abbild als der Mensch allein? Thomas antwortet darauf: *„Universum est perfectius in bonitate, quam intellectualis creatura, extensive et diffusive. Sed intensive, et collective similitudo divinae perfectionis magis invenitur in intellectuali creatura, quae est capax summi boni"*[4]). Was also den Menschen über ein bloßes *vestigium Dei* erhebt, das ist seine Vernunftnatur[5]).

Die Rolle, die den vernünftigen Geschöpfen im Ganzen des göttlichen Schöpfungsplanes zukommt, rechtfertigt vollauf ihr Dasein. Zunächst sind Gottes Werke nur dann vollkommen, wenn sie irgendwie wieder zu ihrem Ursprung zurückkehren. Ihrem Ursprung im Geiste Gottes kommt aber die Welt am nächsten in den vernünftigen Geschöpfen. — Ferner sollten sich die Geschöpfe nicht bloß ihrem ruhenden Sein, ihrer Natur nach, sondern auch ihrer Betätigung nach Gott möglichst nähern. Das geschieht am vollkommensten durch die Vernunftwesen, die nicht bloß die geistige Natur Gottes, sondern auch sein Vernunft- und Willensleben nachahmen in ihrer Wirksamkeit. Wenn es weiters zur Harmonie des Universums gehört, daß einige Geschöpfe auch beitragen zum Wohle der andern, so wird dieses Aufeinanderwirken dem göttlichen Wirken um so ähnlicher sein, je mehr es auch dessen Art und Weise nachahmt; nun ist aber die innerste Eigenart des göttlichen Wirkens eine rein geistige, vernunft- und willensmäßige. Der Vollkommenheit des Weltganzen ist es ferner höchst angemessen, daß Gott der Herr seine schöpferischen Ideen nicht bloß in einer niederen Form des Seins in der Kreatur verwirklicht, so wie etwa der Baumeister seine geistige Idee in dem materiellen Hausbau, sondern an einigen Geschöpfen auch in jener intelligiblen Art und Weise, in der sie

[1]) 2 d. 16 q. 1 a. 2 c et ad 2.
[2]) 3 d. 10 q. 2 a. 2 sol. 1.
[3]) 1 q. 93 a. 2.
[4]) 1 q. 93 a. 2 ad 3.
[5]) 1 q. 3 a. 1 ad 2.

seinem Schöpfergeist vorschweben. Das geschieht bei den vernünftigen Geschöpfen. Wesentlich trägt es auch zur Vollkommenheit des Universums bei, wenn sich das Bild des Schöpfers nicht bloß im Sein der Geschöpfe spiegelt, sondern auch als Objekt in ihrem Erkennen. Nur Vernunftwesen können aber Gottes Güte als Erkenntnisgegenstand in ihrem Geiste abbilden, tragen. Endlich begreift Gott alle Geschöpfe in sich, nicht der räumlichen Ausdehnung nach, sondern in größter, absoluter Einfachheit. Damit nun auch ein Abglanz dieser göttlichen Vollkommenheit im Reich der Schöpfung nicht fehle, gibt es Vernunftwesen, die gewissermaßen das gesamte sichtbare Universum in sich aufzunehmen vermögen, nicht der räumlichen Ausdehnung nach, wohl aber dem universalen, geistigen Erfassen nach[1]).

Freilich ist der Mensch nur ein unvollkommenes Abbild Gottes; das will Thomas ausgedrückt finden in der Wendung: *„ad imaginem"*, die niemals vom eingeborenen Sohn Gottes gebraucht wird, sondern nur für den geschaffenen Intellekt[2]). *„Praepositio enim ad accessum quendam significat, qui competit rei distanti"*; ähnlich 1 q. 35 a. 2 ad 3 und 2 d. 16 q. 1 Expos. text.[3]).

Mit Hinweis auf dieses *„ad"* verwahrt sich Thomas auch entschieden gegen jede emanatistische Deutung seiner *Imago*-Lehre, als wäre unsere Seele ihrer Substanz nach göttlicher Natur. Dagegen spricht schon deutlich die Tatsache, daß unser menschliches Erkennen in vielfacher Hinsicht sehr unvollkommen ist, während das vom göttlichen Intellekt nicht behauptet werden kann; unsere vernünftige Natur in ihrer ganzen Eigenart deutet hin auf ein unvollkommenes Abbild Gottes, keineswegs aber auf eine Substanzeinheit mit Gott[4]).

Nimmt auch der Leib teil an der Gottebenbildlichkeit der Seele? Unter allen körperlichen Lebewesen kommt zweifellos der Menschenleib einem Abbild Gottes am nächsten kraft seiner aufrechten Haltung, die ihn himmelwärts blicken läßt. Das ist jedoch nicht so zu verstehen, als wäre im Leib selbst das Ebenbild Gottes

---

[1]) C. g. 2,46. [2]) 1 q. 93 a. 1.

[3]) In anderer Weise erklärt Thomas den Ausdruck *„ad imaginem"* 1 q. 93 a. 5 ad 4: *„Cum autem dicitur, quod Deus fecit hominem ad imaginem suam, potest dupliciter intelligi. Uno modo, quod haec praepositio ad designet terminum factionis; ut sit sensus: Faciamus hominem taliter, ut sit in eo imago nostra. Alio modo haec praepositio ad potest designare causam exemplarem: sicut cum dicitur: Iste liber factus est ad illum. Et sic imago Dei est ipsa essentia divina, quae abusive imago dicitur secundum quod imago ponitur pro exemplari."*

[4]) C. g. 2,85.

zu suchen; genau gesprochen läßt die menschliche Körpergestalt *„per modum vestigii“* die Gottebenbildlichkeit der geistigen Seele durchleuchten[1]). In der Vereinigung von Leib und Seele erblickt Thomas ein Abbild der Seligkeit in Gott, *„prout ipsa coniunctio animae et corporis est quaedam similitudo divinae beatitudinis, qua coniungitur spiritus Deo“*[2]).

Begründet endlich der Geschlechtsunterschied beim Menschen einen Unterschied in der Gottebenbildlichkeit? In welchem Sinne sagt denn der Völkerapostel (1 Cor 11,7), der Mann sei *„imago et gloria Dei“*, das Weib hingegen *„gloria viri“*? In seinem Pauluskommentar antwortet Thomas:

„Vir dicitur hic specialiter imago Dei secundum quaedam exteriora, scilicet quia vir est principium totius sui generis, sicut Deus est principium totius universi; . . . Potest etiam quantum ad interiora dici, quod vir specialius dicitur imago Dei secundum mentem, inquantum in eo ratio magis viget. Sed melius dicendum est, quod Apostolus signanter loquitur: nam de viro dixit, quod vir imago et gloria Dei est; de muliere autem non dixit, quod esset imago et gloria viri, sed solum quod est gloria viri: ut detur intelligi, quod esse imaginem Dei, commune est viro et mulieri; esse autem gloriam Dei, immediate proprium est viri“[3]).

Klarer vielleicht erscheint derselbe Gedanke 1 q. 93 a. 4 ad 1: Das Wesentliche der natürlichen Gottebenbildlichkeit, nämlich die Vernunft, findet sich bei Mann und Weib gleicherweise; dem Mann eigentümlich ist nur ein sekundäres Moment: *„Vir est principium mulieris, et finis: sicut Deus est principium et finis totius creaturae.“*

Betrachten wir nun die *„imago creationis“* etwas eingehender in ihren einzelnen Faktoren! Da steht als Grund und Wurzel der natürlichen Gottebenbildlichkeit die Vernunft, die geistige Erkenntniskraft. Bedeutet schon jedwede geistige Erkenntnis eine besondere Ähnlichkeit mit Gott, so gilt das in vorzüglichem Maße von jener, deren Gegenstand Gott selbst ist.

„Deo autem assimilatur maxime creatura intellectualis per hoc quod intellectualis est; hanc enim similitudinem habet prae ceteris creaturis, et hoc includit omnes alias; in genere autem huius similitudinis magis assimilatur Deo, secundum quod intelligit actu, quam secundum quod intelligit in habitu vel potentia, quia Deus semper actu intelligens est . . .; et in hoc quod intelligit actu, maxime assimilatur Deo, secundum quod intelligit ipsum Deum; nam ipse Deus intelligendo se, intelligit omnia alia . . .“[4]).

Die Beschäftigung der Vernunft mit den Wahrheiten vom ersten Ursprung und letzten Ziel aller Dinge macht das *„studium*

[1]) 1 q. 93 a. 6 ad 3.
[2]) 2 d. 1 q. 2 a. 4.
[3]) Expos. in 1 Cor 11 lect. 2 fin.
[4]) C. g. 3,25.

sapientiae" aus und dieses überragt an Wert und Würde alle andern geistigen Interessen; es macht ja den Menschen in besonderer Weise ähnlich Gott dem Herrn, der alles in Weisheit geschaffen; weil aber Ähnlichkeit die Grundlage der gegenseitigen Liebe ist, darum ist gerade auch das „*studium sapientiae*" ein Weg zum innigen Freundschaftsbunde mit Gott[1]).

Hier ist auch der Ort, nochmals darauf hinzuweisen, wie Thomas es verstanden wissen will, wenn St. Augustinus lehrt: wir erkennen die Formen und Wahrheiten „in der ewigen Wahrheit" (De Trin. 9,7; PL 42,967), „*in ipsa, quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate*" (Conf. 12,25; PL 32,840; CSEL 33,336); wir urteilen über alles „*secundum rationes incorporales et sempiternas*" (De Trin. 12,2; PL 42,999). Soll damit dem Menschen schon für dieses Leben eine Gottesschau zugebilligt sein, welche die Grundlage aller übrigen Erkenntnis bildet? 1 q. 84 a. 5 weist Thomas zunächst hin auf den philosophiegeschichtlichen Zusammenhang dieser Redeweise Augustins, nämlich auf dessen Umdeutung der platonischen „*ideae separatae*" zu den „*rationes omnium creaturarum in mente divina*", den schöpferischen Ideen Gottes. Auf die Frage nun, ob die Menschenseele alles in diesen *rationes aeternae* schaue, antwortet Thomas mit klarer Unterscheidung: Auf zweifache Weise kann ich etwas „in einem andern" erkennen. Erstens „*sicut in obiecto cognito*", so daß ich primär das andere in sich erkenne; so z. B. wenn ich einen Gegenstand in seinem Spiegelbild schaue. Auf diese Weise kann die Seele des Erdenpilgers die Dinge nicht „in Gott" erkennen; dieser Erkenntnisvorgang eignet vielmehr den Seligen des Himmels, die Gott schauen und alles andere in ihm. Zweitens kann ich etwas „in einem andern" erkennen „*sicut in cognitionis principio*", wie im Erkenntnisprinzip, das aber selber in sich nicht vorher erkannt sein muß; so sagen wir z. B. wir sehen etwas „in der Sonne", was wir tatsächlich nur mittels des Sonnenlichtes sehen. In diesem Sinne nun muß zugegeben werden, daß die Menschenseele schon hienieden alles in den *rationes aeternae* erkennt. Denn das Vernunftlicht, das wir unser eigen nennen, ist ja selbst nichts anderes als ein Abglanz und eine Mitteilung des unerschaffenen Lichtes, in dem die *rationes aeternae* enthalten sind, „*quaedam impressio veritatis primae*"[2]). Da aber außer dem natürlichen Licht der Erkennniskraft zu einem Wissen um die Körperwelt auch noch die aus den Dingen selbst geschöpften Erkenntnisbilder *(species intelligibiles)* erforderlich sind, genügt die bloße „*participatio rationum aeternarum*" nicht.

[1]) C. g. 1,2. [2]) 1 q. 88 a. 3 ad 1.

Aus all dem ergibt sich die Interpretation: *„Unde, cum ipsum lumen intellectus nostri non se habeat ad intellectum nostrum, sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligitur, multo minus Deus est id, quod primo a nostro intellectu intelligitur"*[1]). — C. g. 3,47 wird noch darauf hingewiesen, wie mit den obersten Prinzipien der spekulativen wie der praktischen Vernunft, in denen alle Menschen übereinkommen, in der Seele gleichsam ein Bild der göttlichen Wahrheit aufleuchtet. Da nun auf der geordneten Anwendung der obersten Prinzipien jeder neue Erkenntnisschritt, alles Lernen und daher auch alles Lehren beruht, und jeder menschliche Lehrer an diese *similitudo increatae veritatis* im Geiste seines Schülers anknüpfen muß, ergibt sich, daß Gott allein es ist, der den Menschen innerlich und an aller erster Stelle lehrt[2]). Das Wort des Heilandes: *„Nolite vocari Rabbi, unus est enim Magister vester"* (Mt 23,8), verbietet uns, einen Menschen „Lehrer", „Meister" zu nennen in dem Sinne, *„ut ei principalitatem magisterii attribuamus, quae Deo competit; quasi in hominum sapientia spem ponentes, et non magis de his, quae ab homine audivimus, divinam veritatem consulentes, quae in nobis loquitur per suae similitudinis impressionem, qua de omnibus possumus iudicare"*[3]). In der übernatürlichen Ordnung ist da allerdings noch etwas hinzuzufügen. Insofern der Gläubige, durch die Offenbarung über Gott belehrt, dann im Lichte dieser Offenbarung alles andere betrachtet, wird er in besonderer Weise Gott ähnlich, der ja alles in seiner eigenen Wesenheit schaut: *„Cum igitur christiana fides hominem de Deo principaliter instruit, et per lumen divinae revelationis eum creaturarum cognitorem facit, fit in homine quaedam divinae sapientiae similitudo"*[4]).

Der zweite große Vorzug, der den Menschen hoch über seine vernunftlose Umwelt erhebt und Gottes Bild an ihm erstrahlen läßt, ist die Willensfreiheit, das Korrelat der geistigen Erkenntnis. Allerdings steht in der thomistischen Auffassung der Primat des Erkennens gegenüber dem Wollen fest. Nichtsdestoweniger stellt auch der freie Wille als solcher eine herrliche Nachahmung Gottes dar, insofern er das erste Prinzip seiner Werke ist, das keinen Zwang duldet[5]). Weil die freie Willensbetätigung den Menschen Gott ähnlicher macht, würde es der göttlichen Vorsehung, die alle Wesen ihrem Ziele, der Verähnlichung mit Gott, entgegenführt, widerstreiten, des Menschen Willensfreiheit aufzuheben[6]).

---

[1]) 1 q. 88 a. 3 ad 1; vgl. 1 q. 12 a. 11 ad 3.
[2]) De Ver. q. 11 a. 1.
[3]) De Ver. q. 11 a. 1 ad 1.
[4]) C. g. 2,2.
[5]) 1 d. 3 q. 3 a. 1 ad 2.
[6]) C. g. 3,73.

Wie der göttliche Intellekt Maß und Norm aller Wahrheitserkenntnis ist, so ist der göttliche Wille Norm und Maß alles guten Willens in der Kreatur. Daher wird der geschaffene Wille „gut" zu nennen sein, insoweit er sich dem göttlichen Willen gleichförmig macht[1]). Unser Wille als Potenz, als Mitgift der Natur, ist von Anbeginn in einem gewissen Sinn gleichförmig mit dem göttlichen Willen, eben als dessen Abglanz; dafür braucht es kein Gebot. Das Gebot betrifft unsere Willens a k t e. Sie sind dann dem göttlichen Willen gleichförmig, wenn wir das wollen, was Gott von uns angestrebt, umfaßt wissen will, d. h. wenn unser Wollen die Erfüllung von Gottes Wunsch und Willen zum Gegenstande hat. Nun kann sich diese Gleichförmigkeit wiederum auf ein Doppeltes beziehen. Zunächst auf das Willensobjekt, dann aber auch auf die *„forma superveniens actui"*, eine besondere dem Willensakt anhaftende Qualifikation desselben. Die Übereinstimmung im Objekt kann endlich wieder beschränkt sein auf das Materialobjekt, *„ipsa res volita"*: wenn der Mensch dasselbe will, w a s Gott will; sie kann sich aber auch ausdehnen auf die *„ratio volendi"*, das motivierende Willensziel: wenn der Mensch etwas aus demselben Grunde will, aus dem auch Gott es will. Unter der *„forma superveniens actui"* versteht Thomas die besondere Qualifikation, die der Akt erhält von seiten des *habitus eliciens,* aus dem er hervorgeht; in diesem Sinne ist unser Wille dem göttlichen gleichförmig, wenn wir etwas wollen aus Liebe — wie Gott[2]). Unbedingt müssen wir uns dem göttlichen Willen anpassen in bezug auf die *ratio volendi,* das Willensziel, das letzten Endes die göttliche Güte selber sein muß; in den Willensgegenständen *(volita)* aber soweit, als uns deren Stellung in Gottes Plänen klar wird, mag auch unter anderer Rücksicht das Menschenherz sich dagegen sträuben[3]):

„Iusti vero viatores, quorum voluntas adhaeret divinae bonitati, et tamen eam non ita perfecte contemplantur, ut omnem ordinem volendorum ad ipsam manifeste percipiant, conformantur quidem divinae voluntati quantum ad illa volita, quorum rationem percipiunt, quamvis in eis sit aliqua affectio ad contrarium, laudabilis tamen propter alium ordinem in eis consideratum. Quam tamen affectionem non obstinate sequuntur, sed divinae voluntati supponunt, dum eis placet, quod ordo divinae voluntatis in omnibus impleatur."

Auch diese letzten Schatten und Schwankungen werden vom Willen des Gerechten genommen werden in der ewigen Heimat; denn die Seligen des Himmels regeln all ihr Fühlen und Wollen vollkommen nach der göttlichen Güte, in deren ununterbrochenem, ruhigem Anblick sie auch klar die Beziehungen aller einzelnen

---

[1]) 1,2 q. 19 a. 9. [2]) De Ver. q. 23 a. 7.
[3]) De Ver. q. 23 a. 8. Vgl. 1,2 q. 19 a. 10; 1 d. 48 q. 1 aa. 1—4.

Willensgegenstände zum letzten Ziele schauen; so sind sie vollkommen eins mit Gott auch in den einzelnen Gegenständen ihres Wollens; bedingungslos gewissermaßen unterschreibt dann ihr Wille alles, was sie als Gottes Willen erblicken, ohne auch nur die leiseste Hinneigung zum Gegenteil zu empfinden[1]).

Ein besonderer Zug der Gottähnlichkeit am freien Willen des Menschen ist sein Beruf zum Herrschen, die Fähigkeit, sein eigenes Tun und andere Wesen zu leiten und zu regieren[2]). Den vernünftigen Geschöpfen ist von der göttlichen Güte die Eignung zuteil geworden, auf andere Wesen einzuwirken nicht aus blinder Naturnotwendigkeit, sondern ähnlich wie Gott einwirkt, in freier Willkür. Gott der Herr leitet die niederen Ordnungen der Geschöpfe durch die Geisteswesen und zwar so, daß letztere selber eine gewisse Vorsehung ausüben dürfen und sollen *(„hoc modo providet, quod eas [creaturas spirituales] providentes facit")*[3]). Endlich begründet das Ebenbild Gottes in der vernünftigen Menschennatur ein natürliches Recht auf Eigentumserwerb an äußeren Gütern[4]).

So verstehen wir dann auch, in welchem Sinne der hl. Thomas das irdische Fürstenregiment ein Abbild des göttlichen Weltenregiments nennt: *„Sed quia . . . homo est animal naturaliter sociale, in multitudine vivens; similitudo divini regiminis invenitur in homine non solum quantum ad hoc, quod per rationem regitur unus homo, sed etiam quantum ad hoc, quod per rationem unius hominis regitur multitudo: quod maxime pertinet ad officium regis . . . Hoc igitur officium rex suscepisse cognoscat, ut sit in regno sicut in corpore anima, et sicut Deus in mundo"*[5]).

Ein Faktor darf im Verstandes- und Willensleben nicht übersehen werden, eine Mitteilung der göttlichen Güte, durch die der Verstand erleuchtet, der Wille aber geleitet und gebunden wird: das Naturgesetz. — Alles was der göttlichen Vorsehung und Leitung unterliegt, nimmt irgendwie teil am göttlichen Gesetz im weitesten Sinne: *„inquantum (scil. lex aeterna) participatur per modum interioris principii motivi"* — insofern der Schöpferwille Gottes in jedes Wesen eine innere Triebkraft und Tendenz zu seiner eigentümlichen Betätigung, zu seinem Ziel hineingelegt hat[6]). Darüber hinaus nimmt aber der Mensch am ewigen Gesetz teil *„per modum cognitionis"*[7]), *„secundum aliquam eius irradiationem"*[8]). Diese eigenartige Teilnahme an der gesetzgeberischen Vernunft Gottes, durch die der Mensch instand gesetzt wird, für sich und andere eine gewisse Vorsehung auszuüben, zwischen Gut und Bös bewußt zu

---

[1]) De Ver. q. 23 a. 8.
[2]) C. g. 3,114.
[3]) De Ver. q. 5 a. 8.
[4]) 2,2 q. 66 a. 1.
[5]) De regim. princ. 1,12.
[6]) 1.2 q. 93 a. 6.
[7]) l. c.
[8]) ib. a. 2.

unterscheiden, heißt Naturgesetz im ethischen Sinne[1]). Allerdings hat diese Teilnahme ihre Beschränkung. Zunächst lenkt und leitet das Naturgesetz den Menschen nur innerhalb der natürlichen Ordnung, zu dem letzten natürlichen Ziel; hat daher der Mensch, wie es tatsächlich der Fall ist, eine noch höhere, übernatürliche Bestimmung, so muß ihm das ewige Gesetz auf eine höhere, vollkommenere Weise mitgeteilt werden. Das geschieht durch das positive göttliche Gesetz[2]).

Aber auch innerhalb des rein natürlichen Bereiches würde das Naturgesetz, obwohl es objektiv alle Lagen und Fälle des menschlichen Lebens ordnend umfaßt, dennoch praktisch nicht genügen; denn wie alle geschöpfliche Teilnahme an Gottes Vollkommenheiten, so ist auch das Naturgesetz nur eine unvollkommene, d. h. sie erstreckt sich unmittelbar nur auf gewisse allgemeinere Grundsätze, nicht ohne weiteres auch schon auf die richtige Beurteilung der Einzelfälle; daraus ergibt sich für die Praxis die Notwendigkeit mehr ins Einzelne gehender menschlicher Gesetze[3]). Urbild und Norm jeglicher Gesetzgebung ist und bleibt aber letzten Endes Gottes gesetzgeberischer Wille[4]).

Der Theologie des glaubensfreudigen Mittelalters war es eigen, den Spuren des einmal aus dem Glauben erkannten Dreieinigen Gottes überall in der Schöpfung liebevoll, ja mit einer gewissen Findigkeit nachzugehen. Am ausführlichsten handelt der hl. Thomas von der natürlichen Ebenbildlichkeit der Menschenseele zu der Dreifaltigkeit im Sentenzenkommentar 1 d. 3 qq. 3—5. Nachdem er q. 3 im allgemeinen festgestellt hat, Subjekt dieser Ebenbildlichkeit sei bloß das Geistige im Menschen, geht er qq. 4 und 5 näher ein auf die Zergliederung des Ebenbildes. Der q. 4 wird die erste vom *Magister Sententiarum* (im Anschluß an Augustinus, De Trin. 10,11, PL 42,982—4) geltend gemachte Trias in der Menschenseele zugrunde gelegt: *Memoria — Intelligentia — Amor (Voluntas)*. Sie erscheinen als drei voneinander verschiedene Potenzen; dabei ist allerdings der Potenzbegriff etwas weiter gefaßt im Sinne von *„omnis proprietas consequens essentiam animae secundum suam naturam“*, sei sie nun zur Tätigkeit bestimmt oder nicht[5]). Also nicht bloß die aktiven Anlagen (Intellekt und Wille), sondern auch die Fähigkeit, Eindrücke zu behalten (= geistiges Gedächtnis) zählen hier zu den „Potenzen“[6]).

[1]) 1,2 q. 91 a. 2.
[2]) 1,2 q. 91 a. 4 ad 1.
[3]) 1,2 q. 91 a. 3 ad 1.
[4]) Expos. in Job 36, lect. 2.
[5]) 1 d. 3 q. 4 a. 1
[6]) ib. ad 1 und ad 3.

1 d. 3 q. 4 a. 2 erklärt Thomas ausdrücklich diese Potenzen als von der Seelensubstanz verschiedene Akzidenzien; freilich sind sie nicht *„accidentia communia"*, d. h. solche, die nicht der Natur, sondern mehr äußerlich und zufällig dem Individuum anhaften; vielmehr sind es *„propria accidentia, quae consequuntur speciem, originata ex principiis ipsius: simul tamen sunt de integritate ipsius animae, inquantum est totum potentiale, habens quandam perfectionem potentiae quae conficitur ex diversis viribus"*.

Der Lombarde hatte in seinem Text gesagt, diese drei Potenzen seien *„unum"*, *„unum vita"*, *„una mens"*, *„una essentia"*; begründet hatte er diese Redeweise damit, *„quia in ipsa anima vel mente substantialiter exsistunt, non sicut accidentia in subiectis, quae possunt adesse et abesse"* (1 Dist. 3). Thomas weicht nun hier insofern von seinem Text ab, als er vielmehr die reale Unterscheidung der Potenzen voneinander und von der Seelensubstanz betont und die genannte Einheit als ein *„totum potestativum"* deutet. Wie das gemeint ist, hören wir 1 d. 3 q. 4 a. 2 ad 1: *„Cum dicitur: Tres potentiae sunt una mens, non est praedicatio essentialis, sed totius potestativi de suis partibus. Unde de potentiis imaginis propinquius et prius praedicatur mens: quia mentis, inquantum huiusmodi, sunt istae potentiae, in quibus consistit integritas imaginis: et minus proprie vita, quae tamen includit potentias in generali, quae sunt principium operum vitae; et adhuc minus proprie dicuntur una essentia, in qua, secundum id quod est essentia, non includuntur potentiae, nisi sicut in origine, eo quod ab essentia oriuntur potentiae, in quibus attenditur imago. Totum enim potentiale quasi medium est inter integrale et universale. Universale enim adest cuilibet parti subiectivae secundum esse et perfectam virtutem, et ideo proprie praedicatur de parte sua. Sed totum integrale non adest cuilibet parti, neque secundum esse, neque secundum virtutem. ... et ideo nullo modo praedicatur de parte. Totum autem potentiale adest cuilibet parti secundum se, et secundum aliquid virtutis, sed non secundum perfectam; immo secundum perfectam virtutem adest tantum supremae potentiae; et ideo praedicatur quidem sed non adeo proprie sicut totum universale."*

1 d. 3 q. 4 a. 3 wird noch daran erinnert, daß die Potenzen in einer natürlich geordneten Aufeinanderfolge von der Seele ausgehen, *„una mediante alia"*, so daß die späteren die früheren voraussetzen und die Betätigung der späteren abhängt von der früheren. Auf diesen psychologischen Voraussetzungen baut nun 1 d. 3 q. 4 a. 4 weiter und zeigt, inwiefern sich in diesen Seelenfähigkeiten ein Abbild der Dreifaltigkeit erkennen lasse. Die Hauptfrage lautet dabei: ist es für die Ebenbildlichkeit gleichgültig, mit welchem Gegenstand sich die genannten Potenzen gerade beschäftigen, oder machen die Gegenstände einen Unterschied? Darauf ist zu antworten: Die Seelenfähigkeiten in sich selbst, unabhängig von dem gegenständlichen Moment, stellen schon ein gewisses Abbild der Dreifaltigkeit dar auf Grund zweier Tatsachen: ihrer *„consubstantialitas"* (d. h.

insofern sie alle in ein und derselben ungeteilten Seelensubstanz wurzeln) — und der gleichzeitigen realen Unterscheidung voneinander. Zieht man nun aber auch die Gegenstände, mit denen sich die Potenzen beschäftigen, in Betracht, so begründen jene einen Unterschied in der Vollkommenheit der Ebenbildlichkeit, und zwar nach einer vierfachen Rücksicht, die sich je nach den verschiedenen Objekten modifiziert:

„*Aequalitas potentiae ad potentiam*" — die gegenseitige Entsprechung der einzelnen Potenzen und ihres Verhaltens zum selben Gegenstand.

„*Aequalitas potentiae ad obiectum*" — die seinsmäßige Annäherung von Potenz und Gegenstand.

„*Ordo*" — die natürliche Aufeinanderfolge der drei Potenzen in ihrer Tätigkeit.

„*Actualis imitatio*" — die tatsächliche Nachahmung Gottes in der geistigen Tätigkeit.

Setzen wir also als ersten Fall, der Gegenstand sei ein außerseelischer, empirischer, dessen Kenntnis uns erst zukommt „*per habitum acquisitum*". In diesem Falle wird vor allem nicht die Ordnung der Potenzen gewahrt, denn es geht da der *actus intelligendi* dem *actus memorandi* voran; ferner liegt darin keine aktuelle Darstellung, Nachahmung der allerheiligsten Dreifaltigkeit, insofern die genannten Gegenstände nicht die Dreifaltigkeit selber irgendwie darstellen; wohl aber ist hier die *aequalitas potentiae ad potentiam* gewahrt: was von der einen Fähigkeit erfaßt wird, wird auch von der andern umfaßt, wenigstens insofern wir unsere Erkenntnis des Gegenstandes auch wollen, wenngleich wir auch nicht immer den erkannten Gegenstand selber wollen. Es fehlt dagegen die *aequalitas potentiae ad obiectum;* denn die körperlichen Gegenstände finden in ihrem seelischen Erkenntnisbild eine höhere, vornehmere Daseinsweise als in sich selbst. — Als zweiten Fall nehmen wir an, der Gegenstand, mit dem sich die Potenzen befassen, sei die Seele selber. In diesem Falle ist der *ordo* gewahrt; denn da die Seele naturgemäß sich selber gegenwärtig ist, folgt das *intelligere* auf die *notitia,* nicht umgekehrt; schlechthin gewahrt ist auch die *aequalitas potentiae ad potentiam:* insoweit die Seele sich selber erkennt, liebt sie auch sich selbst; gewahrt ist offenkundig die *aequalitas potentiae ad obiectum;* und irgendwie auch die *actualis imitatio Trinitatis,* insofern die gründlich erkannte Seele uns sehr fördern kann in der richtigen Gotteserkenntnis. — Als dritten Fall nehmen wir an, der Gegenstand der Potenzen sei Gott selbst. Da besteht zuvörderst die *actualis imitatio,* ferner der *ordo,* insofern die *intelligentia* hervorgeht aus der *memoria* (einem habi-

tuellen Wissen um Gott?)[1]), endlich die *aequalitas potentiae ad potentiam* schlechthin; allerdings mangelt die *aequalitas potentiae ad obiectum,* da Gott das seelische Erkenntnisbild unermeßlich überragt.

Die zweite Trias, die 1 d. 3 q. 5 zugrunde liegt, lautet: „*Mens*" — „*Notitia*" — „*Amor*". So der *Magister Sententiarum,* gestützt auf Augustinus, De Trin. 9,4 (PL 42,963—5). „*Mens*" — so bemerkt er dazu — „*hic non accipitur pro anima, sed pro eo, quod in anima excellentius est*"[2]). Thomas führt nun eine Interpretation an (*mens = habitus memoriae; notitia = habitus intelligentiae; amor = habitus voluntatis*), weist sie jedoch als allzu gezwungen und dem Sinne des Magisters nicht entsprechend zurück. Dann setzt er an ihre Stelle seine eigene Auslegung: *Mens = superior pars animae = subiectum imaginis; notitia = habitus memoriae; amor = habitus voluntatis.* Während die frühere Auslegung eine Gliederung nach Potenzen besagt, ist die des hl. Thomas zu verstehen „*secundum essentiam et habitus consubstantiales*"[3]).

Als Schlußergebnis kann gesagt werden: Irgendwie kann man von einem Abbild der Dreifaltigkeit in den Seelenfähigkeiten reden ohne Rücksicht auf die Verschiedenheit ihrer Gegenstände; mit mehr Recht und Wahrheit aber erblicken wir ein solches Abbild in der Seele, insofern sie sich selbst erkennt und liebt, am vorzüglichsten endlich, soweit sie Gott erkennt und liebt[4]). De Ver. q. 10 a. 3 bemerkt Thomas dazu, das vollkommenere Abbild der Dreifaltigkeit sei nicht unmittelbar den Potenzen, sondern ihren Akten zu entnehmen: „*Anima enim perfecte Trinitatem imitatur secundum quod meminit actu, intelligit actu, et vult actu. Quod ideo est, quia in illa Trinitate increata, media in Trinitate persona est Verbum; Verbum autem sine actuali cognitione esse non potest*"[5]). Da aber die Akte keimhaft in ihren Prinzipien, den Potenzen und ihrer habituellen

[1]) Die Begründung, die Thomas (1 d. 3 q. 4 a. 4) beifügt: „*eo, quod ipse [Deus] est per essentiam in anima, et tenetur ab ipsa non per acquisitionem*" ist dunkel; ebenso im folgenden a. 5 die Annahme eines „*intelligere*", das im Gegensatz zum scharf unterscheidenden Denken nichts anderes sei als ein „*simplex intuitus intellectus*", welch letzterer wiederum bloß in der „*praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo*" bestehen soll, und auf Grund dessen man sagen könne: „*anima semper intelligit se et Deum indeterminate, et consequitur quidam amor indeterminatus*" (ib.)

[2]) 1 Dist. 3. [3]) 1 d. 3 q. 5.

[4]) Vgl. 1 q. 93 a. 8 und De Ver. q. 10 a. 7.

[5]) „*In creaturis igitur rationalibus . . . invenitur repraesentatio Trinitatis per modum imaginis, inquantum invenitur in eis verbum conceptum et amor procedens.*" (1 q. 45 a. 7; vgl. 1 q. 93 a. 6). Die tiefere Begründung bietet Thomas 1 q. 93 a. 7; C. g. 4,26; De Pot. q. 9 a. 9.

Ausstattung, enthalten sind, so läßt sich das Abbild der Dreifaltigkeit sekundär auch in den Potenzen und Habitus als solchen aufweisen. Gegenüber diesen etwas verwickelten Ausführungen im Sentenzenkommentar ist eine gewisse Vereinfachung der Lehre in den späteren Werken eingetreten.

Das natürliche Ebenbild des Dreieinigen Gottes in der Seele verleiht also dem Menschen eine hohe Würde und einen Ehrenplatz in der Schöpfung. Deshalb erfreut er sich auch einer ganz besonderen Leitung durch die göttliche Vorsehung: er wird *„per se“*, um seinetwillen von Gott geleitet, während die vernunftlose Schöpfung um der vernünftigen willen geleitet wird[1]). Innerhalb der menschlichen Natur aber ist wiederum der Geist Gott am nächsten verwandt. Ihm gilt darum die besonders liebevolle Sorge der Vorsehung.

„Homo autem pertinet ad Deum, secundum quod ab ipso originem habet, cuius quidem originis ratio et ordo attendi potest secundum similitudinem hominis ad Deum . . . Magis autem accedit homo ad Dei similitudinem secundum animam quam secundum corpus, maxime autem secundum mentem. Unde manifestum est, quod in origine hominis, secundum quod a Deo procedit, principale intentum est mens . . . sic igitur Deo praecipue cura est de mente hominis. Consequenter autem de aliis partibus animae, et post has de corpore . . .“ Daraus folgert nun Thomas einen tiefgreifenden Unterschied zwischen jeder menschlichen Regierung und der göttlichen Regierung: *„. . . hominum regimen curam habet de interioribus, secundum quod ordinantur ad exteriora, et per ea explicantur: Deus autem e converso curam habet de exterioribus, secundum quod ordinantur ad interiora“*[2]).

So herrlich dieser Vorzug auch ist, er hat doch wieder seine engen Grenzen. Zunächst ist die Gotteserkenntnis, die wir etwa aus der Betrachtung der menschlichen Seele schöpfen, wesentlich nicht vollkommener als jene, die wir aus der Betrachtung der Sinnendinge schöpfen; denn die Seele gelangt ja zur Erkenntnis ihres eigenen Wesens selbst erst auf dem Wege über die Wesenheiten der sinnenfälligen Dinge; daher bleibt auch diese Gotteserkenntnis wesentlich eine Erkenntnis der Ursache aus der Wirkung[3]).

Analoges gilt auch von der natürlichen Gotteserkenntnis der reinen Geister. Sie erkennen Gott in seinem Abbild, das sie in ihrem eigenen Wesen tragen; aber keiner von ihnen ist ein *„effectus adaequans virtutem Dei“*; daher ist mit der natürlichen Selbsterkenntnis der reinen Geister noch keineswegs eine Gottesschau gegeben[4]). Um so mehr ist ein reiner Vernunftschluß von der genannten Dreiheit in der Menschenseele auf die Dreifaltigkeit in Gott niemals beweiskräftig. Denn dazu ist der Abstand zwischen der

---

[1]) C. g. 3,112. [2]) C. g. 3,130. [3]) C. g. 3,47.
[4]) C. g. 3,49. Vgl. 1 q. 12 a. 4 ad 1; 1 q. 56 a. 3.

göttlichen Dreifaltigkeit und jener geschaffenen Dreiheit viel zu groß, von einem vollkommenen Abbild im strengen Sinne kann keine Rede sein: *„Trinitatem, quae in nobis est, videmus potius, quam credimus; Deum vero esse Trinitatem credimus potius, quam videmus"*, sagt Thomas[1]) im Anschluß an Augustinus, De Trin. 15,6 (PL 42,1064).

Endlich könnte man noch einen Vergleich zwischen der Menschen- und Engelnatur anstellen unter dem Gesichtspunkt ihrer Gottähnlichkeit. Faßt man das Wesentliche der Gottebenbildlichkeit ins Auge, die Vernunftnatur, dann ist zweifellos der Engel ein vollkommeneres Abbild Gottes als die Menschenseele, weil sich die Vernunft im Engel in reiner, unvermischter, ungetrübter Kraft vorfindet, während es im Menschen ein *„intellectus obumbratus"* ist, den wir *„ratio"* nennen. Fragen wir aber nach der Darstellung der Dreipersönlichkeit, so ist diese in der Menschenseele vollkommener als im Engel, dessen Potenzen weniger unterschieden sind. Berücksichtigt man endlich gewisse sekundäre Momente in der Gottebenbildlichkeit, z. B. die Herrscherstellung gegenüber der vernunftlosen Natur, die Rolle des ersten Menschen als Ursprungs des ganzen Geschlechtes, die Gegenwart der einen ungeteilten Seele im ganzen Leib und allen seinen Teilen, dann ergeben sich im Menschen Ähnlichkeiten mit Gott, die dem Engel nicht eignen. Immerhin sind das mehr äußere Beziehungen; daher wird man trotz all dem sagen müssen, der Engel sei schlechterdings ein vollkommeneres Abbild Gottes, als die Menschenseele[2]).

Eine scheinbare Ausnahme macht hierin die heiligste Menschheit des Erlösers. Allein, wenn sie jedwedes Geschöpf unermeßlich überragt, so hat sie das nicht kraft ihrer inneren Wesenskonstitution, sondern einzig dank ihrer Vereinigung mit der Gottheit[3]). Was die Erhebung der allerseligsten Jungfrau über alle Chöre der Engel betrifft, so ist zu beachten, daß dieser Vorzug nicht mehr ins Reich der Natur gehört, sondern ins Reich der Gnade[4]).

Die Engelwelt ist eben in der Ordnung der Natur der reinste Widerschein der blendenden und daher für uns verborgenen Güte Gottes. Gleichwie wir nicht imstande sind, das Sonnenlicht durch einen dauernden Blick in die Sonne selbst in uns aufzunehmen, es vielmehr aus den lichtdurchfluteten Wolken, von den sonnenbestrahlten Berghöhen auf uns wirken lassen müssen, ähnlich verhält es sich mit unserer Gotteserkenntnis; da sind die Engel gewissermaßen die äußersten, hochragenden Punkte des geschaffenen Universums, von denen uns gemildert und gedämpft das Licht der

---

[1]) 1 q. 93 a. 5 ad 3.
[2]) 2 d. 16 q. 1 a. 3; 1 d. 3 q. 3 a. 1 ad 4; 1 q. 93 a. 3.
[3]) 2 d. 16 q. 1 a. 3 ad 4. [4]) ib. ad 5.

göttlichen Güte entgegenstrahlt, das uns in seiner ganz unmittelbaren Fülle blenden würde[1]). Der Mensch mit seinem Geiste aber ist das lebendige Bild und Denkmal, das Gott der Herr auf Erden sich selber gesetzt hat, im Gegensatz zu allen Gottesbildern, die von Menschenhand geformt sind[2]).

Eine *„imago recreationis", „secundum similitudinem gratiae"* tragen die Kinder Gottes in sich; sie sind ja bestimmt, einst ihr ewiges glorreiches Erbe anzutreten, als dessen Unterpfand sie bereits die Gnade empfangen haben[3]). Damit ist auch schon angedeutet, worin diese Ebenbildlichkeit gründet und besteht: wesentlich in der Kindschaftsgnade, die dann weiter vervollkommnet wird durch die übernatürlichen Tugenden und deren Betätigung, sowie durch besondere Sakramentsgnaden. Annahme „an Kindes statt" weist aber immer zurück auf eine andere, ursprünglichere, vollkommenere Sohnschaft: auf die natürliche Gottessohnschaft. Vom eingeborenen Sohn Gottes müssen wir hier ausgehen, um in ein tieferes Verständnis der Adoptivkindschaft einzudringen.

Daß der eingeborene Sohn Gottes das einzige vollkommene Ebenbild des ewigen Vaters ist, wurde bereits im 2. Kapitel erwähnt. Da nun alles in der Schöpfung irgendwie nach Gottes Bild geformt ist, folgt daraus unmittelbar, daß das ewige Wort Urbild aller Geschöpfe sei: ein sichtbarer Widerschein seines ewigen Ausganges vom Vater ist die Schöpfung[4]). Die ausführliche Begründung dafür erhalten wir 1 d. 27 q. 2 a. 3[5]). Die Selbsterkenntnis Gottes, deren Frucht das ewige Wort, die zweite göttliche Person ist, kann unter einem zweifachen formalen Gesichtspunkte betrachtet werden: Gott schaut sich selbst, insofern er ein in sich ruhendes, absolutes Sein ist; fassen wir das *Verbum* als Ergebnis dieser Selbstanschauung, so besagt es keine Beziehung zu den Geschöpfen; Gott schaut sein eigenes Wesen aber auch als Urbild aller Kreatur; insofern das *Verbum* aus solcher Selbstanschauung hervorgeht, nehmen wir in ihm eine Beziehung zu den Geschöpfen wahr, *„ut est respectus artis ad artificiata"*.

So ergibt sich der Schluß: *„Primordiale autem principium totius processionis rerum est Filius Dei, secundum illud Joan. 1,3: ‚Omnia per ipsum facta sunt'. Et ideo ipse est primordiale exemplar, quod omnes creaturae imitantur tamquam veram et perfectam imaginem Patris: unde dicitur Coloss. 1,15: ‚Qui est imago Dei invisibilis,*

[1]) De div. nom. 4 lect. 1.
[2]) 1 q. 93 a. 1 ad 1. [3]) 1 q. 33 a. 3.
[4]) Prolog. in 1. Sent.
[5]) Vgl. De Ver. q. 4 a. 4 und ad 1: ad 2; q. 3 a. 1 ad 10.

primogenitus omnis creaturae, quia in ipso condita sunt universa"[1]). Und weil die Dinge in der göttlichen Weisheit als ihrem Urbild *eminenter* enthalten sind, viel vollkommener, als in ihrem geschöpflichen, eigenen Dasein, darum kann man auch sagen, die Geschöpfe seien „*verius in Verbo, quam in seipsis*"[2]).

Doch ist das Verbum nicht bloßes „*exemplar*" *rerum;* als *ratio rerum in mente artificis* und zwar „*subsistens*" ist es auch in seiner Art aktives Prinzip der Schöpfung selbst. Da ferner das Prinzip der Schöpfung und das der Erhaltung zusammenfallen, so wird durch das Ewige Wort auch alles im Dasein erhalten gemäß dem Worte des Apostels, der Sohn Gottes trage alles mit dem Worte seiner Kraft (Heb. 1,3). Während jedoch die schöpferische Idee im Geiste eines menschlichen Meisters bloß Mittel seiner Wirksamkeit ist, nicht selber das tätige Prinzip, ist das göttliche Wort als Person selber handelnd; darum heißt es von der Ewigen Weisheit Prov. 8,30: „*Cum eo eram, cuncta componens.*"

So haben die Geschöpfe eine Art Präexistenz im Ewigen Wort, freilich entsprechend der Natur des Ewigen Wortes: rein geistig, ohne jede Zusammensetzung. Und nicht nur alles geschaffene objektive Sein leitet sich vom *Verbum* her, sondern auch alle geschaffene Erkenntnis, die ja nichts anderes ist, als ein Abglanz des göttlichen Wissens; in diesem Sinne ist das Ewige Wort, in dem alles Leben ist, auch Licht der Menschen, offenbart ihnen die Wahrheit. Wenn manche Menschen im Dunkeln bleiben, und nicht zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen, so liegt die Schuld nicht an einem Versagen des Lichtes, sondern der Menschen, die sich dem Lichte nicht voll und ganz zukehren[3]).

Auf diese doppelte Seinsweise der Geschöpfe: im Verbum als *principium primordiale* und in ihrem eigentümlichen, geschaffenen Einzeldasein, gründet sich die von Augustinus[4]) vorgelegte Scheidung des Wissens der Engel in eine *cognitio matutina* („*cognitio ipsius primordialis esse rerum*", d. h. „*secundum quod res sunt in Verbo*") und *cognitio vespertina* (*cognitio* „*ipsius esse rei creatae, secundum quod in propria natura consistit*")[5]). Der Unterschied zwischen diesen beiden ist nicht im Erkenntnisgegenstand, sondern im Erkenntnismittel zu suchen[6]).

In der Verähnlichung mit dem *Verbum* gibt es nun drei Vollkommenheitsstufen: zunächst bloß „*secundum rationem formae*", nicht aber „*secundum intellectualitatem ipsius*" — so, wie die Form des materiellen Hauses der schöpferischen Idee im Geiste des Baumeisters gleicht, ohne mit ihr die Geistigkeit zu teilen; wenigstens

[1]) Expos. in 1 Cor 11 lect. 1.

[2]) De Ver. q. 4 a. 6 und ad 1.

[3]) C. g. 4,13; vgl. De Ver. q. 4 a. 8 c und ad 4.

[4]) Civ. Dei 11,7 (CSEL 40 I. 520 f). De Gen. ad litt. 4,22 (CSEL 28 a [Sect. III. p. 2] 121 f).

[5]) 1 q. 58 a. 6.

[6]) De Ver. q. 8 a. 16.

diesen Grad der Ähnlichkeit mit dem *Verbum* weist jedes Geschöpf auf, da es durch das Ewige Wort ins Dasein gerufen worden ist. Die nächst höhere Stufe besteht in der Angleichung auch hinsichtlich der Vernunftnatur, so wie das Wissen im Geiste des Schülers dem „Wort“ im Geiste des Lehrers gleicht. Diesen Grad nehmen von Natur aus die vernünftigen Geschöpfe ein. Auf der dritten Stufe endlich wird das Ewige Wort auch noch in seiner Einheit mit dem Vater irgendwie vom Geschöpf nachgeahmt: das ist die Wirkung der Gnade und Liebe, darin besteht die *„adoptio“*, die darum nur einem vernünftigen Wesen zuteil werden kann, in dem die Liebe durch den Hl. Geist ausgegossen ist[1]). Um uns zu diesem letztgenannten Grade der Gleichförmigkeit zu erheben, ist das Ewige Wort selbst Fleisch geworden, uns gleichförmig geworden; um die Menschenkinder zu Gotteskindern zu machen, wird der eingeborene Sohn Gottes zum Menschensohn. Damit stehen wir beim Geheimnis der Menschwerdung.

Es war ein großartiges Werk der göttlichen Weisheit, daß gerade das Ewige Wort, — nicht eine andere göttliche Person — gerade eine menschliche Natur — nicht eine vernunftlose Natur, aber auch nicht eine Engelnatur — angenommen hat. Was zunächst die Vereinigung selbst betrifft, ist es durchaus angemessen, daß sich miteinander vereinigt, was einander gleicht. Nun ist aber gerade das *Verbum* seinem eigensten Charakter nach Urbild aller Kreatur[2]). Sodann hat das *Verbum* ganz besondere Beziehungen zur menschlichen Natur. In der Vernunft erreicht nämlich der Mensch seine eigentümliche Vollkommenheit, dank dieser Vernunft ist er ein geschaffenes Ebenbild Gottes, — ähnlich wie das Ewige Wort als *„conceptus aeternae sapientiae“* das unerschaffene, vollendete Abbild Gottes ist[3]). Ferner ist die Menschwerdung weise eingerichtet angesichts ihres Zweckes. Durch ihn, der Gottes natürlicher Sohn ist, sollte der Mensch teilnehmen am Abglanz dieser Sohnschaft — durch Adoption. Endlich entspricht diese Art der Wiederherstellung wunderbar der Art und Weise des Falles. Ge-

---

[1]) 3 q. 23 a. 3.

[2]) *„Ideo sicut per participationem huius similitudinis creaturae sunt in propriis speciebus institutae, sed mobiliter; ita per unionem Verbi ad creaturam non participatam, sed personalem, conveniens fuit reparari creaturam in ordine ad aeternam et immobilem perfectionem: nam et artifex per formam artis conceptam, qua artificiatum condidit, ipsum, si collapsum fuerit, restaurat“* (3 q. 3 a. 8).

[3]) *„Unde decuit, ut imago imaginem assumeret, increata creatam“* (3 d. 1 q. 2 a. 2); ferner findet sich nur im Menschen Persönlichkeit — im Gegensatz zu den vernunftlosen Wesen; nur im Menschen eine Persönlichkeit, die sich von Vorfahren herleitet — im Gegensatz den Engeln (3 d. 2 q. 1 a. 1 sol. I).

sündigt hatte der erste Mensch durch ungeordneten Wissensdrang — nun wird der Mensch durch das Ewige Wort der wahren Weisheit zu Gott zurückgeführt[1]). Aber auch wenn man mit manchen als Hauptzweck der Menschwerdung die Vollendung des Universums annimmt, so war auch unter dieser Rücksicht die menschliche Natur am geeignetsten zur Annahme durch den Sohn Gottes: im Gottmenschen ist die Krone und das Endglied der sichtbaren Schöpfung mit dem Prinzip der Schöpfung verbunden und so der Kreis gewissermaßen geschlossen; nur in der Menschennatur konnte sozusagen die gesamte Kreatur mit der zweiten göttlichen Person vereinigt werden[2]).

Durchdringt das Ewige Wort mit seiner erhaltenden, tragenden Kraft auch alles Geschaffene, so kann doch seine Vereinigung mit dem vernünftigen Geschöpf kraft einer besondern inneren Ähnlichkeit und Verwandtschaft noch unaussprechlich erhabener sein[3]). Desgleichen offenbart sich in der Art und Weise, wie der Sohn Gottes ins Erdenleben eintritt, ein herrlicher Widerschein seines ewigen Ausganges vom Vater. Ohne dem erkennenden Geist Abbruch zu tun, ja im Gegenteil, als seine höchste Vollendung, geht das Wort aus ihm hervor. So wollte denn auch der Gottmensch seiner heiligsten Menschheit nach empfangen und geboren werden, ohne der jungfräulichen Unversehrtheit seiner Mutter auch nur den geringsten Eintrag zu tun. Ferner ist es das Ewige Wort, das die gesamte Kreatur in ihrem unverkürzten, unversehrten Dasein erhält; dann ziemte es sich aber auch, daß das fleischgewordene Wort die Unversehrtheit seiner Mutter auf Erden wahrte[4]).

Urgrund der Menschwerdung ist also die grenzenlose Güte Gottes, die sich nach außen mitteilen will, und zwar auf eine ihrer würdige, ganz ungeahnte Weise: in der *unio hypostatica*[5]). Die Menschwerdung ist der Höhepunkt und das krönende Meisterwerk aller Mitteilungen Gottes nach außen; allein wie die göttliche Güte, die sich in dem Schöpfungsakt offenbart, sich wohl allen Dingen mitteilt, aber nicht allen in gleicher Weise, so ergeht auch die Ausstrahlung der göttlichen Güte durch die Menschwerdung irgendwie an alle Menschen, jedoch nicht an alle in der gleichen Weise: *„uni per gratiam unionis“* — das ist der Heiland; *„aliis per gratiam adoptionis, qui gratiae non repugnant“* — das sind die Erlösten[6]). Eine eigenartige Gottesnähe und Teilnahme an Gottes Reichtümern ist durch die Menschwerdung unser Los geworden: *„Neque enim est aut fuit aliquando tam grandis natio, quae habeat deos appro-*

[1]) 3 q. 3 a. 8.
[2]) 3 d. 2 q. 1 a. 1 sol. I.
[3]) C. g. 4,41.
[4]) C. g. 4,45.
[5]) 3 q. 1 a. 1.
[6]) 3 d. 2 q. 1 a. 2 sol. I. ad 2.

pinquantes sibi, sicut adest nobis Deus noster. Unigenitus siquidem Dei filius suae divinitatis volens nos esse participes, naturam nostram assumpsit, ut homines deos faceret, factus homo"[1]). Wenn man erwägt, daß die arme, schwache Menschennatur trotz ihrer Niedrigkeit und Armseligkeit bestimmt sein soll zu einer innigen Vereinigung mit Gott, der in unzugänglichem Lichte thront, so könnte eine solche Heilsbotschaft zunächst fast unglaublich, unfaßbar klingen; nun aber, nachdem Gott sich mit dem Menschen zu persönlicher Einheit verbunden hat, ohne sich selbst dadurch etwas zu vergeben oder die Menschennatur ungebührlich zu erheben, trägt jene Botschaft von unserer hohen Bestimmung gar nicht mehr den Charakter des Märchenhaften, des Unglaublichen an sich[2]).

Ja auch den vorzüglichsten konkreten Heilsmitteln, die den Menschen im Neuen Bunde seinem Ziele zuführen sollen, ist ein Zug vom Gottmenschen, ihrer *causa principalis,* aufgeprägt in der eigenartigen Vereinigung von äußerem, sinnenfälligen Zeichen und innerer, unsichtbarer Wirkkraft[3]).

Endlich ist auch die Vorherbestimmung der hlst. Menschheit Christi zur Vereinigung mit dem göttlichen Wort, ihrer Wirkung nach betrachtet, ein Vorbild für die Vorherbestimmung der Erlösten: die Menschheit Christi ist vorherbestimmt zur natürlichen Gottessohnschaft, die Erlösten nur zur Adoptivkindschaft, die in einer Nachahmung der natürlichen Sohnschaft besteht[4]). Eine weitere Ähnlichkeit: Der menschlichen Natur Christi ist diese hohe Bestimmung und Vereinigung zugefallen ohne ihr vorhergehendes Verdienst, ganz und gar *„per gratiam";* auch unsere Gotteskindschaft wurzelt letzten Endes nicht in unserem Verdienst, sondern in der Gnade des Gottmenschen, aus deren Fülle wir alle empfangen haben[5]). Damit sind wir angelangt bei der Adoptivkindschaft der Menschen.

Alles, was wir von ihr sagen können, läßt sich zurückführen auf eine Verähnlichung mit dem Gottmenschen, dem *„homo coelestis";* und zwar ist diese Gleichförmigkeit eine zweifache:

---

[1]) *Offic. de festo Corp. Christi, Noct. 1. lect. 1.*

[2]) C. g. 4,55; Comp. theol. I, 201.

[3]) C. g. 4,56.

[4]) In seinem Kommentar zu *Rom 8,29 (lect. 6)* betont Thomas, daß unter die Prädestination in seinem Sinne nicht bloß das ewige Leben falle, das als Lohn verliehen wird, sondern jegliche Heilswohltat, die Gott einem Menschen von Ewigkeit her zugedacht habe; unter dieser Voraussetzung müsse man sagen, unsere Annahme zu Kindern Gottes sei *terminus,* Gegenstand und Ziel, nicht aber *ratio,* Grundlage der Prädestination.

[5]) 3 q. 24 a. 3.

im Leben der Gnade und im Leben der Glorie; die erstere ist unerläßliche Vorbedingung für die letztere[1]). Genauerhin umfaßt die Gleichförmigkeit mit dem Erlöser im Leben der Gnade wiederum ein Zweifaches: das Anrecht auf Teilnahme an der Erbschaft und die Teilnahme an Jesu Charakter als Abglanz vom Vater[2]). Unter anderer Rücksicht unterscheidet Thomas eine *assimilatio* durch Eingießung der heiligmachenden Gnade und eine weitere durch die Vollkommenheit unserer Werke[3]). Allen diesen Gesichtspunkten werden wir im folgenden unsere Aufmerksamkeit zu schenken haben. Sie alle zusammen machen den „neuen" Menschen aus, der nach seines Schöpfers Bild erneuert wird[4]). Und gerade bei dieser übernatürlichen Erhebung des Menschen zeigt sich Gottes reine Freigebigkeit wieder in besonderem Lichte. Der menschliche Wohltäter wählt sich ein Kind aus, das ihm geeignet, seiner Liebe und Gunst würdig scheint, und nimmt es auf in seinen Familienkreis. Der himmlische Vater hingegen verleiht seinem Kinde erst durch die Adoption die Eignung zur Teilnahme an seinem ewigen Glück[5]). Auf jeden Fall ist das Eingangstor zu solcher Gotteskindschaft Gottes Barmherzigkeit und Langmut, worin sich schließlich wieder nur seine unendliche Güte und Allmacht offenbaren.

„Dei omnipotentia ostenditur maxime in parcendo et miserando; quia per hoc ostenditur, Deum habere summam potestatem, quod libere peccata dimittit... Vel quia parcendo hominibus, et miserando perducit eos ad participationem infiniti boni, qui est ultimus effectus divinae virtutis. Vel quia . . . effectus divinae misericordiae est fundamentum omnium divinorum operum: nihil enim debetur alicui, nisi propter id, quod est datum ei a Deo non debitum. In hoc autem maxime divina omnipotentia manifestatur, quod ad ipsum pertinet prima institutio omnium bonorum."[6])

Die heiligmachende Gnade, durch die wir Kinder Gottes werden, kann ein vollkommenes Abbild Gottes genannt werden im Vergleich zu allen übrigen rein geschöpflichen Ähnlichkeiten mit Gott[7]). Tritt sie auch nur akzidentell zur Seelensubstanz hinzu, so überragt sie dennoch an Würde und Wert die Seelensubstanz selber[8]). Da aber die heiligmachende Gnade eine Verähnlichung mit Gott, eine Art „Vergöttlichung" bedeutet, die über alles geschaffene Vermögen hinausgeht, so kann immer nur Gott, niemals

---

[1]) *Expos. in 1 Cor 15, lect. 7.*
[2]) *Expos. in Rom 8, lect. 6.*
[3]) *Expos. in Jo 1, lect. 6 n. 3.*
[4]) *Expos. in Col 3, lect. 2.*
[5]) 3 q. 23 a. 1.
[6]) 1 q. 25 a. 3 ad 3.
[7]) 1 d. 3 q. 2 a. 3 ad 2.
[8]) 1,2 q. 110 a. 2 ad 2; vgl. 3 q. 2 a. 10 ad 1.

ein Geschöpf ihre bewirkende Hauptursache sein[1]). Das schließt allerdings nicht aus, daß Gott als *causa principalis* die Verleihung der Gnade manchmal an gewisse, von ihm angeordnete werkzeugliche Ursachen knüpfen kann[2]).

Endlich könnte man noch die Frage stellen: Wenn Gott die einzige Hauptursache der *adoptio* ist, welcher von den drei göttlichen Personen muß sie genauerhin zugeschrieben werden? Tatsächlich geht sie als Wirkung nach außen von der allerheiligsten Dreifaltigkeit gemeinsam aus; *„appropriatur tamen Patri ut auctori, Filio ut exemplari, Spiritui Sancto ut imprimenti in nobis huius similitudinem exemplaris"*[3]). Diese Appropriation ist tief begründet. Sie führt uns auf den Zusammenhang zwischen der Gotteskindschaft des Erdenpilgers und jenem Geheimnis des trinitarischen Lebens Gottes, das man als *„missio"* des Sohnes, bzw. des Geistes zu bezeichnen pflegt.

Die Form, durch die ein Gegenstand auf sein Ziel hingeordnet wird, verähnlicht einigermaßen den Gegenstand mit seinem Ziel. Nun ist die Kindschaftsgnade jene Form im Menschen, kraft deren er auf Gott als sein letztes übernatürliches Ziel hingeordnet ist; folglich wird der Mensch eben durch diese Gnade eine besondere Ähnlichkeit mit Gott erlangen müssen. Ähnlichkeit aber bewirkt Liebe; jedes Wesen liebt das, was ihm ähnlich ist. So wird der Mensch durch die Gnade zu einem Gott Liebenden[4]). Es ersteht in der übernatürlichen Ordnung für das Erkennen und Wollen eine eigenartige Interessengemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen: Gottes Abglanz erscheint in der Kreatur *„per unitatem obiecti"*, insofern das vernünftige Geschöpf Gott erkennt und liebt. Das ist eine gewisse „Gleichförmigkeit der Einigung", *unionis conformitas,* die sich in denjenigen findet, die dasselbe erkennen und wollen wie Gott[5]).

Übernatürliche Erkenntnis und übernatürliche Liebe in der Menschenseele haben aber ihr letztes Urbild im Personalcharakter des Ewigen Wortes und des Hl. Geistes. Insofern wir durch die Gabe der Weisheit dem Sohne, durch die Gabe der Liebe dem Hl. Geist in besonderer Weise ähnlich werden, können wir reden von einer eigenen „Sendung" des Sohnes und des Geistes in unsere Herzen, d. h. von einer neuen Seinsweise der göttlichen Personen in uns. Wie sich im Schöpfungsakt Gottes Güte an allen Dingen geoffenbart hat durch ihren natürlichen Abglanz, so stellt sich in der Rückkehr des vernünftigen Geschöpfes zu seinem Gott das Hervorgehen der göttlichen Personen dar, *„inquantum propria relatio ipsius per-*

[1]) 1,2 q. 112 a. 1.
[2]) 3 q. 62 a. 1.
[3]) 3 q. 23 a. 2 ad 3.
[4]) C. g. 3,152.
[5]) De Pot. q. 9 a. 9.

sonae divinae repraesentatur in anima per similitudinem aliquam receptam, quae est exemplata et originata ab ipsa proprietate relationis aeternae"[1]). Dazu ist keineswegs erforderlich, daß der so begnadete Mensch die göttlichen Personen, die sich in den genannten *dona* darstellen und offenbaren, auch selber tatsächlich sicher und klar erkenne[2]); ja ohne besondere göttliche Kundgebung können wir uns nicht einmal mit Sicherheit im Besitz der übernatürlichen Gaben wissen. Mit dem ewigen Ausgang des Wortes vom Vater ist eine absolut vollkommene Erkenntnis gegeben, aus der die Liebesglut folgt[3]); daher kann von jener eigenartigen *similitudo Verbi*, von einer eigentlichen Einwohnung des Wortes in der Menschenseele nur dort die Rede sein, wo die Gotteserkenntnis derart ist, daß aus ihr der *„amor gratuitus"*, die übernatürliche, habituelle Liebe, emporkeimt. Demnach ist die *„missio Filii"* untrennbar verbunden mit der *gratia gratum faciens*[4]). Deshalb kann diese Sendung niemals vernunftlosen Geschöpfen sich zuwenden, die ja der Kindschaftsgnade nicht fähig sind; wohl aber allen vernünftigen Geschöpfen, es sei denn, daß eines völlig im Bösen verhärtet wäre, wie Dämonen und Verdammte[5]). Diese „Einwohnung" des *Verbum* in der menschlichen Natur besagt im Gegensatz zur *Unio hypostatica* keine Selbstentäußerung *(exinanitio)* des Sohnes Gottes, sondern eher eine Erhöhung, Verherrlichung, insofern durch diese Einwohnung in den Seelen der Gerechten und die Offenbarung der göttlichen Güte an ihnen das Ewige Wort in seiner ganzen Erhabenheit erscheint[6]).

Analog verhält es sich mit der „Sendung" des Hl. Geistes. Ausgangspunkt der Spekulation ist hier der allgemeine Grundsatz: Wo wir uns einer göttlichen Vollkommenheit irgendwie nachahmend nähern, sagt man, diese Vollkommenheit werde uns von Gott „geschenkt". Nun geht der Hl. Geist hervor als die substantielle Liebe Gottes zu sich selber. Insofern wir uns also durch unsere Gottesliebe jener unendlichen innergöttlichen Liebe nachahmend nähern, können wir sagen, es werde uns der Hl. Geist verliehen[7]), und zwar vom Vater und vom Sohne zugleich[8]).

„Filius procedit a Patre per modum notitiae, qua Deus cognoscit seipsum, et Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio per modum amoris, quo Deus amat

[1]) 1 d. 15 q. 4 a. 1. [2]) ib. ad 1.

[3]) *„Filius autem est Verbum non qualecumque, sed spirans Amorem"* (1 q. 43 a. 5 ad 2).

[4]) 1 d. 15 q. 4 a. 1 ad 3; C. g. 4,23; 1 q. 43 a. 3.

[5]) 1 d. 15 q. 5 a. 1 sol. I. [6]) C. g. 4,34.

[7]) C. g. 4,21.

[8]) C. g. 4,23; 1 d. 14 q. 1 a. 2 ad 2; ib. q. 2 a. 1 sol. I.

seipsum; unde . . . cum aliquis per Spiritum Sanctum amator Dei efficitur, Spiritus Sanctus est inhabitator ipsius; et sic quodam novo modo in homine est, scilicet secundum novum proprium effectum ipsum inhabitans. Et quod hunc effectum in homine faciat Spiritus Sanctus, est ei a Patre et Filio et propter hoc a Patre et Filio invisibiliter dicitur mitti"[1]. Die Einwohnung selbst erklärt Thomas eingehend 1 d. 14 q. 2 a. 1 sol. I: *„Cum igitur in acceptione donorum ipsius (i. e. Spiritus Sancti) non solum relatio nostra terminetur ad dona, ut ipsa tantum habeamus, sed etiam ad Spiritum Sanctum, quia aliter ipsum habemus quam prius; non tantum dicentur dona ipsins procedere in nos, sed etiam ipsemet; secundum hoc enim ipse dicitur referri ad nos, secundum quod nos referimur in ipsum. Et ideo procedit ipse in nos et dona ipsius: quia et dona eius recipimus et per eadem ad ipsum nos aliter habemus, inquantum per dona eius ipsi Spiritui Sancto coniungimur, vel ille nobis, per donum nos sibi assimilans."*

Die geschaffene Liebe in uns ist also nichts anderes als eine *„participatio Spiritus Sancti"*[2]; jede Vermehrung der Liebe besteht darin, daß das Abbild des Hl. Geistes vollkommener von der Seele aufgenommen wird[3]. Kurz zusammenfassen können wir die gesamte Lehre von der *„inhabitatio"* und *„missio"* mit den Worten des hl. Lehrers 1 q. 43 a. 5: *„Per gratiam gratum facientem tota Trinitas inhabitat mentem, secundum illud Joan. 14.: Ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus. Mitti autem personam divinam ad aliquem per invisibilem gratiam significat novum modum inhabitandi illius personae, et originem eius ab alia. Unde, cum tam Filio, quam Spiritui Sancto conveniat et inhabitare per gratiam, et ab alio esse, utrique convenit invisibiliter mitti. Patri autem licet conveniat inhabitare per gratiam, non tamen sibi convenit ab alio esse, et per consequens nec mitti."*

So hat uns das spekulative Prinzip von der *imitatio Dei ad extra* bis ins innerste Heiligtum der übernatürlich geadelten Menschenseele, bis an ihre innigsten Beziehungen zum Dreieinigen Gott geführt, ins übernatürliche Tugendleben des Christen. Darum dürfte hier der rechte Ort sein, das christliche Tugendleben unter dem Gesichtspunkt der Gottähnlichkeit etwas eingehender ins Auge zu fassen.

Tugend ist immer etwas, was uns Gott näher bringt, was uns Gott ähnlicher macht. Gott aber ist seinem innersten Wesen nach Leben und Wirklichkeit. Darum ist die Tugend als höchste Verähnlichung mit Gott im Erdenleben ein *habitus „operativus"*, eine dauernde Geneigtheit, Fertigkeit, Fähigkeit zum rechten Tun. Wie alles Geschaffene, so hat natürlich auch alle menschliche Tugend ihr Fundament in Gott. Freilich muß da ein Unterschied gemacht

---

[1] C. g. 4,23.
[2] 2,2 q. 24 a. 2.
[3] 2,2 q. 24 a. 5 ad 3.

werden zwischen den Tugenden. In Gott finden wir vor allem die das tätige Leben, nicht die Leidenschaften beherrschenden Tugenden, z. B. Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Freigebigkeit . . . in ihrer höchsten Vollendung, mit einem universalen Auswirkungsbereich. Erstreckt sich menschliche Gerechtigkeit auf ein Hauswesen oder ein begrenztes bürgerliches Gemeinwesen, so waltet Gottes Gerechtigkeit im gesamten Universum. Was wir also an den Tugenden in ihrer höchsten, göttlichen Form und Wirkungsweise negieren müssen, das ist die vielfache Beschränktheit, die ihnen unter uns Menschen anhaftet. *„Unde et divinae virtutes nostrarum exemplares dicuntur“*; wie Kerzenschimmer zum Sonnenlicht verhält sich die Menschentugend zu ihrem göttlichen Urbild. Andere Tugenden aber, die Gott nicht ihrem eigentlichen Begriffe nach zukommen, haben ihr Urbild nicht in der göttlichen Wesenheit als solcher, sondern vielmehr in der göttlichen Weisheit, welche die Eigenart aller Wesen in sich begreift[1]).

Wie beispielsweise die vier Kardinaltugenden in Gott ihr Fundament haben, hören wir 1,2 q. 61 a. 5: *„. . . ita scilicet, quod ipsa divina mens in Deo dicatur prudentia: temperantia vero conversio divinae intentionis ad seipsum; sicut in nobis temperantia dicitur per hoc, quod concupiscibilis conformatur rationi: fortitudo autem Dei est eius immutabilitas: iustitia vero Dei est observatio legis aeternae in suis operibus.“* Ganz allgemein muß gesagt werden: *„Omnis sapientia et bonitas hominis derivatur a sapientia et bonitate divina, sicut quaedam similitudo ipsius“*[2]). Demnach sind unsere Tugenden, auch die Liebe, in unserer Seele etwas Geschaffenes, und können doch mit Recht als „etwas Göttliches“ bezeichnet werden[3]).

Freilich muß diese allumfassende Tugend und Gerechtigkeit Gottes von jedem Geschöpf gerade in seiner standesgemäßen Weise nachgeahmt werden, so daß sich nicht alles für jedes beliebige ziemt; das bemerkt St. Thomas gelegentlich der Frage, ob Klerikern die Vollstreckung einer Todesstrafe erlaubt sei, nachdem doch Gott selber solche Strafgerechtigkeit übe: *„. . . dicendum, quod Deus universaliter in omnibus operatur, quae recta sunt; in unoquoque tamen secundum eius congruentiam; et ideo unusquisque debet Deum imitari in hoc, quod sibi specialiter congruit; unde licet Deus corporaliter etiam malefactores occidat; non tamen opportet, quod omnes in hoc eum imitentur“*[4]),

Eine tiefgreifende Verschiedenheit zwischen den Tugenden in ihrem reinsten, göttlichen Urbild und ihrer Verwirklichung durch uns Menschen begründet schon unsere sinnlich-geistige Natur. Im Wollen und Umfassen des Guten müssen wir eins sein mit Gott;

---

[1]) C. g. 1,93.
[2]) C. g. 3, 163.
[3]) 2,2 q. 23 a. 2 ad 1.
[4]) 2,2 q. 64 a. 4 ad 1.

aber in der Art und Weise dieses Wollens und Strebens können wir Gott als reinen Geist nicht in allweg nachahmen; so bringt z. B. das menschliche Zürnen eine sinnlich fühlbare Erregung mit sich, die bei Gott ausgeschlossen ist[1]). Die echte Tugend besteht vor allem in der Anpassung des menschlichen Willens an den göttlichen Willen, dem immer das allumfassende Wohl des gesamten Universums, seine eigene Güte, voranleuchtet[2]); wie weit diese Gleichförmigkeit gehen muß, ist bereits oben (S. 209 f) gesagt worden. Die eine Regel gilt unter allen Umständen für jegliche Tugend: „*Nihil Deus potest praecipere contra virtutem, quia in hoc principaliter consistit virtus et rectitudo voluntatis humanae, quod Dei voluntati conformetur, et eius sequatur imperium, quamvis sit contra consuetum virtutis modum*“[3]). Bringt uns schon auf rein natürlichem Gebiete die Beschäftigung unserer Fähigkeiten mit Gott als ihrem Gegenstand Gott am nächsten (vgl. oben S. 213 f), so gilt das in der übernatürlichen Ordnung vor allem von den theologischen Tugenden. Den Ehrenplatz unter ihnen behauptet die Liebe. Denn Gottes Wesen ist zwar identisch mit allen Tugenden in ihrem höchsten, unendlichen Grade; eines aber tritt in der neutestamentlichen Offenbarung am Geiste Gottes im herrlichsten Lichte hervor: „Gott ist die Liebe“. Darum ist es gerade die Tugend der Liebe, die uns Gott vorzüglich nahebringt, die Gottes Ebenbild in seinen Kindern so recht offensichtlich erstrahlen läßt, daß der Heiland sagen konnte: „Daran werden alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr einander liebet“ (Jo 13,35).

Zwar ist auch unsere Liebe etwas Geschaffenes und vom Geschaffenen heißt es (Eccle 1), es sei eitel; das gilt aber vom Geschöpf nur insofern es aus dem Nichts hervorgegangen ist, keineswegs aber insofern das Geschöpf Gottes Bild und Gleichnis ist[4]). Durch die Liebe werden wir mit Gott zunächst dem Affekt nach verbunden; sie ist die wichtigste, größte Tugend. Gottes Liebe ist aber keine bloß affektive, dabei unwirksame, sie ist vielmehr eine höchst freigebige, höchst barmherzige, höchst tätige Liebe. Daher muß sich auch die geschaffene echte Liebe darin bewähren, daß sie den Menschen auch in seinem äußeren Tun Gott ähnlich macht[5]).

Von den übrigen Einzeltugenden sei hier noch die Jungfräulichkeit herausgegriffen. Es ist eine eigenartige Weihe, die auf ihr liegt. Warum? Zwar ist sie nicht die höchste der Tugenden; aber

---

1) 2,2 q. 158 a. 1 ad 4.
2) 1,2 q. 19 a. 10.
3) 2,2 q. 104 a. 4 ad 2.
4) De Car. q. un. a. 1 ad 11.
5) vgl. 2,2 q. 30 a. 4 ad 3.

ihr ist es besonders eigen, den Schimmer der Gottähnlichkeit über Leib und Seele zugleich auszugießen.

„Incorruptio facit esse proximum Deo, in quem corruptio non cadit, per quandam similitudinem imitationis: et quia Deo magis possumus esse similes mente quam carne; ideo incorruptio mentis, quae omni peccato opponitur, et per omnem virtutem est, facit Deo esse proximum. Sed virginitas habet utramque incorruptionem: et ideo quantum ad plura facit Deo similem, scilicet in corpore et anima, ratione cuius dicitur quod sequitur agnum quocumque ierit . . . Nec tamen sequitur quod magis facit virginitas Deo proximum, quam omnes virtutes, sed secundum plura“[1]).

Tugendleben ist also Verähnlichung mit Gott — nun aber müssen wir hinzufügen: mit Gott in jener Gestalt, in der er uns menschlich am nächsten gekommen ist, als der ideale Mensch: Verähnlichung mit dem Gottmenschen. Wohl ist Christus unser Erlöser von der Sünde, aber er hat damit nicht alles Weh von unserer Erdenpilgerschaft hinweggenommen. Im Gegenteil. Es gilt für den Christen, mit Christus abzusterben, mit ihm begraben zu werden[2]), gleichförmig werden dem leidenden und sühnenden Erlöser — das ist der tiefste Sinn, den die katholische Kirche im Christenleben, namentlich auch in seinen äußeren Bußwerken, erblickt[3]). Sonach läßt sich der ganze übernatürliche Lebensprozeß des Christen zurückführen auf eine Verähnlichung des Gliedes am Leibe mit dem Haupt des Leibes: Christus ist vom Leben der Gnade im leidensfähigen Leibe durch das Todesleiden eingegangen in die Glorie der Unsterblichkeit; so tragen auch wir, die Erlösten, das Gnadenleben der Seele, die Gotteskindschaft in einem leidensfähigen, sterblichen Leib; erst wenn wir dem Leiden und Sterben Christi gleichförmig geworden sein werden, steht uns der Weg zur unsterblichen Glorie offen[4]).

Nun läßt freilich auch die Verähnlichung des Menschen mit Gott durch dieselben Tugenden verschiedene Stufen und Grade zu. Da ist es zunächst die natürliche Tendenz des ganzen Tugendlebens, den Menschen zu reinigen; das sind die *„virtutes . . . in divinam similitudinem tendentium“*, die *„virtutes purgatoriae“*. Auf dieser Stufe bemüht sich die Klugheit, alle Erdendinge im Lichte Gottes geringzuschätzen; die Mäßigkeit sagt sich, soweit es der Natur möglich ist, von den körperlichen Lebensgütern los; die Tapferkeit bewirkt, daß die Seele nicht bang zurückschreckt, wenn es gilt, vom Leib zu scheiden und ins Jenseits hinüberzugehen; die Gerechtigkeit endlich bewegt die Seele dazu, sich aus dem Innersten

---

[1]) 4 d. 33 q. 3 a. 3 ad 4.

[2]) Expos. in Rom 6, lect. 1.

[3]) vgl. 2,2 q. 147 a. 7. [4]) 3 q. 49 a. 3 ad 3.

heraus, aufrichtig einverstanden zu erklären mit einem solchen Lebensprogramm. Die höhere Stufe nehmen die *„virtutes iam assequentium divinam similitudinem“* ein, die *„virtutes iam purgati animi“*, die Tugenden eines bereits gereinigten, in Gott verankerten, ruhenden Herzens. Da verwandelt sich die Klugheit in einen einzigen einfachen Blick auf das Göttliche; die Mäßigung kennt kein irdisches Begehren mehr, die Tapferkeit keine hemmende Leidenschaft mehr; die Gerechtigkeit aber ist der ewig feste Bund des Menschenherzens mit dem Geiste Gottes. Das ist das Tugendleben der Seligen oder derjenigen, die es schon in diesem Erdenleben zur Höhe der Vollkommenheit gebracht haben[1]). Näher zu Gott, sein wie Gott — das ist der große einheitliche Zug, der alles geschaffene Natur- und Tugendstreben beseelt. Und Gott will es so. Nur ist es das traurige Vorrecht der geschaffenen Freiheit, daß sie sich in ihrem Höhenflug zur Gottähnlichkeit auch gründlich verirren kann; dieses verirrte, verunglückte Streben, zu sein „wie Götter“, das ist die Sünde.

Was mochte wohl das Verbrechen der gefallenen Engel gewesen sein? Der Engel wollte sein „wie Gott“. Allerdings nicht *„per aequiparantiam“*, so daß er Gott wesensgleich wäre; denn abgesehen davon, daß die Torheit und Ungereimtheit eines solchen Begehrens der ungetrübten Engelsvernunft mit vollster Klarheit einleuchtete, — es müßte der Engel durch solch ein Begehren seine eigenste Natur und Existenz verleugnen, die ja verwandelt werden müßte in eine andere. Der Engel konnte also nur nach einer Gottgleichheit *„per similitudinem“* trachten. Dabei gibt es noch zwei Möglichkeiten einer Verfehlung. Zunächst kann das Geschöpf nach einer Gottähnlichkeit streben, die ihm in keiner Weise zusteht und angemessen ist; so wenn einer Gott gleichen wollte im Erschaffen von Himmel und Erde; zweitens kann sich das Geschöpf verfehlen in der Art und Weise des Strebens, indem es die Gottähnlichkeit von seiner eigenen, geschaffenen Kraft und nicht vielmehr von Gottes Kraft erwartet. Und da mag wohl die Engelsünde liegen: er will in eigener Kraft nach jener Herrlichkeit des übernatürlichen Endzieles greifen, die ihm nur aus Gottes freigebiger Hand als Gnadengeschenk zufallen kann: *„Appetiit finalem beatitudinem per suam virtutem habere, quod est proprium Dei.“* Damit hängt dann zusammen, daß er auch eine Herrscherstellung über andere Wesen anstrebte[2]). Analog verhält es sich mit der Sünde unserer Stammeltern: Streben nach jener Autonomie des sittlichen Erkennens und Tuns, wie sie Gott eigen ist, das war ihr Unglück. Eines haben

---

[1]) 1,2 q. 61 a. 5. [2]) 1 q. 63 a. 3.

die gefallenen Engel, die Stammeltern und mit ihnen alle Sünder von den Tagen des Paradieses an bis zum Ende der Zeiten gemein: Das „auf sich selber stehen wollen", sich selber Ziel und Norm sein wollen, dieses *„sibi inniti"* mit Hintansetzung des göttlichen Willens[1]).

Kein freier Wille eines bloßen Geschöpfes ist während seiner Prüfungszeit vor solcher Verirrung gefeit *„per condicionem naturae"*. Das gehört eben zur Unvollkommenheit der rein geschöpflichen Freiheit, daß sie sich auch von Gottes Willen, Ordnung und Gnade lossagen kann. Genommen könnte dem Geschöpf hienieden diese Unvollkommenheit nur werden durch ein besonderes Gnadengeschenk, wodurch es in ganz eigenartiger Weise teilhaft würde der göttlichen Natur, deren Freiheit wesentlich die Unfähigkeit zu jeglicher Sünde einschließt[2]). Uns aber ist als Erlöser der Gottmensch gegeben, der unsere Gottessehnsucht, unser Streben nach Gottähnlichkeit in die rechte, zielsichere Bahn lenken will, ja der selber in seiner heiligsten Menschheit unser „Weg" ist, *„via est nobis tendendi in Deum"*[3]). Eva hat in der verbotenen Paradiesesfrucht unter anderem gerade auch die Gottähnlichkeit gesucht, gefunden jedoch das Gegenteil: Gottesferne, Abkehr von Gott. Was die erste Eva gesucht, aber nicht gefunden, das findet die zweite, bessere Eva, Maria — und mit ihr die ganze Christenheit — in der „Frucht ihres Leibes": durch Christus und in Christo werden wir gottähnlich und gottverbunden[4]). Durch stille, unsichtbare Wirksamkeit im innersten Heiligtum unserer Seele zieht uns Gott an sich — er hat aber auch äußere Einrichtungen und sichtbare Zeichen in den Dienst unserer Verähnlichung mit seiner Güte gestellt. Die vorzüglichsten unter ihnen sind die Sakramente des Neuen Bundes.

Vor allem verleiht das geheimnisvolle Siegel, das wir „Charakter" nennen, der Seele einen eigenartigen, unverlierbaren Zug der Gottebenbildlichkeit. Durch den sakramentalen Charakter wird der Mensch rechtskräftig instand gesetzt, alles, was sich auf die neutestamentliche, übernatürliche Gottesverehrung bezieht, in sich aufzunehmen, bzw. andern mitzuteilen. Nun leitet sich aber die ganze Gottesverehrung des Neuen Bundes letzten Endes her aus dem Hohenpriestertum Jesu Christi. Mithin wird in jedem sakramentalen Charakter der christlichen Seele etwas vom Priestertum unseres Herrn aufgeprägt[5]). Christi Priestertum aber dauert ewig. Darum ist auch die übernatürliche Weihe, die von seinem Priestertum auf den Empfänger gewisser Sakramente überströmt, eine blei-

---

[1]) 2,2 q. 163 a. 2.
[2]) 2 d. 23 q. 1 a. 1.
[3]) 1 q. 2 princ.
[4]) Expos. in Salutat. Angelic.
[5]) 3 q. 63 a. 3 c et ad 2.

bende, dauernde, solange ihr Träger im Dasein verharrt. Nun ist der Träger des Charakters die unsterbliche Seele, ihrer intellektiven Seite nach[1]); also ist der Charakter einfachhin untilgbar[2]).

Natürlicherweise schließt die Teilnahme an Christi Priestertum eine erhabene Verähnlichung mit dem dreieinigen Gott in sich. Stark tritt dieser Gedanke im Sentenzenkommentar hervor, wo Thomas eine damalige „*definitio magistralis*" des Charakters rechtfertigt, die also lautet: „*Character est distinctio a charactere aeterno impressa animae rationali secundum imaginem, consignans trinitatem creatam Trinitati creanti et recreanti; et distinguens a non configuratis secundum statum fidei*"[3]). Seinem Ursprung nach ist der Charakter allerdings gemeinsames Werk der allerheiligsten Dreifaltigkeit; zugeeignet wird er aber mit Recht in besonderer Weise dem Sohne, „*tum propter rationem similitudinis ad proprium personae, quia ipse per proprietatem est imago et figura, sive character Patris; tum quia virtus passionis Christi operatur in sacramentis*"[4]). Da aber auch die sakramentale Verähnlichung mit Gott, wie jede andere, immer eine stückweise und unvollkommene bleibt, ist darin ein gradweiser Fortschritt möglich; daher sind auch mehrere verschiedene Charaktere möglich[5]).

Was nun im einzelnen die hl. Taufe betrifft, so betont Thomas, auf der paulinischen Lehre fußend, vor allem die *configuratio* mit dem leidenden und sterbenden Erlöser, in der unsere geistige Wiedergeburt beschlossen liegt[6]). Die Leidens- und Auferstehungsgemeinschaft des Christen mit seinem Haupt und Meister, das ist die spezifische Betonung, in der das Taufsakrament Jesu Leiden und Tod zur Darstellung bringt. Unter anderer Rücksicht wieder findet eine solche Darstellung im Altarsakrament statt: „*Utrumque sacramentum, scilicet baptismi et Eucharistiae, est repraesentativum Dominicae mortis et passionis: aliter tamen et aliter, nam in baptismo commemoratur mors Christi, inquantum homo Christo commoritur, ut in novam vitam regeneretur: sed in sacramento Eucharistiae commemoratur mors Christi, inquantum ipse Christus passus exhibetur nobis, quasi paschale convivium*"[7]). Daher auch die überragende Wirksamkeit und Erhabenheit der Bluttaufe: „*Nam passio Christi operatur quidem in baptismo aquae, per quandam figuralem repraesentationem; in baptismo autem flaminis, vel poenitentiae, per quandam affectionem; sed in baptismo sanguinis, per imitationem operis*"[8]).

---

[1]) 4 d. 4 q. 1 a. 3 sol. 3 et ad 2; 3 q. 63 a. 4 ad 3.
[2]) 3 q. 63 a. 5. [3]) 4 d. 4 q. 1 a. 2 qc. 2.
[4]) 4 d. 4 q. 1 a. 4 sol. 4. [5]) 4 d. 7 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 1.
[6]) 4 d. 6 q. 2 a. 1 sol. 2; Expos. in Rom 6, lect. 1; 3 q. 66 a. 2.
[7]) 3 q. 66 a. 9 ad 5. [8]) 3 q. 66 a. 12.

Abschließend kann von den Wirkungen der „Taufe in Christo“ gesagt werden, daß sie in einer zweifachen Art der Verähnlichung mit Christus bestehen: durch die Gnade und durch den Charakter: *„Baptizari in Christo potest intelligi dupliciter: uno modo in Christo, idest in Christi conformitate: et sic quicumque baptizantur in Christo, conformati ei per fidem, et caritatem induunt Christum per gratiam; alio modo dicuntur aliqui baptizari in Christo, inquantum accipiunt sacramentum Christi: et sic omnes induunt Christum per configurationem characteris, non autem per conformitatem gratiae“*[1]).

Hinsichtlich des Sakramentes der Ehe legt Thomas einfach die paulinische Lehre von der christlichen Ehe als Abbild des Bundes zwischen Christus und seiner Kirche dar und leitet aus diesem Urbild die Einheit und Unauflöslichkeit der christlichen Ehe ab[2]).

Ganz besonders aber ist alles menschliche Priestertum ein Abglanz des Hohenpriestertums Christi. Auch das Priestertum des Melchisedech, der lange vor Christus gelebt hat, war nur ein Abglanz vom ewigen Hohenpriester. *„Assimilatus autem Filio Dei, manet sacerdos in perpetuum“* (Hebr 7,3), sagt der Völkerapostel von ihm, *„ne credatur, quod sacerdotium Christi sit posterius sacerdotio Melchisedech“*[3]). Als Werkzeug des ewigen Hohenpriesters muß der geweihte Priester des Neuen Bundes mit jenem eine gewisse Gleichförmigkeit haben. Er muß also, wie Christus, einerseits wahrer Mensch sein, anderseits in besonderer Weise an seiner Gottheit teilnehmen durch eine eigentümliche geistliche Gewalt; denn auch auf das Werkzeug strömt etwas über von der Kraft dessen, der es führt. Nun ist diese geistliche Gewalt vom Herrn den Aposteln übertragen worden mit der Bestimmung, daß sie fortgepflanzt werde, solange bis der Bau der Kirche vollendet ist, d. h. bis zum Ende der Zeiten. Diese Übertragung geschieht nun eben durch das Sakrament der Weihe[4]). So sind die Priester *„suo modo Deo in hoc assimilati, quasi Deo cooperantes“*[5]). Bei dieser Gelegenheit weist Thomas auch darauf hin, wie das große, allgemeine Gesetz der maßgebenden Einwirkung des Höheren auf das Niedere, das im ganzen Universum herrscht, auch in der Kirche Gottes zur Geltung kommt kraft ihrer ständischen Gliederung; das führt uns zur Gottebenbildlichkeit in der Gesamtkirche.

Um sich nicht nur seinem inneren Reichtum nach, sondern auch seinem Einwirken auf andere Wesen nach in geschaffenen Bildern zu offenbaren, hat Gott der Herr es im Universum so ein-

---

[1]) 3 q. 69 a. 9 ad 1.
[2]) Expos. in Heb 7, lect. 1.
[3]) 4 d. 24 q. 1 a. 1 sol. I.
[4]) C. g. 4,78.
[5]) C. g. 4,74.

gerichtet, daß die niederen durch die nächsthöheren Wesen zur Vollkommenheit, zum Vollsinn ihres Daseins geführt werden. Diese Schönheit der Gliederung und Wechselwirkung sollte nun der Kirche, diesem Universum im Reich der Übernatur, nicht abgehen. Darum hat sie eine ständische Gliederung erhalten, einen *„ordo"*, so daß einige Glieder allen übrigen die Heilsmittel zuwenden und erschließen, wie denn auch im natürlichen Organismus gewisse Glieder auf die andern einwirken[1]). In der Summa theologica wird dieser Gedanke noch vertieft nach seiner christologischen Seite hin. Wie in der Natur die Vollkommenheit, die in Gott ungeteilt, in höchster Einfachheit ruht, am geschaffenen Universum widerstrahlt in bunter Vielgestaltigkeit, so ergießt sich auch die Fülle der Gnaden, die in Christo, dem Haupte der Kirche, ungeteilt vereint ist, in mannigfacher Abstufung über die Glieder, damit der Leib der Kirche vollkommen sei[2]).

Ferner stellt die kirchliche Hierarchie ein Abbild der himmlischen dar, freilich ein Abbild mit großen Verschiedenheiten. In der himmlischen Hierarchie ist nämlich das einzige Prinzip der Unter- und Überordnung die geringere oder größere Gottesnähe eines Engels: dem, der Gott näher steht, eignet auch die höhere Rangstufe, das erhabenere Wissen, weshalb die höheren niemals von den niederen „erleuchtet" werden. In der kirchlichen Hierarchie hingegen nehmen bisweilen die dank ihrer Heiligkeit Gott am nächsten Stehenden äußerlich einen sehr niederen Rang ein und zeichnen sich auch nicht durch glänzendes Wissen aus; so kommt es, daß in der Kirche mitunter auch die hierarchisch Höherstehenden von den Niederen Unterweisung empfangen können[3]). Auch in der Art und Weise des Regierens muß die menschliche, vorab die kirchliche Autorität ihr schönstes Vorbild erblicken in Gottes Weltregierung voll Milde und Stärke zugleich. Wie Gott der Herr unbeschadet seiner Allmacht und höchsten Heiligkeit dennoch gewisse Übel im Weltganzen, die er an sich verhindern könnte, zuläßt, damit nicht größere Güter aufgehoben oder ärgere Übel heraufbeschworen werden, so dulden auch die Leiter in der menschlichen, in der kirchlichen Gesellschaft mit Recht gewisse Übel (z. B. die Religionsübungen der Juden und Ungläubigen) aus dem gleichen Grunde und gehen so zu Werke mit einer gewissen souveränen Milde und Zielsicherheit[4]). — Ein für allemal auf Petri Primat gegründet, hat die Hierarchie der streitenden Kirche auch in diesem Punkte ihr Urbild im himmlischen Jerusalem. In der triumphierenden Kirche steht ja ein Einziger an der Spitze, er, der über

[1]) 4 d. 24 q. 1 a. 1 sol. I. [2]) 2,2 q. 183 a. 2.
[3]) 1 q. 106 a. 3 ad 1. [4]) 2,2 q. 10 a. 11.

dem ganzen Universum steht: Gott[1]). So gibt es denn auch in der streitenden Kirche einen Einzigen, dem der Vorrang zukommt vor allen übrigen; das ist der „eine Hirt", von dem der Heiland (Jo 10,16) gesprochen[2]).

Es erübrigt noch, unseren Blick auch jenem himmlischen Jerusalem, der *Ecclesia triumphans,* zuzuwenden und uns klar zu werden, wie sich die Gottebenbildlichkeit des Menschen dort vollendet.

Nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffen, ist der Mensch bestimmt zu einer letzten Vollendung des Ebenbildes; diese soll seine eigene höchste Beseligung sein: die Anschauung Gottes[3]). In seiner unstillbaren Sehnsucht nach Glückseligkeit liegt ja das Streben nach einer in ihrer Art vollendeten Ähnlichkeit mit der göttlichen Güte[4]), mit Gottes unsagbarer Glückseligkeit. Die aber besteht eben darin, daß Gott sein eigenes Wesen unmittelbar durch sich selber schaut. Eine ähnliche Unmittelbarkeit des Schauens wird unsere Seligkeit ausmachen; *„secundum autem hanc visionem maxime Deo assimilamur, et eius beatitudinis participes sumus"*[5]).

Anknüpfend an das Wort des hl. Paulus 2 Cor 3,18: *„Nos vero omnes, revelata facie gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem",* unterscheidet Thomas bei Christi Jüngern einen dreifachen Aufstieg in der Gotteserkenntnis: der erste von der Klarheit der natürlichen Gotteserkenntnis zur Klarheit der Glaubenserkenntnis; der zweite Schritt: aus dem Dämmerlicht des Alten Bundes zum Tageslicht der neutestamentlichen Offenbarung; der dritte Schritt: von unserer gesamten irdischen Gotteserkenntnis zur Klarheit der ewigen Anschauung Gottes[6]). Weil nun aber die *visio beatifica* himmelhoch über aller irdischen Gotteserkenntnis steht, ist sie nur dadurch möglich, daß der geschaffene Geist gewissermaßen über sich selbst hinausgehoben wird durch eine ganz neue Anteilnahme an Gottes Reichtum — *„per aliquam divinae bonitatis influentiam"*. Soll der Intellekt, der bisher seine Erkenntnisbilder den Geschöpfen entnommen hat, von nun an Gottes Wesenheit selber als *forma intelligibilis* gewissermaßen in sich aufnehmen, so kann das nur geschehen *„per hoc, quod aliquam divinam similitudinem intellectus creatus participat"* — das ist jenes *„lumen gloriae"*; so kann ja auch ein Körper unmöglich vom Sonnenlicht durchdrungen werden, wenn er nicht selbst etwas von jener durchsichtigen Sonnenklarheit besitzt[7]).

[1]) Apc 21,3.
[2]) C. g. 4,76.
[3]) 3 q. 9 a. 2.
[4]) C. g. 1,11.
[5]) C. g. 3,51.
[6]) Expos. in 2 Cor 3, lect. 3.
[7]) C. g. 3,53.

Unter diesem *„lumen“* ist aber keineswegs eine *similitudo creata* zu verstehen, welche Gottes Wesenheit zur Darstellung brächte; denn eine solche stellvertretende *„species“* kann es beim unendlichen Gott nicht geben; vielmehr ist das *lumen gloriae* zu fassen als eine Disposition auf seiten der geschaffenen Sehkraft, als ein *lumen „confortans intellectum ad videndum Deum“*[1]), ein *„augmentum virtutis intellectivae“*[2]). Es ist dieses *lumen*, anders ausgedrückt, nicht ein *„medium, in quo Deus videtur, sed sub quo videtur“*[3]); ein solches Medium aber verträgt sich sehr wohl mit der Unmittelbarkeit der seligen Gottanschauung. Es ist ein *lumen, „quod intellectum in quadam deiformitate constituit“*[4]).

Dieses geschaffene Glorienlicht kann nun selbst wieder größere oder geringere Ähnlichkeit mit dem unerschaffenen Licht der göttlichen Vernunft haben. Daraus ergibt sich die Möglichkeit eines Gradunterschiedes in der Gottesschau der einzelnen Seligen[5]). Mit andern Worten: Wer mehr Anteil hat am Glorienlicht, der wird Gott vollkommener schauen. Mehr Anteil am Glorienlicht wird haben, wer mehr Liebe hat. Je stärker die Liebe, desto größer die Sehnsucht, die den Menschen geeignet und bereit macht, das ersehnte Gut in sich aufzunehmen. Also je größer die Liebe, desto klarer die Gottesschau, desto tiefer die Seligkeit[6]). Über allen seligen Geistern steht an Reichtum des Glorienlichtes die heiligste Seele Christi. Kraft der persönlichen Vereinigung war und ist sie nämlich dem Ewigen Wort enger verbunden als jedes andere Geschöpf. Nun ist aber das Ewige Wort die ewige Quelle alles Glorienlichtes; daher schaut Christi Seele tiefer als jedes andere Geschöpf hinein in die Erste Wahrheit, in Gottes Wesenheit[7]). Vollkommen und ursprünglich, naturhaft, strahlt das Glorienlicht nur im Dreieinigen Gott; in jedem beseligten Geschöpf ist es bloß eine Mitteilung in beschränktem Maße. Nun geht Thomas von dem allgemeinen Grundsatz aus, daß nur eine Form, die ihrem Träger vollkommen und naturhaft eignet, diesen ihren Träger auch befähigt zu einer mitteilenden Einwirkung auf andere Wesen; daraus folgt als Anwendung auf unsern Fall, daß kein seliges Geschöpf seine Seligkeit einem andern mitteilen kann. Gott allein kann unser Beseliger sein[8]).

Aus der Eigenart der *visio beatifica* als höchster Verähnlichung des Menschengeistes mit Gott im Gebiete des Erkennens[9]) zieht Thomas nun auch seine Folgerung für die Frage, ob dabei dem spekulativen oder dem praktischen Intellekt des Geschöpfes die vornehmere Rolle zufalle. Auf den ersten Blick möchte es scheinen, es müsse der praktische Intellekt mit seiner schöpferischen Kraft den Vorzug erhalten vor dem spekulativen Intellekt mit seiner mehr passiv-

---

1) 1 q. 12 a. 2.
2) 1 q. 12 a. 5.
3) ib. ad 2.
4) 1 q. 12 a. 6.
5) C. g. 3,58.
6) 1 q. 12 a. 6.
7) 3 q. 10 a. 4.
8) 1,2 q. 5 a. 6 ad 2.
9) Vgl. Comp. theol. I, 106.

aufnehmenden Haltung[1]). Allein dem gegenüber macht der Aquinate geltend: *„Similitudo praedicta intellectus practici ad Deum est secundum proportionalitatem; quia scilicet habet se ad suum cognitum, sicut Deus ad suum; sed assimilatio intellectus speculativi ad Deum est secundum unionem vel informationem, quae est multo maior assimilatio"*[2]).

In Gottes Wesenheit erblickt sodann der selige Geist — freilich nicht erschöpfend, sondern je nach seiner übernatürlichen Fassungskraft[3]) — die Ur- und Idealbilder aller Dinge und schaut so alles Geschaffene voll und ganz „in Gott"[4]). Es besteht also die ewige Glückseligkeit vorzüglich in der *„contemplatio"*, in der vornehmsten Tätigkeit des Menschen, d. h. in der Beschäftigung der vornehmsten menschlichen Kraft (Intellekt) mit ihrem vornehmsten Gegenstande (Gott).

Diese ewige Sabbatruhe des Geistes in Gott und Schau aller Dinge im Lichte Gottes sendet einen Morgenstrahl voraus schon in dieses irdische Pilgerleben. Hienieden schon steht die *vita contemplativa,* worin der Mensch lebendige Gemeinschaft hat mit Gott und seinen Engeln, an Würde über dem tätigen Leben, das auch andere Lebewesen, wenngleich unvollkommen, mit dem Menschen gemein haben. Demnach besteht die anfängliche, unvollkommene Glückseligkeit, wie sie hier auf Erden erreichbar ist, vorzüglich in der *„contemplatio"* und erst untergeordneterweise in der Betätigung des praktischen Intellekts, der die menschlichen Handlungen und Leidenschaften ordnet[5]). Das herrlichste Vorbild unserer einstigen ewigen Vereinigung mit Gott ist hienieden in der Zeit die sakramentale Vereinigung mit dem hochheiligen Leib und Blut des Gottmenschen[6]).

Alle geschöpfliche Glückseligkeit ist mithin nichts anderes als eine Teilnahme an Gottes ungeschaffener Glückseligkeit; Gott ist von Natur aus die Glückseligkeit selbst, alles andere ist glückselig „durch Teilnahme"[7]). Was immer einem Geschöpf als beglückendes Gut winken kann, alles das findet sich unendlich erhaben von Ewigkeit her in Gottes Seligkeit. Vom Glück des beschaulichen Lebens hat Gott die erschöpfende, ununterbrochene Anschauung seiner selbst und aller Dinge; vom aktiven aber hat er die Regierung der ganzen Welt. Was beim Geschöpf Erdenglück ist, das ist bei Gott die Freude an sich selbst; Reichtum ist bei Gott sein absolutes, allseitiges Selbstgenügen; Macht ist bei ihm Allmacht; Würde ist

1) 1,2 q. 3 a. 5 obj. 1.
2) ib. ad 1.
3) Vgl. 1 q. 12 a. 8.
4) 1 q. 12 a. 9.
5) 1,2 q. 3 a. 5.
6) Offic. Corp. Christi, Postcommunio.
7) 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 1.

bei ihm allumfassendes Königtum; Ehre und Ansehen ist für ihn die Bewunderung der gesamten Kreatur. Soweit ein Glück sich von diesem Urbild aller Seligkeit entfernt, kann es für das Menschenherz in Wirklichkeit nur trügerisches Scheinglück bieten[1]).

Wenn von der Krone *(aurea)* der himmlischen Seligkeit die Rede ist, mag auch noch der besonderen, nicht wesentlichen, sondern zur Krone hinzutretenden *„aureola“* gedacht werden. Thomas kennzeichnet sie also: *„quoddam gaudium de operibus a se factis, quae habent rationem victoriae excellentis, quod est aliud gaudium ab eo, quo de coniunctione ad Deum gaudetur, quod gaudium dicitur aurea“*[2]). Ist die *aurea* der wesentliche Lohn für die guten Werke, insofern sie verdienstlich sind *„ex radice caritatis, quae refertur in finem ultimum“*, so ist die *aureola* der akzidentelle Lohn für das gute Werk, insofern es *„ex ipso genere actus laudabilitatem quandam habet ex debitis circumstantiis, et ex habitu eliciente, et proximo fine“*[3]). Eine derartige *„victoria privilegiata“* trägt nach Thomas davon die jungfräuliche Seele im Kampf gegen das Fleisch, der Märtyrer im Kampf gegen die haßerfüllte Welt, der Lehrer und Prediger der Wahrheit im Kampf mit dem Teufel als Verführer und Verfolger fremder Seelen. Jedenfalls bedeutet jede *aureola* eine ganz besondere Gleichförmigkeit mit dem Gottmenschen: er war ja der Lehrer, der die Fülle der Wahrheit vom Vater empfangen und der Welt geoffenbart hat; er war der Märtyrer, der von der Welt am schärfsten verfolgt wurde; er war jungfräulich in unversehrter Reinheit[4]). Da nun aber Thomas schon im Worte *„aureola“* eine Verkleinerungsform, mithin den Begriff des Unvollkommenen, Mitgeteilten erblickt, schreibt er die *aureola* nur jenen zu, *„in quibus est aliqua perfectioris victoriae participatio secundum imitationem eius, in quo perfectae victoriae plena ratio consistit“*; Christus dem Herrn ist infolgedessen keine eigentliche *aureola* zuzuschreiben, weil er der erste und vollendete Sieger ist, durch dessen Sieg erst alle anderen zu Siegern werden; ihm eignet eine Glorie, die jede *aureola* weit überstrahlt, *„aliquid, unde omnes aureolae originantur“*[5]).

Wie die Gottebenbildlichkeit beim Erdenpilger primär in der Seele sich ausprägt, dann aber auch auf den Leib veredelnd überströmt, so erfaßt auch die himmlische Seligkeit zunächst und vorzüglich die Seele; dann aber ergießt sie sich verklärend auch auf den Leib[6]). Wie nämlich der auferstandene Heiland Bildursache für die Auferstehung unserer Seelen zum neuen Leben

[1]) 1 q. 26 a. 4 c et ad 1.
[2]) 4 d. 49 q. 5 a. 1.
[3]) ib.
[4]) 4 d. 49 q. 5 a. 5 sol. I.
[5]) 4 d. 49 q. 5 a. 4 sol. I.
[6]) 4 d. 49 q. 4 a. 5 sol. II.

der Gnade ist[1]), so ist er auch die Bildursache für die Auferstehung der Leiber der Gerechten[2]). Freilich bedarf es bei der Auferweckung der Toten einer solchen Bildursache nicht *„ex parte resuscitantis, qui non indiget exemplari, sed ex parte resuscitatorum, quos opportet illi resurrectioni conformari“*[3]). Zudem werden die Auserwählten, die Christo in diesem Leben gleichförmig geworden sind in Kampf und Weh, ihm beim letzten Gericht nicht bloß gleichen in der Verklärung, sondern auch räumlich nahestehen, „mit ihm herrschen“[4]).

Die Seligkeit wäre keine volle, fehlte ihr eine Eigenschaft: die sichere Aussicht auf immerwährende Fortdauer: die Ewigkeit des Himmels.

Waren Gottes Werke, Spuren und Abbilder in der sichtbaren Schöpfung dem steten Auf- und Niederwogen von Entstehen und Vergehen unterworfen, so wird sich in ihrer dereinstigen ewigen Ruhe und Beständigkeit Gottes eigenste unwandelbare Ewigkeit widerspiegeln. Zwar kann der Mensch, weil in der Zeit ins Dasein gerufen, nicht teilnehmen an Gottes Ewigkeit in ihrem vollen, unbegrenzten Sinn. Wohl aber ist er fähig zu einer unvollkommenen, abbildlichen Teilnahme: wie er in der seligen Gottesschau teil hat an Gottes eigenstem Leben, so nimmt er in seiner endlosen Fortdauer teil an Gottes Ewigkeit, die so eigentlich das „Maß“ des göttlichen Lebens ist; darum nennen wir die selige Betätigung der Auserwählten ganz treffend: „ewiges Leben“. Mit der ewigen Fortdauer schenkt ihnen dann Gott der Herr auch etwas von seiner Unveränderlichkeit und Ruhe, so daß die Seligen Gott unwandelbar treu und unbeweglich anhangen werden[5]). Da gibt es dann kein Hoffen mehr, weil kein Bangen und kein Ringen um die Zukunft mehr; auch darin werden also die Seligen Gott gleichen: im ruhigen Besitz einer seligen Gegenwart[6]). Das ewige Glück kommt seinem Inhaber zu *„absque mutabilitate“*, und zwar *„faciente hoc virtute divina, quae hominem sublevat in participationem aeternitatis transscendentis omnem mutationem“*[7]). In dem Maße, als ein Wesen teilnimmt an Gottes Unveränderlichkeit, nimmt es teil an Gottes Ewigkeit[8]).

---

[1]) 3 q. 56 a. 2.
[2]) 4 d. 43 q. 1 a. 2 sol. I.
[3]) 3 q. 56 a. 1 ad 3; cfr. Comp. theol. I, 239.
[4]) Comp. theol. I, 244.
[5]) 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 3 et ad 4.
[6]) De spe a. 4 ad 3.
[7]) 1,2 q. 5 a. 4 ad 1.
[8]) 1 q. 10 a. 3.

Der Glaube an die Unsterblichkeit unserer Seele, an ihre letzte Vollendung und Zukunft in der Verähnlichung mit Gott, dieser Glaube ist es, was den Menschen hoch erhebt über das Tier, dem er seiner sinnlich-körperlichen Natur nach gleicht. Diesen Glauben über Bord werfen hieße daher einen gewaltigen Rückschritt tun von der Gottähnlichkeit und sich im Sinnen und Trachten dem Tiere nähern. Es ist das die traurige, entehrende Denkungsart jener, von denen die Hl. Schrift (Sap. 2,22 s.) sagt: *„Et nescierunt sacramenta Dei, neque mercedem speraverunt iustitiae, nec iudicaverunt honorem animarum sanctarum. Quoniam Deus creavit hominem inexterminabilem, et ad imaginem similitudinis suae fecit illum“* [1]).

Wie der Unsterblichkeitsglaube so hat der Glaube an Gottes Ebenbild in uns und Spuren rings um uns überhaupt eine tiefe Verwurzelung in unserer ganzen christlichen Weltanschauung und Lebensauffassung; diese Zusammenhänge sollen jetzt noch ganz kurz gewürdigt werden.

VI. Die Imago-Lehre des hl. Thomas im Gesamtorganismus der katholischen Weltanschauung

Schon auf die vernunftlose Welt fällt von der eben entwickelten Lehre ein Licht hoher Verklärung. In seiner Klage um die verbannten „Götter Griechenlands“ vergleicht Schiller auch die antike und die heutige Auffassung der Natur. Einst, so meint er, —

„gab man höhern Adel der Natur,
Alles wies den eingeweihten Blicken,
Alles eines Gottes Spur.“

Heute ganz anders:

„Ausgestorben trauert das Gefilde,
Keine Gottheit zeigt sich meinem Blick . . .
— — — — — — — — — —
Gleich dem toten Schlag der Pendeluhr,
Dient sie knechtisch dem Gesetz der Schwere,
Die entgötterte Natur.“

Diese Klage mag einen Sinn haben gegen den materialistischen Monismus der Neuzeit; gegen die christliche Naturauffassung keineswegs. Die dargelegte Lehre von den *vestigia Dei* in der vernunftlosen Schöpfung hat uns gezeigt, wie in jedem, auch im kleinsten, unscheinbarsten, hinfälligsten Geschöpf ein wenn auch noch so matter, gebrochener Strahl aus Gottes Güte uns entgegenleuchtet; und das ist ihr Adel. Ein Adel, der der Natur nicht vom mensch-

[1]) Expos in Symbol. Apost. Art. 12.

lichen Aberglauben oder von der dichterischen Phantasie verliehen worden ist, sondern ein Adel, der ihr unveräußerlich eignet kraft ihres Ursprungs aus Gott. Freilich duldet die christliche Auffassung dieser „Spuren Gottes" anderseits auch keinerlei pantheistische Naturvergötterung, weder die altheidnische noch die moderne. „Fußspuren" weisen ja den sinnenden Verstand immer über sich hinaus auf denjenigen, der da vorbeigegangen ist; so weist das geschaffene Universum den christlichen Geist hoch über die Erde hinaus auf eine erste Güte, Weisheit, Schönheit ohne Grenzen und Enden — der gegenüber dann ihr geschaffener Abglanz verblaßt; und insofern das Menschenherz seine Ruhe und Seligkeit nie in einem blassen Abglanz, sondern nur im Urbild selber finden kann, insofern ist diese christliche Naturauffassung allerdings eine weltverachtende, ja weltflüchtige. Sie hält die goldene Mitte zwischen den Extremen des Materialismus und Pantheismus — zwischen dem Naturalismus und dem dualistischen Pessimismus, der in der Materie das eigenste Werk des bösen Prinzips verabscheut.

Der Abstand zwischen *vestigium* und *imago* läßt uns sodann den überragenden Wert des geistigen, vor allem des übernatürlichen Lebens erkennen. Das Beste, was der Mensch in sich trägt, die geistige Seele nach Gottes Ebenbild und die Gotteskindschaft nach dem Bild des Gottmenschen, mit einem Wort: das innerliche Leben, den inneren Wert kann niemand ihm rauben. Diese Wahrheit öffnet uns das Auge für den überragenden Wert der Seelenkultur gegenüber aller äußeren Kulturarbeit, die in unseren Tagen nur zu oft das innere Leben zu ersticken droht und zum Gradmesser für den Fortschritt eines Volkes erhoben wird. Und ganz allgemein gewährt uns diese Lehre des hl. Thomas einen lichtvollen Einblick in die wahre, abgestufte Ordnung der Güter, in das Reich der Werte. Darauf gründet sich aber auch die rechte Ordnung für unsere Wertschätzung, unsere Verehrung und unsere Liebe. Als allgemeiner Grundsatz hat zu gelten: je klarer und je reicher Gottes Bild oder Spur an einem Geschöpf erstrahlt, desto mehr verdient es an sich unsere Verehrung und unsere Liebe.

Unsere Verehrung: *„Deo debetur reverentia propter eius excellentiam; quae aliquibus creaturis communicatur non secundum aequalitatem, sed secundum quandam participationem; et ideo alia veneratione veneramur Deum, quod pertinet ad latriam; et alia veneratione quasdam excellentes creaturas, quod pertinet ad duliam"*[1]). Darum bringen wir Opfer ausschließlich Gott dem Herrn dar[2]).

[1]) 2,2 q. 84 a. 1 ad 1.
[2]) 2,2 q. 85 a. 2 ad 1.

Wenn wir aber im Menschen Gottes Ebenbild verehren, fällt denn dann nicht der Unterschied zwischen *latria* und *dulia?* Hören wir die tiefere Unterscheidung dieser beiden: *„Motus, qui est in imaginem, in quantum est imago, refertur in rem, cuius est imago: non tamen omnis motus, qui est in imaginem, refertur in eam, inquantum est imago: et ideo quandoque est alius motus specie in imaginem, et motus in rem; sic ergo dicendum est, quod honor, vel subiectio duliae respicit absolute quandam hominis dignitatem: licet enim secundum illam dignitatem sit homo ad imaginem, vel similitudinem Dei; non tamen semper homo, quando reverentiam alteri exhibet, refert hoc actu in Deum"*[1]). Vernunftlose Geschöpfe sind an sich kein Gegenstand, dem der Mensch Unterwerfung und Verehrung schuldig wäre, vielmehr ist von Natur aus jedes solche Wesen dem Menschen untergeordnet[2]).

Die rechte Ordnung stellt die Lehre vom *Exemplarismus divinus* auch für unsere Liebe her: Die Güte eines Gegenstandes ist Bestimmungsgrund für unsere Liebe und unser Verlangen. Gut ist aber ein Geschöpf, soweit es sich der göttlichen Güte bildhaft nähert; also muß unsere Liebe sich den Dingen zuwenden *„in ordine ad bonitatem primam"*[3]). Liebe des Wohlwollens können wir nur jenen Wesen zuwenden, die gleich uns der ewigen Teilnahme am höchsten Gut, an Gott, fähig sind, also nur den Vernunftwesen. Je nach ihrer Stellung zur Seligkeit stuft sich unsere Liebe zu ihnen ab: an oberster Stelle steht natürlich Gott selbst, der seine Seligkeit wesensnotwendig besitzt und Urquell aller Seligkeit seiner Geschöpfe ist; an zweiter Stelle folgen die Wesen, die der Seligkeit teilhaft werden können oder teilhaft sind: Engel und Menschen; und zwar der Mensch, soweit er mit dem Liebenden eins ist: geordnete Selbstliebe; — und der Mensch, soweit er dem Liebenden Gefährte sein soll in der Teilnahme an Gottes Seligkeit: christliche Nächstenliebe. An dritter Stelle steht der Menschen l e i b als solcher, insofern auch auf ihn einmal die Seligkeit überströmen soll.

Noch in anderer Weise können wir etwas lieben: *„sicut bonum, quod volumus alicui"*. Das ist die Liebe des Begehrens. Und da weitet sich nun das Feld der Liebe aus über die ganze Schöpfung; alle Dinge sollen ja dem Menschen Weg und Mittel zu seinem Ziele sein; alle Dinge sind ferner eine Offenbarung der göttlichen Güte, Gottes Verherrlichung ist ihre innerste Bestimmung. So können wir alle Dinge lieben im Hinblick auf ihre Beziehungen zur ewigen Glückseligkeit der Vernunftwesen. In diese Zielordnung eingereiht, behauptet jede berechtigte menschliche Liebe, auch Verwandten-, auch Vaterlandsliebe, ihren Platz in Ehren, es sei denn eine Liebe, die sich irgendwie auf die Sünde gründet; wo mehrere gemeinsame Sache machen in Raub und Diebstahl oder in unlau-

[1]) 2,2 q. 103 a. 3 ad 3. [2]) 2,2 q. 103 a. 4 ad 3.
[3]) 1 d. 1 q. 3.

terem Tun, da kann allerdings keine Rede sein von eigentlicher Liebe[1]). Wohl aber ist und bleibt der Sünder, solange er auf Erden pilgert, unserer Liebe wert, insofern er von Natur aus Gottes Ebenbild ist, der Lebensgemeinschaft mit Gott noch fähig ist[2]). „*Debemus enim in peccatoribus odire, quod peccatores sunt, et diligere, quod homines sunt beatitudinis capaces: et hoc est eos vere ex caritate diligere propter Deum*“[3]).

Ganz besonders aber eröffnet uns der richtig erfaßte „*Exemplarismus divinus*“ den Weg zur reinen vollkommenen Gottesliebe. Jener *Exemplarismus* besagt ja im Grunde nichts anderes, als daß alles Wahre, Gute, Schöne, was ein Menschenherz hier auf Erden höher schlagen läßt und zur Begeisterung entflammen kann, nur ein matter Strahl ist aus Gottes ewiger, fleckenloser, ungetrübter Wahrheit, Gutheit, Schönheit. Das läßt uns ein wenig ahnen, wie liebenswürdig dann Gott sein muß, und zwar buchstäblich „um seiner selbst willen“, auch wenn nicht gerade wir die beglückten Teilnehmer an seinem Reichtum wären[4]).

Eine besondere Art der Verehrung gebührt folgerichtig allen jenen, die irgendwie teilnehmen an Gottes lebenschaffender, erhaltender, regierender Tätigkeit. Gott dem Herrn selber gebührt der Tribut unserer „*religio*“; unter den Menschen steht dann an erster Stelle der irdische Vater; von ihm sagt Thomas: „*. . . particulariter participat rationem principii, quae universaliter invenitur in Deo*“[5]). Darum folgt auf die Gebote der ersten Tafel unmittelbar das vierte Gebot, das unser Verhalten zu den Eltern regelt, „*qui sunt particulare principium nostri esse, sicut Deus est universale principium*“[6]); ihnen schulden wir die „*pietas*“. Nach ihnen kommen alle andern, die als Vorgesetzte und Würdenträger eine Obsorge für uns ausüben, denen wir gewisse „*beneficia communia*“ verdanken; ihnen gebührt die „*observantia*“, ehrfürchtige Zuvorkommenheit. Endlich gehören hierher auch die Wohltäter, von denen uns diese oder jene Einzelwohltat zuteil wurde; ihnen schulden wir „*gratitudo*“, Dankbarkeit[7]). Gottes Wahrheit und Wahrhaftigkeit, die in den

---

[1]) De Car. a. 7. [2]) 3 d. 28 q. 1 a. 4.

[3]) 2,2 q. 25 a. 6.

[4]) So hat es einen tiefen Sinn, wenn St. Ignatius im vierten Punkt seiner Beschauung zur Erlangung der Liebe — also am Schluß der ganzen Exerzitien — dem Exerzitanten Gott den Herrn gerade unter dieser Rücksicht vor Augen stellt: „*Quartum speculari, quomodo omnia bona et dona descendunt desursum, ut mea limitata potentia a summa et infinita illa desursum; et eodem modo iustitia, bonitas, pietas, misericordia etc., sicut a sole descendunt radii, a fonte aquae etc.*“ (Versio P. Roothaan).

[5]) 2,2 q. 102 a. 1. [6]) 2,2 q. 122 a. 5.

[7]) 2,2 q. 106 a. 1.

Geschöpfen widerstrahlt, ist sodann der tiefste Grund, weshalb unser Glaube sich gegenständlich sekundär auch auf Geschöpfe beziehen, unsere Eide sich auf Geschöpfe berufen können[1]). Gottes Ebenbild im Nebenmenschen ist endlich das Fundament jener Demut, die uns das Göttliche in jedem Menschen höher schätzen läßt als das Menschliche in uns selbst. Zweierlei können wir ja im Menschen unterscheiden: was Gottes ist und was des Menschen ist. Gottes ist alles, was zur Vollkommenheit und zum Heil gehört; alles hingegen, was einen Mangel, ein Versagen in sich schließt, das ist des Menschen. Darum muß jeder Mensch sich seiner menschlichen Armseligkeit nach dem Nebenmenschen unterwerfen, insofern letzterer etwas Göttliches in sich trägt[2]). Durchwegs ist also das natürliche und übernatürliche Ebenbild Gottes im Menschen der Grund berechtigter, christlicher Hochachtung und Verehrung; dagegen ist jede Verehrung eines Menschen in seiner Gegensätzlichkeit zu Gott zu mißbilligen[3]).

Die Lehre des hl. Thomas vom göttlichen Urbild aller Dinge bringt auch in das ganze Weltbild der christlichen Philosophie jene Einheit und Geschlossenheit, nach der die forschende Vernunft so sehr verlangt. Kant weist uns am Schluß seiner „Kritik der praktischen Vernunft" auf zwei Dinge hin, die das betrachtende Gemüt mit immer neuer und größerer Bewunderung erfüllen: „Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir"[4]). Und er fügt hinzu: „Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Überschwenglichen, außer meinem Gesichtskreise suchen und bloß vermuten; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz." Eine solche Verbindung allein, wie Kant sie bietet, kann die Vernunft nicht befriedigen; denn diese selbst sagt uns, daß unser Bewußtsein nie und nimmer die höchste und letzte Einheit, der Mittelpunkt der Dinge sein kann. Ganz anders bei Thomas. Da erscheint das moralische Gesetz in mir nur als eine *„irradiatio"* des ewigen, göttlichen Gesetzes in die geschaffene Menschenvernunft; es ist letzten Endes dasselbe göttliche Gesetz, das auch den Sternen ihre Bahnen weist. Letzteres begreift in sich die allseitige Leitung des gesamten freien und unfreien Universums nach einem einheitlichen Plan und Urbild. Alles was uns im Makrokosmos wie im Mikrokosmos, im Reich des notwendigen Naturgeschehens wie im Reich der Sittlichkeit, im Reich des Objektiven, wie im Reich des Erkennens begegnet an Vollkom-

[1]) 2,2 q. 89 a. 6. [2]) 2,2 q. 161 a. 3.
[3]) 2,2 q. 19 a. 3 ad 1.
[4]) A. a. O. Methodenlehre d. reinen praktischen Vernunft, „Beschluß"; Akadem. Ausg. Bd. V, S. 161.

menheiten, all das sind nur gebrochene Strahlen, die zurückweisen auf ihren gemeinsamen Ausgangspunkt, die blendende Sonne, den unendlichen Gott. Ja selbst von den dunklen Schatten in der Schöpfung, von den Mängeln und Übeln hebt sich im Lichte dieser Lehre einigermaßen der Schleier des Rätsels: sie dienen als düsterer Hintergrund, auf dem die Werke Gottes nur um so freundlicher leuchten; den Menschengeist aber müssen sie immer wieder daran gemahnen, wie alles, was ihn hienieden entzückt und was ihm auf seiner Pilgerfahrt auf Erden glückverheißend, verlockend winkt, doch nur matter Widerschein eines unsagbar größeren Gutes ist, alles nur *esse participatum, receptum, limitatum.*

Das ist der echte christliche Monismus, der das Viele zurückführt auf die Einheit einer dreifachen Ursache: der ersten, einfachen Bildursache, der ersten Wirkursache, der letzten Zielursache. Dabei steht die Bildursache nicht nur sachlich, sondern auch begrifflich im innigsten Zusammenhang mit den beiden andern: sie stellt gewissermaßen die schöpferische Liebe dar, die der ersten Wirkursache allenthalben voranleuchtet, und zugleich den Inbegriff alles Wahren, Guten, Schönen, dem sich besonders das vernünftige Geschöpf als seinem letzten Ziele in seiner Weise verähnlichen soll: *„Cum Deus sit causa efficiens, exemplaris et finalis omnium rerum . . . sequitur, quod primum principium omnium rerum sit unum secundum rem“* [1]).

Damit bringt die *Imago*-Lehre auch einen einheitlichen Sinn und Zweck ins menschliche Leben. So vermessen es auch sein mag, was ein Nietzsche der modernen Zeit vom „Übermenschen“ gepredigt hat, der sich auf den Thron der abgetanen Gottheit setzt, — ein wahrer Kern schlummert dennoch auf dem Grunde dieses unbändigen Strebens: die Sehnsucht des Menschen nach Vergöttlichung, die ihm sein Schöpfer selber ins Herz gesenkt hat. Die katholische Lehre von der Gottebenbildlichkeit in ihren verschiedenen Stufen zeigt uns, wie der Mensch jede Stillung dieser Sehnsucht aus Gottes Hand demütig erwarten muß, wie ihr aber eine Erfüllung zugedacht ist, die alles rein natürliche, menschliche Ahnen und Hoffen himmelhoch übersteigt: die Teilnahme an der göttlichen Natur, die Annahme an Kindes Statt durch Verähnlichung mit dem ewigen Sohn Gottes. All die verschiedenen Aufgaben und Bestrebungen unseres Lebens münden letzten Endes in die eine große, ja einzige Aufgabe unseres Lebens: Gott ähnlicher werden. Darum kann aber auch in der christlichen Lebensphilosophie kein Platz sein für eine sittliche Autonomie einzelner menschlicher Lebensgebiete oder Güterkomplexe, z. B. der Wissenschaft, Kunst, Politik.

[1]) 1 q. 44 a. 4 ad 4.

Wie unserer Natur so ist auch all unserem Tun und Lassen von Anbeginn der Stempel der Geschöpflichkeit und damit der Bestimmung für Gott aufgeprägt.

Endlich läßt gerade die dargelegte Fassung dieser Lehre von der ausstrahlenden Mitteilung der göttlichen Güte unsern himmlischen Vater erst im vollen Glanz seiner Freigebigkeit, seiner Uneigennützigkeit erscheinen, die nur andere bereichern will. Eduard v. Hartmann hat der neueren Zeit eine Deutung des Weltgeschehens vorgelegt, nach der dieser ganze Weltprozeß nichts anderes ist, als ein „Mittel für die Selbsterlösung Gottes von dem Nichtseinsollenden in ihm"[1]). Die einzig mögliche Erlösung winkt uns nach ihm in der Vernichtung, d. h. in der „Rückgängigmachung der Schöpfung" ihrer „Zurücknahme in Gott". „Die Welterlösung stellt sich so zugleich als Erlösung Gottes von seiner Weltimmanenz dar, von dem immanenten Weltleid, das er als absolutes Subjekt in allen eingeschränkten Subjekten trägt, und von der transzendenten Unseligkeit, die aus dem ungestillten unendlichen Drange, zu wollen, für ihn entsprungen war, nachdem sein Wille sich erhoben hatte"[2]). Diametral gegenüber steht dieser pessimistischen Weltauffassung und diesem unwürdigen Gottesbegriff die christliche Lehre mit ihrem sonnigen Charakter. Wohl weiß auch sie von Übel und Schuld in der Welt; auch das Christentum weiß von heiliger Trauer und tiefster Erlösungsbedürftigkeit der Menschen[3]), von einem Heimweh nach dem Vaterland[4]). Allein die Heimkehr ist für den Christen keineswegs „Rückgängigmachung der Schöpfung", sondern Krönung und Vollendung dessen, was in der Schöpfung grundgelegt war: des Ebenbildes Gottes in uns. Der ganze Zustand des Menschen hienieden, sein wahres Wohl und Wehe läßt sich mit Thomas umschreiben: *„Quantum igitur habet de esse, tantum habet de bonitate: inquantum vero aliquid ei deficit de plenitudine essendi, intantum deficit a boni-*

[1]) Grundriß der Religionsphilosophie, 79.

[2]) A. a. O. S. 76.

[3]) *„Ex caritate causatur duplex gaudium de Deo . . . Unum quidem principale, quod est proprium caritatis; quo scilicet gaudemus de bono divino secundum se considerato: et tale gaudium caritatis permixtionem tristitiae non patitur; sicut nec illud bonum, de quo gaudetur, potest aliquam mali admixtionem habere; et ideo Apost. dicit ad Philip. 4.: Gaudete in Domino semper. Aliud autem est gaudium caritatis, quo gaudet aliquis de bono divino, secundum quod participatur a nobis: haec autem participatio potest impediri per aliquod contrarium; et ideo ex hac parte gaudium caritatis potest habere permixtionem tristitiae; prout scilicet aliquis tristatur de eo, quod repugnat participationi divini boni, vel in nobis vel in proximis, quos tamquam nosipsos diligimus"* (2,2 q. 28 a. 2).

[4]) 2,2 q. 28 a. 2 ad 3.

tate et dicitur malum"[1]). Daher sehnen wir uns nicht nach Erlösung von unserem Sein als solchen, sondern von den Mängeln und Lücken und Wandelbarkeiten, die unserem Dasein hienieden anhaften. Ed. v. Hartmann spricht von einer Tragik Gottes, von einem Gottesschmerz. Demgegenüber erblicken wir in unserem Gott die „*plenitudo gaudii*" im lautersten Sinn, „*quia gaudium Dei est infinitum; et hoc est condignum infinitae bonitati Dei*". Für uns selbst erwarten wir Ruhe, aber nicht die negative Ruhe des Todesschlafes, des Erloschenseins, sondern die positiv-freudige Ruhe des Wanderers an seinem Wanderziel: „*Quiescet desiderium, non solum quo desideramus Deum, sed etiam erit omnium desideriorum quies*"[2]).

In seinen Ausführungen über die Gottebenbildlichkeit des Menschen ist der Aquinate nur der getreue, tiefsinnige Interpret des Apostelwortes, das unsere wahre Würde, unsere Jenseitshoffnungen wie unsere Diesseitsaufgaben umspannt: „*Carissimi, nunc filii Dei sumus: et nondum apparuit quid erimus. Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus: quoniam videbimus eum sicuti est. Et omnis, qui habet hanc spem in eo, sanctificat se, sicut et ille sanctus est*" (1 Jo 3,2 s.).

[1]) 1,2 q. 18 a. 1. [2]) 2,2 q. 28 a. 3.

Praefatio und stiller Kanon

Von **Josef Andreas Jungmann S. J.**—Innsbruck

(Fortsetzung und Schluß.)

IV. Die Entwicklung zum stillen Kanon auf dem Boden der gallischen Liturgien

Die Fragen, die mit dem Stillbeten des Kanons zusammenhangen, haben schon früh das Interesse der Liturgiker in Anspruch genommen. Im 16. Jahrhundert galt es, die Anwürfe der Neuerer, besonders Luthers zurückzuweisen, der das Stillbeten ein Werk des Teufels genannt hatte. Das Konzil von Trient, das diejenigen mit dem Bann belegte, die den bisherigen Brauch für verdammenswert *(damnandum esse)* erklärten[1]), entschied sich nach längerer Beratung auch für das praktische Festhalten der bisherigen Übung. Neue Erörterungen rief das eigenmächtige Vorgehen gallikanischer Kreise um die Wende des 17. Jahrhunderts hervor. Damals widmete P. Lebrun der Frage einen halben Band seiner vierbändigen Meßerklärung[2]). Während einige Jahrzehnte vorher Kardinal Bona das Aufkommen des Brauches, allerdings auf Grund eines mißverstandenen Textes, erst in das 10. Jahrhundert datiert hatte[3]), glaubte Lebrun im Eifer der Verteidigung darin einen urchristlichen Grundsatz erweisen zu können, der als solcher von Anfang an festgehalten und seit dem Aufhören der Verfolgungen und der Entfaltung reicherer gottesdienstlicher Formen auch praktisch immerfort betätigt worden sei[4]). In neuerer Zeit ist die Frage wieder von verschiedenen Liturgikern aufgegriffen und des näheren untersucht worden,

[1]) Sess. XXII can. 9: Denzinger-Umberg n. 956.

[2]) Explication littérale historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la Messe, Paris 1716/26.

[3]) J. Bona, Rerum liturgicarum libri duo, II, c. 13; Rom 1671, S. 398.

[4]) Explication, diss. XV p. II a. 13; in der mir vorliegenden lateinischen Ausgabe von Dalmasus (Venedig 1770): Bd. IV, 319.

darunter besonders von A. Franz[1]), E. Bishop[2]), P. Batiffol[3]), E. de Moreau S. J.[4]).

Als allgemein anerkanntes Ergebnis kann heute etwa soviel gelten: im 4. Jahrhundert wurde das ganze Eucharistiegebet noch allenthalben laut gesprochen. Anderseits gilt als fester Punkt, von wo an das Stillbeten des Kanons gesichert sei, mindestens die Angabe des Ordo Romanus II[5]) über den Bischof nach dem *Sanctus: tacite intrat in canonem.* Franz[6]) und de Moreau[7]) sehen damit den Brauch als feststehende Einrichtung in der römischen Messe des 8. Jahrhunderts bezeugt. Es ist indes sofort eine doppelte Einschränkung nötig. Der Ordo Romanus II ist ein Dokument, das uns nur Verhältnisse im Frankenreiche bezeugen kann und diese erst im 9. Jahrhundert[8]). Eher kann die gleichfalls von Franz genannte karolingische Meßerklärung *Quotiens contra se* als Zeuge schon um 800 in Betracht kommen[9]). In der Zwischenzeit zwischen dem 4. und dem 8. Jahrhundert sind verschiedene Ansätze und Anlässe in Vorschlag gebracht worden.

Batiffol ist geneigt anzunehmen, daß man schon zur Zeit Innozenz' I (401—17) zur späteren Praxis übergegangen ist. Er verweist auf den Brief dieses Papstes an Decentius von Gubbio, in dem das Eucharistiegebet umschrieben wird mit Wendungen wie: *quae aperire non debeo, quae scribi fas non erat*[10]). Aus solchen Ausdrücken, die der Arkandisziplin angehören, wird sich nicht allzuviel

---

[1]) Die Messe im deutschen Mittelalter, Freiburg 1902, 618—37.

[2]) Silent recitals in the mass of the Faithful: im Anhang zu R. H. Connolly (s. oben S. 91 Anm. 1) 121—26.

[3]) Leçons[7] 206—12.

[4]) Récitation du Canon de la Messe à voix basse: Nouvelle Revue théologique 51 (1924) 65—94.

[5]) n. 10; Mabillon II, 48.

[6]) S. 620 f. [7]) S. 73 f.

[8]) J. Kösters, Studien zu Mabillons römischen Ordines 15: er enthält „die im Sinne Karls des Großen modifizierte römische Liturgie aus dem Anfang des 9. Jahrhunderts". Noch zurückhaltender urteilt M. Andrieu, Immixtio et Consecratio, Paris 1924, 6 f.

[9]) Martène I, 455 f. Nach der Erklärung der *Hosanna* heißt es: *facto magno circumquaque silentio incipit iam sacerdos . . . hostiam consecrare.* Wichtiger als diese auf das Schweigen des Volkes gehende Bemerkung ist die Tatsache, daß der nun folgende Kanontext im Gegensatz zum Vorausgehenden nur ganz summarisch erklärt, also nicht als geläufig vorausgesetzt wird. Gegen Ende heißt es hier, wohl mit Beziehung auf den ganzen Kanon: *quam consecrationem . . . ideo semper in silentio arbitror celebrari, quia Sanctus in eis manens Spiritus eundem sacramentorum latenter operatur effectum, unde et graece mysterium dicitur, quod secretam et reconditam habeat dispositionem.* — Zur Datierung dieser Meßerklärung vgl. A. Wilmart, DAL 5,1021 f; Franz 349.

[10]) PL 20,553. 561; Batiffol 208 f.

entnehmen lassen. Als Gegenstand der Arkandisziplin galt schon früher vieles, was im Gottesdienst doch laut gesprochen wurde. Insbesondere das Schreibeverbot galt ja schon längst und galt noch in später Zeit auch für das Symbolum, das doch bei der *traditio* sowohl wie bei der *redditio* immer laut gesprochen wurde, so daß man ersteren Vorgang, wie wir sahen, geradezu als *praefatio* bezeichnet hat. Eine Stütze für seine Annahme findet Batiffol in dem Hinweis auf den auffälligen Wandel in der seelischen Haltung gegenüber der Eucharistie gerade damals, auf jene nach E. Bishop seit der Mitte des 4. Jahrhunderts gelegentlich hervortretende Stimmung des Schauders dem heiligen Sakrament gegenüber[1]). Tatsächlich ist man im Orient seit dem 5. Jahrhundert wohl aus ähnlichen Gedankengängen heraus zur Ausbildung der Ikonostase gekommen und im 6. Jahrhundert (565) sieht sich Justinian veranlaßt, das Leisesprechen der Meßgebete zu untersagen. Doch ist damit für die römische Liturgie noch nichts bewiesen. Übrigens bucht Batiffol selbst noch ein Zeugnis bei Cäsarius von Arles († 543) dafür, daß die Konsekrationsgebete dem Volke vernehmbar waren[2]). Einen Beweis für eine gleichzeitige Parallelentwicklung indes auch im Abendlande glaubt Batiffol zu finden in dem im 6./7. Jahrhundert gerade für Rom bezeugten Brauch, an den Ziborien der Altäre Vorhänge anzubringen *(tetravela)*; diese hätten nur der Verhüllung der heiligen Geheimnisse dienen können, der auch das Leisesprechen gedient habe. Allein die Einzeluntersuchung der archäologischen Tatsachen und Nachrichten durch J. Braun[3]) zeigt, daß diese Vorhänge im Abendlande immer nur als Schmuck gedacht und nie dazu bestimmt waren, den Priester den Blicken des Volkes zu entziehen. Das stimmt mit der Tatsache überein, daß die römische Liturgie auch sonst von einer anderwärts oft allzu weitgehenden Reaktion gegen den Arianismus nur wenig Spuren aufweist.

Ein etwas späterer Ansatz — „das Ende des 5. und der Anfang des 6. Jahrhunderts" — wird von A. Franz auf Grund seines Erklärungsversuches vorgeschlagen[4]): das Aufhören des Katechumenates und das damit gegebene Hereinströmen von Leuten in den Gottesdienst, die bezüglich ihrer religiösen Gesinnung nicht gehörig geprüft werden konnten, hätten um diese Zeit das Stillbeten des Kanons notwendig gemacht als Maßnahme gegen die Gefahr der Profanation der geheiligten Texte. Auf alle Fälle ist hier die genaue Datierung

[1]) Man wird für das erste Auftreten jenes Stimmungsmomentes eher den Ausgang als die Mitte des 4. Jahrhunderts ansetzen müssen. Ein Ausdruck dieser Art (φρικωδέστατος), auf die Meßfeier bezogen, begegnet nämlich zuerst in der letzten der mystagogischen Katechesen; über Zweifel indes an der Autorschaft Cyrills von Jerusalem vgl. Jungmann, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet 217 Anm. 29. — Ich habe in dieser Arbeit jenen Stimmungsumschwung als eine Auswirkung der im Orient um dieselbe Zeit erstarkenden Reaktion gegen den Arianismus zu erweisen gesucht. Dagegen spricht sich O. Casel aus im Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 7 (1927) 182 f, ohne sich aber mit meinem besonders aus den Liturgien der Monophysiten geschöpften Beweismaterial auseinanderzusetzen.

[2]) S. 211 Anm. 2.

[3]) Der christliche Altar II, München 1924, 167 ff.

[4]) Die Messe im deutschen Mittelalter 622 f. — Ihm folgt Thalhofer-Eisenhofer II, 137. 139.

willkürlich; denn das Katechumenat wird nie abgeschafft, sondern entschwindet allmählich, ebenso wie die religiöse Zuverlässigkeit der Gläubigen nur einem allmählichen Sinken ausgesetzt sein konnte. Im übrigen ist die Ansicht, wonach das Bestreben, den heiligen Text zu schützen, ein Hauptgrund der Einrichtung war, schon bei den mittelalterlichen Meßerklärern seit dem Ausgang des 9. Jahrhunderts allgemein, war also immerhin für die Beibehaltung des Brauches mitbestimmend; man erzählte sich dafür die von Johannes Moschus († 619) aus dem Orient mitgebrachte Geschichte von den Hirtenknaben, die vom Blitz erschlagen worden waren, weil sie auf dem Felde den Kanon gesungen hatten[1]).

E. Bishop hat sich zunächst darauf beschränkt, das entschieden frühere Auftreten des gleichen Brauches im Orient aufzuzeigen, wo das Stillbeten bestimmter Abschnitte auch des Eucharistiegebetes in den „Homilien Narsais" schon in fester Ausbildung vorliegt[2]), und die Frage aufzuwerfen, ob es sich im Abendlande überhaupt um einen bodenständigen Brauch und nicht vielmehr um eine Nachahmung orientalischer, letzlich syrischer Übung handelt, so daß die Erklärungsversuche vor allem im Orient einzusetzen hätten[3]). Später spricht er, immer vorsichtig, seine Zweifel etwas bestimmter dahin aus, ob das stille Beten des Kanons in Rom vor dem 7. Jahrhundert könne aufgekommen sein und ob es nicht eine byzantinische Reform sei[4]).

E. de Moreau endlich ist der Meinung, daß man eine einheitliche Erklärung überhaupt nicht erwarten dürfe und mit der Nennung der verschiedenen Faktoren sich begnügen müsse, die zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Einzelkirchen wirksam wurden und schließlich im 8. Jahrhundert im ganzen Abendland der späteren Praxis zum Siege verholfen haben. Insbesondere verweist er auf den schon bei Origenes vertretenen Grundsatz, daß nicht alles für alle, auch nicht für alle Getauften bestimmt sei, und auf eine Art „liturgischer Psychologie", der im Grunde auch schon die mittelalterlichen Erklärer nachgespürt haben, wenn sie aus dem Alten und dem Neuen Testament ihre Gründe für die Verwendung auch des stillen Gebetes in der Meßfeier zusammengetragen haben[5]). Einigermaßen in Anschlag zu bringen sei auch das von A. Fortescue[6]) geltend gemachte vermutliche Bestreben vieler, Zeit zu sparen und weiterzufahren, während der Chor das *Sanctus* sang. Dieser letzte Grund ist nun freilich besser ganz auszuschalten. Denn wir dürfen uns den Gesang des *Sanctus* für damals nicht nach moderner Art und auch nicht mit dem Reichtum der uns heute geläufigen Choralmelodien vorstellen: in jener Zeit war das *Sanctus* weiter nichts als die Fortsetzung der Präfation in der gleichen schlichten Vortragsweise wie diese, nur

---

[1]) Pratum spirituale c. 196; PL 74,225 f = PG 87,3081 f. — Franz 627 f. — Vgl. de Moreau 76—78. 83—85; er bemerkt, daß die Theorie von Franz schon 1710 von Vallemont vertreten worden ist und betont, daß sie namentlich die Tatsachen im Orient nicht erkläre.

[2]) Gegen die Zuteilung dieser Homilien schon an Narsai († um 502) selbst vgl. A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, Bonn 1922, 112. 348.

[3]) Silent recitals 126.

[4]) E. Bishop, Liturgica historica, Oxford 1918, 11 Anm. — Bishop denkt offenbar an die Tätigkeit von Päpsten griechischer Nationalität, die in diesem Jahrhundert regierten.

[5]) S. 86—93. [6]) The Mass 327.

mit dem Unterschied, daß hier auch das Volk in den Gesang des Priesters einstimmte[1]). Daß manche Priester die paar Verse dem Volke allein überließen und unterdessen, offenbar still, mit dem *Te igitur* begannen, ersehen wir zwar daraus, daß Erzbischof Herardus von Tours in seinen Verordnungen vom Jahre 858 eben dies verpönte[2]). Allein der minimale Zeitgewinn konnte bei dem so gerügten Mißbrauch nicht erst Anlaß gewesen sein, nun auch den ganzen Kanon leise zu sprechen; letzteres mußte vielmehr schon aus anderen Gründen irgendwie in Übung gewesen sein.

Soviel Richtiges im übrigen an de Moreaus Bemerkungen ist, dürfte es doch nicht nötig sein, so ganz auf eine nähere Aufhellung der Frage zu verzichten. Aber es wird gut sein, die Frage mehr als bisher in ihrer konkreten Erscheinung ins Auge zu fassen.

Wenn vom Stillbeten des römischen Kanons die Rede ist, denken wir an einen ganz bestimmten Anfangspunkt, das *Te igitur*. Das leise Weiterbeten gerade von diesem Punkte an ist doch erst in einer Zeit verständlich, wo man in der Auffassung des Eucharistiegebetes an dieser Stelle aus irgend einem Grund einen tiefen Einschnitt machte; mindestens mußte sich ein so gründlicher Wechsel im äußeren Vortrag nachträglich bald auch sonst bemerkbar machen, zumal in einer Periode, in der die Liturgie noch bildsam war. Nun sehen wir, daß der Gebetskomplex der Eucharistia in der römischen Liturgie bis ans Ende seiner Entwicklungszeit an der Schwelle des 7. Jahrhunderts immer als Einheit aufgefaßt und behandelt wird, weiter daß er noch im ganzen 8. Jahrhundert als Einheit benannt wird und zwar u. a. mit *praefatio,* einer Benennung, die wie das gleichbedeutende *praedicatio canonis* des 7. Jahrhunderts wohl nur so lange erträglich war, als noch das Ganze der damit bezeichneten Gebete irgendwie als laute Lobpreisung gesprochen wurde.

Zwingen uns diese Tatsachen, zunächst für die römische Heimat unserer Liturgie die Vorstellung vom Leisebeten des Kanons so lange fernzuhalten, als uns keine deutlichen Zeugnisse zu einer anderen Annahme berechtigen, so finden wir auf fränkischem Gebiet, also dort, wo uns die ersten zweifellosen Nachrichten von der neuen Weise begegnen, im sog. Gelasianum, d. h. in dem für fränkische Bedürfnisse (St. Denys?) redigierten römischen Sakramentar des Vat. Reg. 316, zu Beginn des 8. Jahrhunderts den dokumentarischen

---

[1]) P. Wagner, Ursprung und Entwicklung der liturgischen Gesangsformen (Einführung in die gregorianischen Melodien I), Freiburg (Schweiz) 1901, 117 f. — Über den Gesang des Volkes vgl. die demnächst erscheinende Arbeit von G. Nickl, Der Anteil des Volkes an der Meßliturgie im Frankenreich (Forschungen zur Geschichte des innerkirchlichen Lebens 2; Innsbruck, Rauch).

[2]) c. 16: *ut secreta presbyteri non inchoent antequam Sanctus finiatur, sed cum populo Sanctus cantent.* Hardouin, Acta conciliorum V, 451.

Beweis für dieselbe Lage der Dinge auch auf diesem Boden, wobei namentlich das lückenlose Anschließen des *Te igitur* an den vorausgehenden Text schwer ins Gewicht fällt[1]).

Aber gerade an diesem Sakramentar hat auch die Bezeichnung *secreta* für die römische *oratio super oblata* von jeher die Aufmerksamkeit der Liturgiker erregt[2]). Da an dieser Stelle an eine andere Erklärung des Wortes nicht zu denken ist, hat man mit Recht schon für damals auf das Stillbeten dieser Oration geschlossen[3]); dabei darf aber die Einschränkung nicht übersehen werden, daß der Schluß nur für das Gebiet gilt, in dem die Benennung nachgewiesen wird. Für die Erklärung der Stille des Kanons freilich hat man sich damit nur vor einem neuen Rätsel gesehen.

Der Ausdruck *secreta* war in der gallikanischen Liturgie geläufig in der Benennung der ersten Oration nach der Wandlung, der *Post secreta,* wofür die mozarabische Liturgie *Post pridie* sagte; *secreta* geht also auf die Wandlungsworte, wie auch aus dem Ausdruck *ad secreta* in der dem hl. Germanus von Paris zugeschriebenen Expositio brevis der gallikanischen Liturgie hervorgeht[4]). Es liegt nahe, mit A. Wilmart[5]) zu schließen, daß eben diese Worte vom *Qui pridie* an leise, das übrige laut gesprochen wurde. Zwingend ist der Schluß nicht; *secreta* kann dasselbe heißen wie *mysterium* und das Missale Gothicum gebraucht tatsächlich *Post secreta* und *Post mysterium* in gleicher Weise. Ja für die verwandte Liturgie der irischen Mönche des 7. Jahrhunderts läßt sich das Gegenteil beweisen. L. Gougaud O. S. B. bespricht in anderem Zusammenhang einen Bußkanon im Poenitentiale des Abtes Cummean, des Nachfolgers des hl. Columban, der sich auf die Wandlungsworte bezieht: *Si titubaverit sacerdos super orationem dominicam quae dicitur periculosa, si una vice, quinquaginta plagas*[6]). Eine derartige Maßregel konnte doch nur einen äußerlich feststellbaren Ver-

---

[1]) S. oben S. 81 f.

[2]) Vgl. oben S. 70.

[3]) Der Versuch, *secreta* als *oratio ad secretionem* (zur Aussonderung der Opfergaben) zu verstehen, ist bereits von den alten französischen Liturgikern widerlegt worden. Martène, De antiquis eccl. rit. I c. 4 a. 7 (= I, 396); Lebrun, Explication, diss. XV p. II a. 1 (= Dalmasus IV, 265—69).

[4]) Ep. II; PL 72,96 D.

[5]) DAL 6,1085.

[6]) PL 87,997. — L. Gougaud, Les rites de la consécration et de la fraction dans la liturgie celtique (Report of the XIX. Eucharistic Congress, London 1909, 348—61) 354—56. — Die Bestimmung kehrt mit vermindertem Bußsatz wieder im Pönitentiale von Bobbio, can. 47 (PL 72,578); hier ist aber die Beifügung: *quae dicitur periculosa,* weggefallen, der Satz also auf das *Pater noster* bezogen, ein Beweis, daß man beim *titubare* an lauten Vortrag dachte.

stoß betreffen, setzt also für jene Zeit lautes Sprechen selbst der Konsekrationsworte voraus. Jedenfalls wird zur Erklärung der leise gesprochenen *secreta* der gelasianischen Bücher von hier aus nichts zu gewinnen sein.

Dennoch soll hier, um das Stillbeten des Kanons zu erklären, von der Stille der Secreta aus ein Weg versucht werden. Es wird sich ergeben, daß neben anderen Faktoren, die in der Folge noch zu prüfen sind, auch die Anpassung an diese für das Stillbeten des Kanons bestimmend gewesen ist.

Daß die Secreta auf fränkischem Boden um die Mitte des 8. Jahrhunderts in der Tat still gesprochen worden ist und daß dies gleichzeitig für den Kanon noch nicht im vollen Sinne der Fall war, zeigt einwandfrei das Capitulare ecclesiastici ordinis und seine Bearbeitung im Breviarium[1]). Nachdem die Anordnung der Opfergaben auf dem Altare besprochen ist, heißt es im Capitulare: *Tunc pontifex inclinato vulto in terram dicit orationem super oblationis*[2]) *ita ut nullus preter Deum et ipsum audiat, nisi tantum Per omnia secula seculorum.* Daneben die Vorschrift, wie nach dem *Sanctus* fortzufahren ist: *Sanctus. Et incipit canire de simili voce et melodia ita ut a circumstantibus altare tantum audiatur*[3]).

---

[1]) Silva-Tarouca 198. — Vgl. oben S. 71. Es ist ohne weiters klar, daß wir in diesen für den praktischen Gebrauch geschaffenen Schriften fort und fort erst der Anpassung des römischen Ordo des Johannes Archicantor an besondere außerrömische Verhältnisse gegenüberstehen. Das gilt nach Baumstarks Untersuchungen namentlich für die Meßordnung. Evident ist eine solche Überarbeitung im Breviarium.

[2]) Die zwei anderen Handschriften: *oblatas secrete;* das Breviarium: *dicit orationem et secrete.* — Bezeichnenderweise wird der Ausdruck *secreta* auch in dem karolingisch überarbeiteten Ordo Romanus II gebraucht: *dicta oratione super oblationes secreta* (n. 10; Mabillon II, 47). Hier sieht man die Umbenennung der römischen Oration in ihrem Werden.

[3]) So nach Silva-Tarouca 199; vgl. S. 182. — Näheres zum Text s. unten S. 263. Ein gewisser Unterschied in der Vortragsweise zwischen *oratio super oblata* und *praefatio* scheint im 8. Jahrhundert auch in Rom üblich gewesen zu sein. Denn nach dem Gregorianum Hadrians, wie es Lietzmann herstellt, werden die Schlußworte *Per omnia saecula saeculorum* (n. 1). im Gegensatz zu älteren Kanontexten, so wie heute zur Einleitung der Präfation gezogen, für die in den Handschriften der Alkuinklasse überdies angegeben ist: *excelsa voce.* Doch ist damit nur die feierliche Weise des Hauptgebetes von der einfacheren Art der vorbereitenden Oblation abgehoben. Daß letztere auch in Rom laut gesprochen wurde wie im ambrosianischen Ritus, erhellt daraus, daß noch im Ordo Romanus II n. 9 f dem Chor schon vor der *oratio super oblata* das Zeichen zum Aufhören gegeben wird. Ja das Lautsprechen der genannten Schlußworte selbst wäre unverständlich, wenn es nicht, wie bei den Schlußworten des Kanons, der Überrest früheren lauten Vortrags des ganzen Gebetes wäre.

Stilles Gebet im vollen Sinn haben wir hier nur in der Secreta. Der Kanon ist höchstens in einem Stadium beginnender Angleichung an die Weise der ersteren. Wie ist man dazu gekommen, das stille Beten gerade an dieser Stelle der römischen Messe einzuführen? — Durch Festhalten einer gallikanischen Überlieferung. — Wie wäre diese hier entstanden? — Durch Anlehnung an orientalischen Brauch. — Ich möchte in der Tat den Satz wagen, daß hier der von Bishop gesuchte Punkt ist für den Brückenschlag zur älteren orientalischen Parallelerscheinung stillen Opfergebetes.

Diese Hypothese wird durch folgende Beobachtungen nahegelegt, die gewiß noch nicht den Anspruch erheben können, ein unerschütterlicher Beweisgang zu sein. Das Breviarium ecclesiastici ordinis zeigt uns besonders in seiner zweiten Darstellung des Meßritus[1]), wie die gallikanische Opferprozession unter Umständen in vollem Umfange in die römische Messe herübergenommen wurde. Nach dem Einzug und seinen Gesängen übernimmt der Zelebrant am Altare die Opfergaben. *Et post hoc statim clerus canit offerenda, quod Franci dicit (!) sonum.* Es ist das ein zweiter Gesang, der also zum römischen Offertorium hinzukommt. Während dieses zweiten Gesanges nimmt der Priester in römischer Weise noch einzelne Sonderoblationen entgegen und beginnt, nachdem er um das Gebet der umgebenden Priester ersucht hat (das spätere *Orate fratres*), still die *oratio super oblata*, für die, wie erwähnt, schon die Benennung *secreta* vorzuschweben scheint. Es ist hier nur mit römischen Riten verquickt, was uns für die gallikanische Messe durch die wenigen Nachrichten, namentlich durch die Expositio brevis bezeugt ist[2]), vor allem die Opferprozession mit dem *sonus*. Aber auch das stille Gebet des Priesters wird man als gallischen Brauch betrachten dürfen. Hier dürfte das mozarabische Missale Mixtum altes gemeingallisches Erbe festhalten, wenn es den Priester genau wie in unserem Falle nach dem *Adiuvate me fratres* still *(silentio)* eine Apologie beten läßt, in der er seine Unwürdigkeit ausspricht, das Gebet *Accedam ad te Domine* Julians von Toledo († 690)[3]).

Dann haben wir aber, um einen weiteren Einzelzug bereichert, das getreue Gegenbild des orientalischen Großen Eingangs, den man, auch ohne diesen Einzelzug des stillen Gebetes, als Vorbild der gallischen Opferprozession zu betrachten gewohnt ist[4]). Auch dort begleitet ein Gesang, das Cherubikon, die Prozession wie hier der *sonus*. Dieser *sonus* entspricht nach der Expositio, also nach gallischer Anschauung um die Wende des 6. Jahrhunderts, dem Posaunenschall, der im Alten Testament den Beginn des Opfers ankündigte, damit alle tiefgebeugt den Herrn anbeteten. Es ist ein Augenblick heiligen Schauers wie im Orient. Das kommt auch darin zum Ausdruck, daß nach der Expositio gerade an dieser Stelle, wie sonst nur noch vor den Lesungen, Schweigen geboten

---

[1]) Silva-Tarouca 206; vgl. 219. 198.
[2]) Duchesne[5] 215—18.
[3]) PL 85,537 f; vgl. Férotin, Le liber ordinum 230.
[4]) Vgl. z. B. A. Wilmart, DAL 6,1080.

wird. Mag die ursprüngliche Bedeutung dieses Schweigens auch anders gewesen sein, jetzt wird ihm ein tieferer Sinn gegeben: *Spiritaliter jubemur silentium facere . . . hoc solum cor intendat, ut in se Christum suscipiat*[1]. Das heilige Schweigen spielt auch in der orientalischen Parallele eine Rolle. Ein vielgebrauchter Text des χερουβικὸς ὕμνος beginnt: Σιγησάτω πᾶσα σὰρξ βροτεία καὶ στήτω μετὰ φόβου καὶ τρόμου . . . Χριστὸς ὁ θεὸς ἡμῶν προέρχεται σφαγιασθῆναι[2]. Dazu kommt auch im Orient stilles Gebet, das der Priester gleichzeitig verrichtet, und dieses stille Gebet ist hier wieder in der Regel eine Apologie, etwa das vielgebrauchte, um das 6. Jahrhundert auf syrischem Boden entstandene, für den genau entsprechenden Moment der Gregoriusanaphora geschaffene Οὐδεὶς ἄξιος[3]. Wenn schon im allgemeinen eine Abhängigkeit der Apologien, die im Abendlande seit dem 7. Jahrhundert auftreten, von den schon im vorausgehenden Jahrhundert erscheinenden Apologien des Morgenlandes in Betracht kommt, so wird eine solche Abhängigkeit am ehesten an diesem Punkte konkret faßbar. Dasselbe gilt, wenn man eher das stille Gebet des Priesters als solches, das im Orient aus verschiedenen Gründen, besonders auch wegen des Nebeneinander von Priester- und Diakonalgebet früh entwickelt war, als Gegenstand von Vorbild und Nachahmung betrachten will. Gewiß ist für Apologie und Stillgebet auf dem Boden des gallischen Liturgietypus auch eine selbständige Parallelentwicklung aus gleicher Wurzel durchaus möglich, nämlich aus den auch hier vorhandenen Gründen jenes religiösen Stimmungsumschwunges, den Batiffol mit dem stillen Priestergebet in Zusammenhang gebracht hat, aus der hier so deutlichen antiarianischen Grundhaltung des liturgischen Gebetes. Doch wird man bei den zahlreichen Fäden, die damals nach dem Osten liefen, namentlich nach dem Pilgerzentrum Jerusalem, orientalische Einwirkung wenigstens mit in Rechnung stellen müssen.

Aber woher immer die Anregung gekommen sein mag, soviel darf jedenfalls behauptet werden: daß das stille Beten gerade hier eingesetzt hat, war durch die Eigenart jener gallisch-orientalischen Opferprozession mit ihrem heiligen Schauer gegeben. Beim Übergang zur römischen Liturgie begegnete man nun an dieser Stelle der *oratio super oblata,* die damit zur *secreta* wurde. Im Eucharistiegebet konnte das stille Beten des Priesters zu jener Zeit schon darum nicht einsetzen, weil dieses als fester Block feierlicher Lobpreisung keine Stelle bot, wo dieses hätte eindringen können. Aber es dauerte nicht lange und auch dieser feste Block erhielt gerade auf gallischem Boden seine Bruchstelle.

[1]) PL 72,92. Ähnliche Erwägungen werden etwas später mit der Deutung des *Sursum corda* verbunden. — Natürlich war es verfehlt, dieses dem Volk gebotene Schweigen direkt mit dem stillen Gebet des Priesters in Verbindung zu bringen. Vgl. Franz 620 Anm. 4.

[2]) Brightman 41; vgl. 573.

[3]) Vgl. Jungmann, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet 38 Anm. 55; weitere Stellen im Register. Vgl. auch die Ausführungen zur Geschichte der Apologien in der Messe ebenda 223—25.

Schon im Capitulare ist diese Bruchstelle zu merken. Als Text, der in feierlicher Weise zu singen ist, bleibt hier, wie wir sahen, nur der Abschnitt bis zum *Sanctus;* aber eben dieser Abschnitt wird mit *praefatio* gleichgesetzt: *Inde pontifex elevans vocem et dicit ipsam praefationem ita ut ab omnibus audiatur*[1]). Ja im Breviarium ist es auch schon klar, daß der Kanon erst nach dem *Sanctus* beginnt: . . . *Sanctus. Incipit sacerdos canonem dissimili voce leniter.* Nach dem Ordo Romanus II setzt der Gesang des *Sanctus* ein *finita praefatione,* worauf es vom Bischof heißt: *tacite intrat in canonem*[2]). Ja bei Walafried Strabo finden wir bereits im gleichen Sinne wie hier einander gegenübergestellt *praefatio actionis* und *actio*[3]) und wenig später bei Hinkmar von Rheims *praefatio canonis* und *canon*[4]).

Wie ist diese so bestimmte, früher gänzlich unbekannte Abgrenzung, die uns in fränkischen Quellen seit der Mitte des 8. Jahrhunderts mit wachsender Deutlichkeit entgegentritt, zustande gekommen? — Wir stehen offenbar wieder einem Weiterwirken gallikanischer Liturgieauffassung gegenüber. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß in den gallischen Liturgien das Eucharistiegebet in eine Reihe von jeweils wechselnden Einzelformeln zerlegt war und daß sich so *contestatio* — oder wie sonst der Name lautete — und *Post Sanctus* gegenüberstanden. Das lud zu einer ähnlichen Scheidung auch bei der neuübernommenen römischen Liturgie ein. Der Name *praefatio* kam der Neigung entgegen. Nach gallischen Begriffen ist eine liturgische *praefatio* eben eine Vorbereitung, eine Einstimmung zum Gebet. Wir sahen, wie der ursprüngliche, klarumschriebene Begriff immer mehr verwaschen wurde[5]); um so leichter konnte er bei der Ankunft der römischen Liturgie mit dem Begriff der inzwischen schon ganz geläufig gewordenen *praefatio* als Buchvorrede zusammenfließen. Man hatte keine Schwierigkeit mehr, die römische *praefatio symboli* in der einleitenden Ansprache zu diesem Akt zu suchen, wenn sie auch keine Gebetseinladung war[6]). Der als Zeuge für die Neuabgrenzung der *praefatio* eben erwähnte Ordo Romanus II zeigt deutlich die gallikanische Herkunft seiner Begriffsbestimmung, wenn er von der *praefatio dominicae orationis* spricht und damit den einleitenden Satz meint, der dem *Pater noster* in der Messe vorhergeht[7]). Die Bezeichnung *praefatio,* die man im

[1]) Silva-Tarouca 199; vgl. Breviarium: ebd. 198.
[2]) n. 10; Mabillon II, 47 f.
[3]) De exord. et increm. 22; PL 114,948.
[4]) Capitula synod. 1; PL 125,773. [5]) Oben S. 75—78.88. [6]) Oben S. 75.
[7]) Eine ganz singuläre Verwendung von *praefatio* liegt bei Amalar vor, wenn er darunter deutlich die *oratio super oblata* versteht, De eccl. off. III, 21

römischen Meßbuch an der Spitze der *Vere-dignum*-Texte las, wurde darum im Sinne von Einleitung genommen und nur auf den Abschnitt bis zum *Sanctus* bezogen. Wenn auch drei oder vier Kanoneinlagen mit *praefatio* überschrieben waren, so konnte das nur ein Versehen sein, das von den Abschreibern rasch behoben wurde.

Auf eine Einleitung folgt erst der Haupttext, die eigentliche Handlung. Der Name *actio* war dafür wie geschaffen; sein häufigster Gebrauch in der Verbindung *infra actionem* der gelasianischen Bücher erschien mit dieser neuen Umgrenzung durchaus im Einklang. Ähnliches gilt vom Namen *canon,* der im römischen Meßordo begegnete. Ja die eigenartige Fassung einer Stelle in diesem Ordo scheint dem weiteren Gang der Dinge, der Entwicklung des Begriffes Kanon und der Anbahnung seiner vollendeten Stille, geradezu eine neue Wendung gegeben zu haben. Es handelt sich um den Satz, mit dem im Ordo Romanus I die Fortsetzung nach dem Gesang des *Sanctus* beschrieben wird[1]): *Quem dum expleverint, surgit pontifex solus et intrat in canonem; episcopi vero... permanent inclinati.* Der Text kehrt ähnlich im Ordo Romanus II wieder; die bedeutendste Änderung ist, daß es darin heißt: *tacite intrat in canonem.* Nach der naheliegendsten Interpretation, die bei den Liturgikern von Mabillon bis heute allgemein ist, wird damit gesagt, daß der Zelebrant nun in leisem Gebet den Kanon beginnt. Das *tacite* und das Stillbeten soll indes noch außer Betracht bleiben. Fassen wir zunächst die Worte: *intrat in canonem,* ins Auge, wie sie im ersten Ordo stehen. Auch schon diese Worte scheinen den Beginn eines neuen, bedeutsamen Abschnittes zu bezeichnen, der mit dem Kanon gleichgesetzt wäre. Tatsächlich hat schon F. Probst[2]) diese Wendung auffällig gefunden und sie als späteren Zusatz erklärt, weil hier die spätere Begrenzung des Kanons vorausgesetzt wird, in den man erst mit dem *Te igitur* eintritt, während unser Ordo gleich darauf wieder den älteren Kanonbegriff zugrundelegt[3]). Die Vermutung scheint bestätigt durch M. Andrieu, der im Cod. Sangall. 614 einen älteren Text des Ordo I nachgewiesen hat, wonach es heißt: *surgit pontifex solus in canone, episcopi vero permanent inclinati*[4]). — Richtig ist indes nur,

(PL 105,1133 C): *in praefatione,* und III, 23 (ebd. 1136 D): *Nunc vero reddendum est cur oratio praesens* (der Kanon) *et praefatio secrete dicantur.* Die Präfation nennt er *hymnus* und *praeparatio.* — Die zu III, 23 von Lebrun gegebene Erklärung ist unhaltbar. Explication, diss. XV, Anhang (= Dalmasus IV, 369 f).

[1]) n. 16; Mabillon II, 12.

[2]) Die ältesten römischen Sacramentarien und Ordines 392.

[3]) n. 17; vgl. oben S. 81.

[4]) Revue des sciences religieuses 1 (1921) 388. Der Ausdruck *in canone* bleibt auch hier eine Härte. Eher könnte es statt *surgit* geheißen haben *pergit*

daß man *intrare in canonem* nicht in dem zunächstliegenden und später allgemein angenommenen Sinne nehmen darf. Denn *intrare* hat in der liturgischen Terminologie des 7. Jahrhunderts noch eine andere Bedeutung: es bezeichnet das Einsetzen des einzelnen Liturgen an der bestimmten Stelle im Verlauf einer liturgischen Funktion. Man würde sich nicht wundern, wenn das Wort in der römischen Theatersprache nachgewiesen würde[1]).

Das Wort ist u. a. an vier Stellen des älteren Gelasianums für das sonst verwendete *dicere, sequi, prosequi* gebraucht; davon ist besonders die erste bemerkenswert. In der Skrutinienmesse am dritten Fastensonntag heißt es beim *Memento* für die Lebenden: . . . *et omnium circumadstantium. Et taces. Et recitantur nomina virorum et mulierum qui ipsos infantes suscepturi sunt. Et intras. Quorum tibi fides*[2]). Das Pontifikale von Poitiers sagt dafür an dieser Stelle: *Quae (nomina) ut fuerint recensita, illico in canonis tenorem regreditur ita: Et omnium circumadstantium*[3]). Das Einsetzen wird hier, wo nur eine Pause dazwischenliegt, einfach zum Weiterfahren[4]). — Die Rubrik setzt übrigens, wie leicht ersichtlich, auf alle Fälle lautes Beten des Kanons voraus.

Darnach dürfte die Textentwicklung folgendermaßen liegen. Der Ordo Romanus I muß gelesen haben: *surgit pontifex solus et intrat in canone*[5]). Gemeint war: der Papst allein richtet sich auf, während die andern in gebeugter Stellung verharren, und er allein fährt im Kanon fort, im Gegensatz zum *Sanctus*, das von allen zusammen, Klerus und Volk, gesungen worden ist. Im Frankenreich wurde der Wendung aber schon bald der Sinn gegeben, in dem man sie seither verstanden hat: der Priester allein tritt in den Kanon ein. Der Kanon wird auf diese Weise mit einem Heiligtum verglichen, dessen Schwelle der Priester in diesem Augenblick überschreitet. Sollte er da nicht in Schweigen gehüllt sein, wie es der zweite Ordo bereits andeutet?

---

was aber wenig gebräuchlich ist. Wahrscheinlich indes hat der Schreiber den älteren Begriff des Kanons vor Augen gehabt und dann das ihm bereits unverständliche *et intrat* als störend weggelassen.

[1]) Bei Du Cange erscheint diese Bedeutung ebensowenig wie in den Wörterbüchern des klassischen Lateins; wohl aber hier das verwandte *intrat dolor*.

[2]) Wilson 34. Die gleiche Rubrik ist in dieser Messe erhalten im Pontifikale von Donaueschingen: Metzger n. 279, und etwas variiert im Sakramentar von Gellone: Martène 1, 100.

[3]) Martène I, 107.

[4]) Im Vat. Reg. 316 steht dieses *intras* noch zweimal vor den Texten, die der Bischof in der Gründonnerstagsmesse für die Weihe der heiligen Öle einzuschalten hat, endlich noch vor dem *Pater noster*, wo dieses bei der *praefatio orationis dominicae* den Taufkandidaten vorzusprechen ist. Wilson 58. 70.

[5]) Vgl. auch noch die Eclogae de off. missae: *solus sacerdos in eadem (oratione, sc. Te igitur) intrat.* PL 105,1326 C.

Klar ausgesprochen liegt diese Auffassung des *intrare* zugleich mit der Tatsache der dabei beobachteten heiligen Stille vor bei dem sonst so nüchternen Widerpart Amalars, Florus Diaconus. In seiner Meßerklärung, die A. Wilmart in die Jahre 835—38 datiert[1]), fährt er nach dem *Sanctus* fort[2]): *Post has laudes . . . facto totius ecclesiae silentio . . . incipit sacerdos orationem fundere, qua ipsum mysterium dominici corporis et sanguinis consecratur. Sic enim oportet, ut in illa hora . . . et ecclesia cum sacerdote et sacerdos cum ecclesia spiritali desiderio intret in sanctuarium Dei supernum et aeternum.* Dabei handelt es sich schon um unhörbar leises Gebet[3]). Dieselbe Erklärung kehrt wörtlich wieder im 10. Jahrhundert bei Ps.-Alkuin[4]). Die Deutung wird planmäßig ausgebaut und der Erklärung der Messe überhaupt zugrundegelegt durch Ivo von Chartres († 1117). Er bemüht sich, zu zeigen, wie die Vorbilder des Alten Bundes in den geheimnisvollen Gebeten und Handlungen der Messe ihre Erfüllung finden. Wie der Hohepriester im Alten Bund mit dem Blut der Tiere und wie Christus mit seinem eigenen Blut in das Allerheiligste getreten ist (Hebr 9,11 f), so tut es der Priester nach dem *Sanctus: cum sanguine Christi id est cum memoria dominicae passionis ingreditur ad sancta mysteria celebranda,* worauf noch die einzelnen Gebete erklärt werden, die der Priester *inter secreta* verrichtet[5]). In der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts wird die Linie dieser alttestamentlichen Allegorese fortgeführt von Isaak von Stella[6]) und Robertus Paululus[7]). Auch Sicard von Cremona († 1215) verwertet sie neben anderen Begründungen ausdrücklich für das Stillbeten des Kanons[8]). Durandus aber,

---

[1]) DAL 5,1025. [2]) c. 42; PL 119,43.

[3]) c. 43: *clamat sacerdos cum ecclesia non voce sed corde dicens: Te igitur.* — Vgl. die Parallelen in der Expositio *Quotiens,* oben S. 248 Anm. 9.

[4]) De divin. off. c. 40; PL 101,1256. — Vgl. Franz 368 f. 407.

[5]) De convenientia veteris et novi sacrif.; PL 162,554. — Dieselbe liturgische Ausdeutung der Hebräerstelle scheint auf den ersten Blick schon vorzuliegen bei Augustinus, Contra ep. Parmen. 14 (PL 43,59) und Lebrun hat sie tatsächlich für das Stillbeten des Kanons in Anspruch genommen, Explication, diss. XV p. II a. 9,3 (= Dalmasus IV, 306). Der Kirchenlehrer vergleicht den Hohenpriester mit Christus: *sicut nunc ille sacerdos post resurrectionem suam intravit in secreta coelorum . . . Populus autem, cuius ille sacerdos est, adhuc foris gemit. Nam cum episcopus solus intus est, populus et orat cum illo et quasi subscribens ad eius verba respondet Amen.* Allein mit dem *intus* (das übrigens textkritisch unsicher ist) ist offenbar nur der Altarraum gemeint.

[6]) Ep. de off. missae; PL 194,1889—96. — Vgl. Franz 438—40.

[7]) De caeremoniis II, 23—30; PL 177,425—30. — Vgl. Franz 440—43.

[8]) Mitrale III, 6 (PL 213,125): . . . *ideoque secreta voce dicitur; vel per hoc repraesentatur, quod olim sacerdos sancta sanctorum secreta secretorum ingrediebatur.*

dessen hochangesehene Meßerklärung schon im Titel „Rationale“ (vgl. Ex 28,15.30) die Vorliebe für die Verwendung des Alten Testamentes anzeigt, ist nur beim *Te igitur* eifrig bedacht, in deutlicher Anlehnung an Ivo den Beginn des Kanons am Eintritt des Hohenpriesters in das Allerheiligste zu erklären[1]. Es ist wohl nur die praktische Konsequenz aus derselben Anschauung, wenn andere wie Johannes Beleth[2] in ihren für das Volk bestimmten Meßerklärungen auf jede Besprechung der Einzelheiten des Kanons verzichten — eine Praxis, deren letzte Auswirkungen bis ins 19. Jahrhundert hineinreichen[3]. Aus dem gleichen Gedankenkreis ist es zu erklären, wenn viele mittelalterliche Missalien den Priester hier, vor dem Eintritt in das Heiligtum des Kanons eine Apologie sprechen lassen[4]. So wiederholt sich hier die Entwicklung eines früheren Jahrhunderts, das einst nach dem Einzug mit den Opfergaben, vor dem Beginn der *immolatio* jene Apologie angesetzt zu haben scheint, die als „Stillgebet“ an der Schwelle des alten römischen Kanons heute noch weiterlebt[5].

Daneben setzt sich allmählich auch die Bezeichnung für den Kanon durch, in der die neue Auffassung unmittelbar zum Ausdruck kommt: *secreta* (auch *secretum* und *secreta* als Plural). Der Name taucht schon auf in der bereits erwähnten Bestimmung des Erzbischofs Herardus von Tours vom Jahre 858[6]. Im 10. Jahrhundert stellt die katechismusartige Meßerklärung des Clm. 14.690 die Frage: *Post secretam quare tria cantantur id est Preceptis salutaribus et oratio dominica et Libera nos quesumus Domine?*[7] Seit dem 12. Jahrhundert wird die Bezeichnung häufig; sie findet sich bei Rupert von Deutz[8], bei Innozenz III[9], bei Alexander von Hales[10]. Durandus stellt die Erklärung des Kanons unter die Überschrift: *De secreta vel canone missae.*

Nicht selten wird nun die *oratio super oblata* mit dem Kanon als *secreta* in eines zusammengefaßt. Der eigentliche Eintritt in das Heiligtum wird damit wieder wie vor alters schon beim Offertorium angesetzt. So bei Sicard von Cremona, bei dem der „fünfte Teil der Messe“ hier beginnt und erst mit dem Embolismus nach dem *Pater noster* schließt und der die Erklärung desselben mit dem Schriftwort eröffnet: *Christus introivit semel in sancta*[11]. Schon Amalar hat diese Auffassung angebahnt, wenn er den

[1] l. IV c. 36 n. 5.
[2] Div. off. explicatio c. 46; PL 202,53 f. — Vgl. Franz 443 f.
[3] Franz 630—37.
[4] Ebner, Iter Italicum 369 f.
[5] S. oben S. 254 f.
[6] Oben S. 251.
[7] Franz 411.
[8] De div. off. II, 5; PL 170,37 f.
[9] De s. altar. myst. III, 2; PL 217,840.
[10] Pastor Bonus 8 (1896) 223.
[11] Mitrale III, 6; PL 213,116.

Grundsatz verkündete: das Opfer Gott darzubringen, ist einzig Sache des Priesters; darum spricht er die betreffenden Gebete leise für sich; dagegen sei es Aufgabe aller, Gott zu preisen; darum werden Präfation und *Sanctus* laut gesungen[1]). Das Leisebeten betraf also in derselben Weise *oratio super oblata* und Kanon. Wenn sich nach dieser Anschauung der Priester schon mit dem Offertorium aus dem Verbande des Volkes loslöst, um allein das Heiligtum zu betreten, mußte man sich nun die Frage stellen, warum er in der Präfation die Stille überhaupt noch unterbreche. Man gewann verschiedene Antworten aus der Deutung auf das Leiden Christi. Ivo von Chartres, der im stillen Gebet des Priesters das Gebet Christi am Ölberg versinnbildet findet, erblickt darin die Mahnung des Herrn an die schlafenden Jünger, mit der er sein Gebet unterbrach. Andere, die wie Sicard von Cremona und Innozenz III den ganzen Ablauf des Lebens Jesu nachgebildet finden, deuten die vorausgehende Stille auf die Zeit, in der sich der Herr vor seinem Einzug in Jerusalem verborgen gehalten hatte.

Sprach man so wohl auch von zwei *secretae,* die nur durch die Präfation getrennt waren, so kam im Lauf der Zeit noch eine dritte hinzu: zwischen *Pater noster* und *Pax Domini;* es wird nun auch das *Libera nos quaesumus,* das früher, so wie heute noch am Karfreitag, laut vorgetragen wurde[2]), gleichfalls still gebetet[3]). In diesem Weitergreifen der Opferstille spricht sich offenbar die gleichzeitig erstarkende Tendenz aus, den Opfercharakter der Messe mit Vorzug im Brechungsritus ausgedrückt zu finden, der eben erst nach jenem Gebete stattfindet[4]). — Diese drei Stillen, die in damaliger Zeit auch beim feierlichsten Hochamt durch keinen Gesang ausgefüllt und durch kein Orgelspiel überdeckt wurden, waren in ihrer Art gewiß eine eindrucksvolle Symbolik für die Opferhandlung, in der das Erlösungsopfer Unseres Herrn geheimnisvoll erneuert wird. Dazu kam noch die allegorische Deutung, die darin nun die drei Tage der Grabesruhe versinnbildet sah[5]).

---

[1]) De eccl. off. III, 20 f; PL 105,1132 f.

[2]) Die Meßerklärung *Quotiens,* die nur laute Texte erklärt, behandelt es: Martène I, 458 f. — Deutlich bezeugt es Amalar, De eccl. off. III, 29, ebenso der Ordo Romanus II, n. 11; auch noch die zuerst im Clm. 14.690 des 10. Jahrhunderts auftauchende Meßerklärung, s. oben S. 260.

[3]) Im Ordo Romanus IV (um die Jahrtausendwende) spricht der Papst diesen Embolismus *interveniente nullo sono.* Mabillon II. 62. — Bonitho von Sutri († 1091) führt das Stillbeten des Embolismus schon auf Gregor d. Gr. zurück. De sacram.; PL 150,862.

[4]) Vgl. M. Lepin, L'idée du sacrifice de la Messe, Paris 1926, 113—121, 154 f.

[5]) Sicard von Cremona, Mitrale III, 6; PL 213,137. Er bemerkt dabei, daß die ambrosianische Kirche im Gegensatz zur römischen den Embolismus laut

So war am altehrwürdigen Wortgewand der Meßfeier ihr Charakter als priesterliches Opfer bis zur äußersten Grenze des Möglichen symbolisch zur Geltung gebracht; im gleichen Maße hatte allerdings der ursprüngliche Sinn jener dankesfrohen Umkleidung des heiligen Wandlungsmomentes eine Verdunkelung erfahren müssen: die εὐχαριστία, *praefatio, praedicatio* von ehemals war äußerlich zu einer kurzen Unterbrechung zusammengeschrumpft, mit der der Priester auf dem Gang ins Allerheiligste, zwischen Opferzurüstung und Opferweihe, dem im Vorhof betenden Volk nur noch einen Gruß und eine Mahnung entbot. Eingegeben von verschiedenen Gedankenreihen, die hervorgesponnen waren aus altgallischer Liturgieweise und karolingischer Geistesart, war so an die übernommene römische Messe ein neuer Bauplan herangebracht und quer durch das alte Gebäude auch durchgeführt worden — zunächst im Denken der Zeitgenossen, dann auch für ihr Auge und Ohr. So wenig man freilich an den heiligen Texten rührte, war doch die äußere Erscheinung durch die Wände ehrfurchtsvollen Schweigens sehr merkbar verändert worden. Doch ist vielleicht gerade dieses Schweigen, das in den folgenden Jahrhunderten wieder der musikalischen Weiterentwicklung des Kirchengesanges vor allem im *Sanctus*, dem Höhepunkt der *praefatio*, gewichen ist, für die Menschen jener gemütstiefen und glaubensstarken Zeit eine laute Sprache gewesen.

Die äußeren Daten, die sich im Bisherigen für die Entwicklung des Stillbetens im Kanon auf dem Boden der ehemaligen gallischen Liturgien ergeben haben, können wir wie folgt zusammenfassen. In der Frühe des 9. Jahrhunderts begegnen wir den ersten sicheren Belegen für vollkommen unhörbares Beten auch an dieser Stelle der Messe. Der älteste Zeuge ist wohl die Meßerklärung *Quotiens*[1]); sicher datiert ist Florus Diaconus, der vor 840 auf ihr weiterbaut[2]), und vor ihm Amalar, der sein Werk 823 vollendet hatte[3]).

(aperte) bete. — Ebenso die poetische Deutung der Meßgebräuche: Kleinere geistliche Gedichte des 12. Jahrhunderts, hrsg. von A. Leitzmann (Kleine Texte 54), Bonn 1910, 19: vgl. dazu R. Stroppel, Liturgie und geistliche Dichtung zwischen 1050 und 1300 (Deutsche Forschungen 17), Frankfurt a. M. 1927, 94.

[1]) Oben S. 248. [2]) Oben S. 259.

[3]) Oben S. 261. Die Hörbarkeit wird besonders deutlich ausgeschlossen in der Begründung, die Amalar zunächst für das stille Beten der *secreta* vor der Präfation gibt, die aber nach seiner ganzen Auffassung um so mehr für das Opfergebet im Kanon gelten muß, wenn nicht *secreta* schon bei ihm auch den Kanon bedeutet, De eccl. off. III, 20 (PL 105,1132): *Sacerdotis solius est soli Deo offerre sacrificium, ac ideo quia Deo cogitationibus loquimur, non est necessaria vox reboans, sed verba ad hoc tantum, ut eisdem admoneatur sacerdos quid cogitare debeat.*

Dem Zeugnis des Ordo Romanus II kann wenig Sicheres entnommen werden[1]). — Dem steht um die Mitte des 8. Jahrhunderts die Angabe des Capitulare gegenüber, daß der Kanon halblaut, für die Umgebung hörbar gesprochen wird. Dieses Zeugnis müssen wir nun näher ins Auge fassen, einmal wegen des merkwürdigen Zwischenstadiums, in dem wir hier die Entwicklung sehen, dann weil in seinem Grundtext eben ein römisches Dokument nachgewiesen ist, das uns für den Stand unserer Frage noch auf römischem Boden Fingerzeige geben kann.

V. Der Leseton der römischen Liturgie als Vorstufe zum Stillbeten

Die Bestimmung, die um die Mitte des 8. Jahrhunderts im Capitulare ecclesiastici ordinis stand, muß gelautet haben: . . . *Sanctus. Et incipit canere dissimili voce et melodia ita ut a circumstantibus altare tantum audiatur*[2]). Zweierlei wird hier gefordert: veränderte Melodie und Hörbarkeit nur noch für den engeren Kreis der Umstehenden. Sollte diesen Satz nicht auch schon ein halbes Jahrhundert früher der sangeskundige Abt Johannes von St. Peter zu Rom haben schreiben können? Zweifelhaft bleibt das nur für die zweite Angabe, die Einschränkung des Hörerkreises[3]). Doch, wie dem auch sei, die Vergleichung verwandter Texte römischer Herkunft drängt dazu, der *dissimilis vox et melodia* besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Wir dürfen in ihr den Leseton erblicken,

---

[1]) Oben S. 248. 257 f; das *tacite* dieser Stelle wird uns noch beschäftigen.

[2]) Vgl. Silva-Tarouca 199. 182. — Es stehen sich gegenüber die vom Herausgeber bevorzugte Lesart des Sangall. 349: *incipit canire de simili voce et melodia ita* und die der zwei anderen Handschriften: *incipit pontifex canone dissimili voce ita;* die jüngere Bearbeitung im Breviarium endlich hat: *Incipit sacerdos canonem dissimili voce leniter* (ohne den Nebensatz *ita ut*). J. Kramp S. J. (Vom Stillbeten des Kanon: Theologie und Glaube 17 [1925] 701—04) hat sich darum mit Recht für *dissimili* gegen *de simili* ausgesprochen. Ob er auch ebenso im Recht ist mit *canone<m>* gegen *canire* muß ich trotz der gleichen Textbezeugung bezweifeln, weil ein *incipit canonem* nach dem *Sanctus* wohl um die Zeit jener Handschriften (9. Jahrhundert), kaum aber um die Mitte des 8. Jahrhunderts möglich ist — vom römischen Grundtext des Johannes Archicantor nicht zu reden; vgl. oben S. 81 f. Sicher ist aber, daß etwas Neues beginnen soll, nicht der Kanon, also wohl seine Vortragsweise. Diese kann aber nicht in gedämpfter Stimme bei gleicher Melodie bestehen, weil halblauter Präfationsgesang fast ein innerer Widerspruch scheint, und weil jedenfalls, wie wir noch sehen werden, für römische Sprache *alta voce* und Präfationston fast identisch ist; also in einer *dissimilis vox et melodia*, was dann wohl auf ein gedämpftes Sprechen hinauskommt, dem das *canere* natürlich in keiner Weise entgegensteht.

[3]) Vgl. das Fehlen des Nebensatzes im Breviarium.

dem wir eine schlichte Kadenz *(melodia)* auch für damals nicht abzusprechen brauchen, und von dem sich zeigen läßt, daß er in der römischen Liturgie jener Zeit so gut wie heute an entsprechender Stelle mit dem feierlichen Präfationston wechselte.

Die feierliche *praefatio*, die sich im *Sanctus* zum Gesang der ganzen Gemeinde erweiterte, nun in einem einfacheren Rezitativ weiterzuführen, das legte schon die natürliche Auffassung des Textes nahe, der hier seinen hochlyrischen Schwung verläßt und in den ruhigeren Fluß einfachen Bittgebetes, dann in die sakramentalen Worte übergeht, um bald wieder als Bittgebet weitergeführt zu werden. — Dinge, die im Gegensatz zum Lob- und Dankgebet weit mehr ein juristisch nüchternes Sprechen als eine poetisch gehobene Deklamation nahelegen mußten[1]). Wir stehen hier vor der Frage des *accentus* im liturgischen Gebet. Im Gegensatz zum ältesten der noch heute vorhandenen Choralstücke, dem Graduale, das ein eigener Psaltes vortrug, ist das dem Priester zugewiesene Formular von Hause aus nicht als Gesangstext, sondern als redemäßiger Vortrag gedacht; nicht die Gesetze der Musik, sondern eher die der Rhetorik waren maßgebend. Die beiden standen sich aber in der Antike verhältnismäßig nahe. Für den gesangartigen Vortrag der Präfation verweist man auf eine Bemerkung Ciceros: *aliquem in oratione esse cantum obscuriorem* und auf seine Mitteilung: *rhetoras ex Lycia et Caria paene cantare in epilogis*[2]). Wenn also nach diesen Angaben in den Rhetorenschulen, in denen ja die großen lateinischen Bischöfe und Kirchenväter ihre Bildung genossen hatten, für pathetische Partien der Rede, wie es der Epilog war, augenscheinlich eine gewisse musikalische Technik bekannt war, so lag ihre Anwendung ohne weiters gerade für die Präfation nahe.

Und wir sind hier nicht lediglich auf Mutmaßungen angewiesen. Es waren offenbar Auswüchse der kunstmäßigen Deklamation im liturgischen Gebet des Priesters, gegen die sich die Synode von Cloveshoe in England im Jahre 747 vorzugehen veranlaßt sah, wenn sie bestimmte:

> *ut presbyteri saecularium poetarum modo in ecclesia non garriant, ne tragico sono sacrorum verborum compositionem ac distinctionem corrumpant vel confundant, sed simplicem sanctamque melodiam secundum morem ecclesiae sectentur; qui vero id non est idoneus assequi, pronuntiantis modo simpliciter legendo dicat atque recitet, quidquid instantis temporis ratio poscit*[3]).

[1]) Ob man den Leseton mit dieser inneren Begründung auf die uralten Textpartien der Anamnese, der folgenden Darbringung und der Schlußdoxologie ausdehnen darf, ist eine andere Frage.

[2]) Vgl. Thalhofer-Eisenhofer I, 266; A. Gatard, Accent: DAL 1, 220 ff.

[3]) c. 12; Mansi XII, 399. Bekanntlich hat gerade die englische Kirche von damals streng auf römische Tradition gehalten.

Es kann sich bei dieser Bestimmung nur um die in den Sakramentaren enthaltenen Priestergebete, vor allem um die Präfation handeln. Ein bestimmtes melodiöses Sprechen ist kirchliche Übung; doch soll sich der musikalisch Unbegabte mit einfachem Rezitieren im Leseton bescheiden, das also neben dem gesangartigen Vortrag gleichfalls im Gebrauch ist.

Die Frage ist nun, ob sich nicht nur für das gleichzeitige Vorkommen von Sprachgesang und Rezitativ, sondern auch für den Übergang vom gesangartigen Vortrag zum rezitativen innerhalb desselben Stückes um jene Zeit geschichtliche Belege beibringen lassen. Auch das ist der Fall und zwar gerade für die Zeit des 7./8. Jahrhunderts[1]). Das längere Gebet zur Taufwasserweihe, das uns im Gregorianum Hadrians I innerhalb der Taufliturgie des Karsamstags begegnet, weist gegen Ende vor der Bitte um die göttliche Segnung die Rubrik auf: *Hic muta vocem quasi lectionem legens*[2]). Das ganze Weihegebet steht samt der Rubrik, die genau dieselbe Stelle einnimmt, noch heute im Missale Romanum; nur hat das Gebet jetzt die äußere Fassung einer Präfation erhalten: es sind Einleitungsdialog und *Vere-dignum*-Eingang vorgesetzt und die Noten des Präfationsgesanges beigegeben[3]) — bis zur Rubrik, die heute lautet: *Mutat vocem et prosequitur in tono lectionis.* Daß wir uns den Vortrag dieser Taufwasserweihe auch im 8. Jahrhundert und auch, wo der heute beigegebene Präfationsanfang noch fehlt, nicht wesentlich anders vorstellen dürfen, ergibt sich aus den Angaben anderer Sakramentare. In der Handschrift des Gregorianums, die H. Ménard wiedergibt, steht vor dem mit *Deus qui invisibili potentia* beginnenden Haupttext unserer Taufwasserweihe folgende Rubrik[4]): *Consecratio fontis canitur sicut praefatio, usque ‚et Spiritus Sancti', et non incipit a ‚Vere dignum'.* Vor dem Schlußabschnitt, nach *et Spiritus Sancti,* heißt es auch hier: *Hic mutat vocem quasi lectionem legens.* Drängt sich schon so die Parallele zu Präfation und Kanon

[1]) Auf einen Text derselben Synode von Cloveshoe möchte ich wegen seiner Unbestimmtheit nur hinweisen, ohne viel daraus folgern zu wollen. In c. 10 (ebd. 398) wird bestimmt, daß die Priester dem Volke außer Vaterunser und Symbolum auch zu erklären haben *sacrosancta quoque verba quae in missae celebratione et officio baptismi solemniter dicuntur,* also die Partien, die z. B. in der Meßerklärung *Quotiens* tatsächlich erklärt werden; s. oben S. 248 Anm. 9. Der für den Kanon in Betracht kommende Gegensatz zu *sollemniter* ist doch wohl ein Rezitieren, nicht ein unhörbares oder halblautes Sprechen.

[2]) Lietzmann n. 85,9.

[3]) Aus gleicher Umgestaltung sind die meisten der heute im Pontificale Romanum stehenden Präfationen hervorgegangen.

[4]) PL 78,88.

der Messe auf, so ist diese Parallele zum Ganzen des Eucharistiegebetes deutlich gezogen, wenn das Sakramentar von Gellone dafür sagt: *Et dicit decantando quasi canone hanc: Deus invisibilis potentiae*[1]).

Ein Bedenken gegen den vorgeschlagenen Analogieschluß könnte sich aus der immerhin merkwürdigen Tatsache ergeben, daß wir in denselben Sakramentaren immer nur innerhalb dieser Taufwasserweihepräfation den Wechsel der Vortragsweise in einer Rubrik ausdrücklich angegeben finden, während eine solche Rubrik in den anderen Fällen und besonders im Eucharistiegebete fehlt. Doch ist auch das nicht verwunderlich. Wir stehen nämlich in den die Tauffeier am Karsamstag betreffenden Abschnitten wieder einem Stück jenes ursprünglich selbständigen, erst später in die verschiedenen Sakramentare und Pontifikalien eingedrungenen römischen Ordo baptismi gegenüber, aus dem uns schon früher der Ausdruck *praefatio symboli* beschäftigt hat[2]). Dieser Ordo baptismi hatte genaue Rubriken, während das Sakramentar als solches nur Gebetstexte enthielt; für die so oft wiederkehrende Meßfeier konnte ja auch im Gegensatz zum Taufritus die lebendige Übung genügen[3]).

Außerdem brauchen wir nur den engeren Kreis der Sakramentare zu verlassen, und wir stoßen auf weitere Belege für jenen Gebrauch des Übergangs vom Präfationston zum Orations- oder Leseton.

Wir dürfen den Ausgang nehmen im heutigen Pontificale Romanum. Die Präfationen der großen bischöflichen Weihehandlungen schließen heute regelmäßig mit einem Satz im Leseton. Es handelt sich allerdings nur um die Schlußformel der Orationen *Per Dominum Nostrum*. Die dieser Schlußformel vorausgehende Rubrik ist im Wesentlichen immer dieselbe. Bei der Weihe des Chrisams am Gründonnerstag, die im folgenden als Beispiel herausgegriffen wird, lautet sie: *Quod sequitur dicit submissa voce legendo, ita tamen quod a circumstantibus audiri possit.* Dieselbe Sprechweise wird verlangt für die uralte

---

[1]) Martène I 184. — Die Rubrik, die den Übergang zum Leseton anordnet, lautet in diesem Sakramentar: *Hic mutas sensum quasi lectionem legas;* ebenso im Donaueschinger Pontifikale (Metzger n. 350). — An dieser Variante wird auch die an gleicher Stelle vorhandene Rubrik des älteren Gelasianums klar: *Hic sensum mutabis* (Wilson 86). Damit wird jene Vortragsweise aber bereits für das 7. Jahrhundert sichergestellt.

[2]) Metzger 162—64. — Vgl. oben S. 72—74. Tatsächlich enthält auch das Gregorianum Honorius' I diesen Abschnitt ebensowenig wie den früheren; Mohlberg-Baumstark S. 26.

[3]) Für die ursprüngliche Rubrikenlosigkeit des Gelasianums vgl. Silva-Tarouca 187. — Für die Rubrikenlosigkeit des Urgregorianums vgl. H. Hohlwein, Ephemerides Liturgicae 52 (1928) 256. Das Leonianum zeigt indes, daß es sich nicht um absolutes Fehlen aller Rubriken handeln kann.

Weihe des Krankenöls noch innerhalb des Kanons: *voce dimissa, ita tamen quod a circumstantibus sacerdotibus audiri possit,* bei dem die Chrisamweihe selbst vorbereitenden Exorzismus: *legendo,* und bei der nachfolgenden Weihe des Katechumenenöls: *submissa voce legendo.* Der Gesang der Chrisamweihepräfation ist also umrahmt von Stücken in Leseton. — Die alten Sakramentare enthalten nun auch hier wohl Gebete, aber keine auf den Vortrag bezüglichen Rubriken[1]). Genaueres bieten aber einige alte Pontifikalien und Ordines. Nach einem von H. Ménard herangezogenen Pontifikale von Rouen[2]) soll die Chrisampräfation *alta voce* gesprochen werden. Vorher heißt es vom Exorzismus des Krankenöls noch im Kanon: *exorcizetur oleum ut tantum possit a circumstantibus audiri;* ebenso vom Exorzismus für das Chrisam: *lenta voce;* den Exorzismus für das Katechumenenöl soll der Bischof sprechen *quasi legens lectionem*[3]). Es dürfte in all diesen Angaben lediglich die heutige Vortragsweise gemeint sein, es sei denn, daß im ersten Fall gedämpfter, in den beiden letzten aber lauter Leseton bezeichnet sein soll. Deutlicher ist der bloße Gegensatz von Lese- und Präfationston in den entsprechenden Angaben von Mabillons römischen Ordines X n. 5—11, XIV n. 83 und XV n. 65 f[4]). Im Ordo von St. Amand aus dem 8. Jahrhundert wird dem Präfationston der Chrisamweihe ein *secreto* für die beiden anderen Ölweihen gegenübergestellt[5]). Auch der alte Karwochenordo des 8. Jahrhunderts[6]) hat die Angabe: *Et intrat in consecrationem chrismatis excelsa voce . . . Qua expleta benedicat ampullam olei tacite*[7]). Die Angabe *tacite* steht auch im Pontifikale Egberts von York[8]), das die vorausgehende Präfation der Messe *elevata voce* und ebenso die nachfolgende Chrisampräfation *magna voce* singen läßt, und zwar steht sie hier vor der Krankenölweihe: *orationem institutam supra tacite dicens*[9]).

---

[1]) Ménards Handschrift des Gregorianums merkt nur für die Chrisampräfation an: *excelsa voce* und für die Weihe des Katechumenenöls: *tacite.* PL 78,84 f.

[2]) Es handelt sich um eine Handschrift des Ordo Romanus antiquus, der in vielen Pontifikalienhandschriften seit dem 11. Jahrhundert vorhanden ist; s. M. Andrieu, Immixtio et Consecratio 59 ff.

[3]) PL 78,329 f.

[4]) Vor dem Krankenölexorzismus heißt es in allen dreien: *plana voce,* vor dem Chrisamexorzismus: *sine cantu;* letztere Angabe wird auch vor dem Katechumenenölexorzismus wiederholt im Ordo X, der allein auch für die Chrisampräfation eine Anweisung enthält: *excelsa voce.* Mabillon II, 99—101. 356 f. 483 f.

[5]) c. 2: Duchesne, Origines[5] 486 f. — Ähnlich ist in dem Benedictionale des Erzbischofs Robert (Anfang des 11. Jahrh.) die Krankenölweihe *secrete,* die Weihe des Katechumenenöls *submissa voce,* die Chrisamweihe *sonora voce* zu sprechen. H. A. Wilson, The Benedictional of Archbishop Robert (H. Bradshaw Society 24), London 1903, 13—15.

[6]) Er liegt nach Andrieu (Immixtio et Consecratio 25 ff) u. a. vor in Mabillons Ordo I n. 27—47 und reiner im Appendix dieses Ordo n. 1—11.

[7]) Mabillon II, 34; vgl. 21.

[8]) Der Grundstock der um die Jahrtausendwende anzusetzenden Handschrift gehört nach F. Cabrol, DAL 4,2213 f dem 8. Jahrhundert an.

[9]) The Pontifical of Egbert 120; ein Bruchstück auch bei Mabillon II, S. LXVII f.

Aus diesen Beispielen ist schon ersichtlich, daß das *tacite* vor allem einen Gegensatz besagen will zum feierlichen Präfationston und daß jedenfalls die Vorstellung von vollkommenem Leisebeten fernzuhalten ist[1]). Die Begriffe waren übrigens nicht scharf abgegrenzt; das wird noch deutlicher, wenn zwei von Martène an den Beginn des 9. Jahrhunderts gesetzte Pontifikalienhandschriften für dasselbe Krankenölweihegebet angeben: *tacite magis quam voce alta*[2]).

Diese Stichproben, die sich an anderen Punkten wiederholen ließen, müssen genügen für einen vorläufigen Nachweis, daß der Übergang vom Präfationston zum Leseton in ein und demselben Text nach Dokumenten römischer Herkunft auch schon im 8. Jahrhundert geläufig war und zwar auch an Stellen, an denen die Sakramentartexte darüber keinerlei Angabe enthalten — wie das eben bei der Ölweihe im Gelasianum und auch noch im Gregorianum Hadrians I der Fall ist.

Für eine vollere Klärung der hier aufgegriffenen Frage müßten erst zwei Voraussetzungen erfüllt sein. Es müßten aus der Flut von Handschriften vorerst die ältesten Pontifikalientypen und ebenso die römischen Ordines eine kritische Ausgabe erfahren — für die Ordines dürfen wir diese Arbeit doch wohl nächstens von Prof. M. Andrieu erhoffen. Sodann müßte auf Grund dieses Materials eine umfassende Studie über den Akzentus unternommen werden, die die äußerst verschiedenartige Terminologie der Rubriken und Ordines über die Vortragsweise der einzelnen Texte soweit möglich auf einheitliche Linien brächte, um dann die Geschichte des *accentus* selbst klarzustellen. — Einen besonderen Reichtum von auf den Vortrag bezüglichen Rubriken weist der Ordinationsritus auf, den Martène (II, 228—250) aus einem Cod. Colbert. 4160 abgedruckt hat, der nach seiner Angabe allerdings erst dem Beginn des 15. Jahrhunderts angehört; in diesem Ordinationsritus wird auch für die Schlußformeln der Weihepräfationen angegeben: *legendo*.

[1]) Damit tritt die vielzitierte Stelle im Ordo Romanus II n. 10: *tacite intrat in canonem* noch einmal in neues Licht. Vgl. oben S. 248. 256 f. Auch das erste Wort dieses Sätzchens hat nicht den ihm gewöhnlich zugeschriebenen bestimmten Sinn — es sei denn, daß man diesen Ordo in eine so späte Zeit setzen will, in der sich das *tacite* mit der Bereicherung der Terminologie wieder seiner natürlichen Bedeutung genähert haben muß. — Für unser Sprachgefühl ähnlich ungewohnt scheint auch der Gebrauch von *secreto* und anderseits von *canere* und *cantare* gewesen zu sein. Vgl. darüber schon Lebrun, Explication, diss. XV, Anhang (= Dalmasus IV, 368—382); auch Ducange s. v.

[2]) Martène III, 246; ebd. 247 von der Präfation: *magna voce*. — Das Pontifikale Egberts hat (S. 122) diese Angabe bei der Katechumenenölweihe in der Form: *nullo respondente submissa quasi tacita magis voce benedicens*. Das ist wohl schon eine jüngere Anpassung der Rubrik an ein inzwischen üblich gewordenes Beten mit gedämpfter Stimme. Eine gewisse Dämpfung der Stimme ist übrigens mit dem Leseton gegenüber dem Präfationston von selbst gegeben, ebenso wie der laute Präfationston des Hauptgebetes wohl nicht minder der allgemeinen Verständlichkeit wie der Feierlichkeit zu dienen bestimmt war, wie die Bezeichnung *magna voce* u. dgl. für letzteren erkennen läßt.

Für den Kanon dürfen wir daraus den Schluß ziehen, daß wir in der *dissimilis vox et melodia* des Capitulare ecclesiastici ordinis tatsächlich den Leseton vor uns haben. Die weitere Angabe: *ut a circumstantibus tantum audiatur* scheint sich für analoge Fälle außereucharistischer römischer Liturgie nicht belegen zu lassen und wir müssen wohl annehmen, daß das Capitulare damit über seine römische Vorlage hinausgeht. Wir stehen dann einem Zwischenstadium auf dem Wege der Entwicklung zum stillgesprochenen Kanon gegenüber, das wir ebensowohl erst als Frucht gallisch-fränkischer Liturgieübung und -auffassung betrachten dürfen wie das unhörbare Beten der Secreta im gleichen Dokument. In Rom dürfte zur Zeit, wo Johannes Archicantor seinen Ordo niederschrieb (680), und ebenso noch ein Jahrhundert später unter Hadrian I der Übergang von der Präfation über das *Sanctus* zum Kanon genau so gewesen sein wie der Übergang vom *Pater noster* über das *Libera nos a malo* zum *Libera nos quaesumus*, das ja vor dem 11. Jahrhundert laut gesprochen wurde wie heute noch am Karfreitag; hier ist es noch heute der Übergang vom Präfationston zum Leseton, wie er an diesem Tage übrigens auch noch in den *orationes sollemnes* vorliegt. Bekanntlich sind uns in der Karfreitagsliturgie auch sonst eine Reihe alter Gebräuche erhalten geblieben, die aus der gewöhnlichen Meßliturgie schon längst verschwunden sind[1]). Mit anderen Worten: die Rubrik, die im Meßbuche Hadrians I mitten in der Taufwasserweihe des Karsamstags stand, dürfen wir uns gerade so mitten in der alten *praefatio* der Meßliturgie, vor dem *Te igitur* denken: *Hic muta vocem quasi lectionem legens.*

Die Gesamtentwicklung stellt sich dann etwa folgendermaßen dar: Wir haben, nachdem auf einer gewissen Entwicklungsstufe des *accentus* für den Kanon vom *Te igitur* an der Leseton üblich geworden war, zwei weitere Stufen der Abschwächung desselben zu unterscheiden: den gedämpften Leseton und endlich das unhörbare Sprechen; natürlich muß man nicht überall beide gleich deutlich unterschieden haben. Der gedämpfte Leseton ist uns im Frankenreich für den Kanon bezeugt im Capitulare ecclesiastici ordinis um die Mitte des 8. Jahrhunderts. Das unhörbare Sprechen, das im gleichen Dokument für die Secreta angeordnet wird, ist für den Kanon zu Beginn des 9. Jahrhunderts gesichert. Damit ist aber nicht gesagt, daß man über jene Zwischenstufe des Capitulare auch anderswo so rasch hinweggegangen ist. Hier darf man in der Tat große Verschiedenheiten von Diözese zu Diözese, ja in jener Zeit noch

[1]) Vgl. A. Baumstark, Das Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 7 (1927) 1—23.

ziemlich weitmaschiger Vorschriften auch von Kirche zu Kirche voraussetzen. Feststellungen im einzelnen sind durch die vage Terminologie von damals sehr erschwert. Wenn wir im 10. Jahrhundert in den Eclogae de officio missae die Überschrift lesen: *De Te igitur cur secreto cantetur*[1]) — welchem der beiden gegensätzlichen Begriffe, *secreto* und *cantetur,* soll man den Inhalt streitig machen? Es sind wohl beide auf einer mittleren Linie gedämpften Sprechens zu vereinigen. Um dieselbe Zeit läßt die keltische Meßerklärung im Anhang des Stowe-Missale eine ähnliche Sachlage vermuten[2]).

Eine Frage für sich ist es, wann sich diese Entwicklung auch in Rom selber durchgesetzt hat. Wir werden uns die Änderung nicht so sehr als isolierte Übernahme eines einzelnen Brauches aus dem Norden vorstellen dürfen, sondern vielmehr als eine Teilerscheinung jenes großen Rückströmens der mit fremden Elementen vermischten römischen Liturgie in das Zentrum der Christenheit, das kürzlich A. Baumstark in helleres Licht gerückt hat[3]). Dieses Rückströmen beginnt nach ihm mit dem Erstarken des deutschen Einflusses in Rom, oder, wie Gregor VII gerade mit bezug auf eine liturgische Herabminderung nicht ohne Bitterkeit bemerkt, *a tempore quo teutonicis concessum est regimen nostrae aecclesiae*[4]). Es ist die Zeit, die durch die Kaiserkrönung Ottos I (962) eröffnet wird. Ungefähr dieser Epoche scheint ein merkwürdiges Graffito in der Commodilla-Katakombe anzugehören, das O. Marucchi veröffentlicht und für „nicht früher als das 10. Jahrhundert" datiert hat[5]) und das G. Celi S. J. auf das Stillbeten des Kanons deutet[6]). Wenn die Deutung richtig ist, hätten wir geradezu ein Dokument

---

[1]) PL 105,1326.

[2]) G. F. Warner, The Stowe Missal II, 37: englische Übersetzung S. 40: *Quando canitur: Accepit Jesus panem,* da dürfe nichts den Priester stören, nichts dürfe ihn von Gott ablenken, wenn er diese Worte sagt (singt? — *„chants"*), darum nenne man dies die *periculosa oratio.* Vgl. oben S. 252; Gougaud 355. — Am deutlichsten läßt hier das Fortleben des Namens *periculosa oratio* auf hörbares Sprechen schließen.

[3]) Mohlberg-Baumstark, Die älteste erreichbare Gestalt des Liber Sacramentorum 144* f.

[4]) Regula canonicorum: G. Morin, Études, textes, découvertes I, Maredsous 1913, 459 f.

[5]) Nuovo Bulletino di Archeologia cristiana 10 (1904) 150 f; 11 (1905) 63. — Auch wiedergegeben DAL 3,2425 f.

[6]) Di un graffito di senso liturgico nel cimitero di Commodilla: ebd. 12 (1906) 239—52. Es lautet: NON / DICE / REIL / LESE / CRITA / ABBOCE. Celi möchte darin nur die Mahnung eines Besuchers an einen Priester *(ille)* erblicken, der entgegen dem angeblich altchristlichen Brauch den Kanon *(secreta)* laut *(a voce)* gesprochen hatte. Dementsprechend möchte er auch das Graffito in das

vor uns, das uns alte und neue Übung im Kampfe zeigt. Schon als alte Überlieferung erscheint der stille Kanon bei Bonitho von Sutri († 1091)[1]. Bei Innozenz III endlich sehen wir die seit Amalar geübte allegorisierende Meßerklärung einschließlich ihrer Folgerungen in voller Auswirkung[2]. Es wäre aber unrichtig, anzunehmen, daß der Kanon in der Liturgie des päpstlichen Hofes nun immer unhörbar leise gebetet worden sei. J. Kramp hat mit Recht auf den gegenteiligen Brauch noch im Ordo Romanus XIV (Beginn des 14. Jahrhunderts) hingewiesen[3].

Eine bestimmte Vorschrift, den Kanon unhörbar leise zu beten, geben erst 1570 die Rubriken im Missale Romanum Pius' V mit der näheren Bestimmung: *ut et ipsemet se audiat et a circumstantibus non audiatur*[4]. Diese Vorschrift bildet seither den Endpunkt einer tausendjährigen Entwicklung. Was gallisch-orientalische Liturgieauffassung in der von Rom übernommenen Meßfeier angebahnt, was mittelalterliche Opfersymbolik in jahrhundertelanger Arbeit zum Durchbruch gebracht, wurde in damaliger Zeit, nun wohl vor allem aus dem immer mehr erstarkten Bedürfnis heraus, den heiligen Text vor Entweihung zu schützen, für die Gesamtkirche gesetzlich festgelegt und näher umschrieben. So ist aus der *praefatio*, dem Eucharistiegebet der alten römischen Liturgie die Präfation mit dem stillen Kanon geworden.

8./9. Jahrhundert hinaufdatieren. In dieser Zeit wäre indes an den angegebenen Sinn von *secreta* in Rom nicht zu denken. Die auffällig große und deutliche Schrift findet sich an der Wand nicht weit von der Stelle, wo der Altar gestanden sein muß (ebd. 243. 249). Entsprechend dem mehr italienischen als lateinischen Charakter des Textes ist doch wohl auch das *ille* als Artikel aufzufassen: *Non dire il secreta a voce.* Haben wir es — modern gesprochen — mit einem Anschlag in der Sakristei zu tun, durch den eine schwankende Praxis für dieses Heiligtum im Sinne des Stillbetens festgelegt wird?

[1]) De sacramentis; PL 150,860. Vgl. Franz 445 f.

[2]) Oben S. 260 f; vgl. das ebendort erwähnte Zeugnis Sicards von Cremona.

[3]) Theologie und Glaube 17 (1925) 704. Es wird dasselbe *submissa voce* vom *Te igitur* ab verlangt, wie es für das mit den *ministri* gemeinsam gebetete *Sanctus* angegeben ist. Als Gegensatz dazu erscheint nicht schlechthin lautes Beten, sondern *cum nota,* also Präfations- bzw. feierlicher Orationston. Nur das *Nobis quoque peccatoribus* soll „etwas lauter" *(elevet paululum vocem),* aber *sine nota* gesprochen werden; vgl. übrigens letztere Anordnung auch schon im Ordo Romanus II n. 10: *aperta clamans voce.* Mabillon II, 304 f bzw. 48.

[4]) Rubr. gen. XVI.

Kleinerer Beitrag

Das „angenehme Jahr des Herrn“ (Is 61,2 = Lk 4,19) und die Einjahrtheorie

Von Urban Holzmeister S. J.—Innsbruck

Prof. Joh. Mader stützt sich in seiner in dieser Zeitschrift 53 (1929) 159 f besprochenen Schrift: „Das einjährige Wirken des Herrn“, Einsiedeln (1927), namentlich auf die hier zu behandelnde Doppelstelle: „‚Das angenehme Jahr des Herrn‘ und ‚der Hohepriester jenes Jahres‘ sind die beiden verkannten Säulen der einjährigen Wirksamkeit Jesu“ (S. 77). Die Stelle „ist für unsere Frage geradezu entscheidend“ (S. 17).

In der Behandlung des vorliegenden Textes sind zunächst zwei Fragen zu beantworten: 1) Enthält die Isaiasstelle eine Aussage über die Dauer der Heilspredigt des Herrn? 2) Würde eine solche Aussage notwendig eine wörtliche Erfüllung erheischen? Nachdem beide Fragen im verneinenden Sinne beantwortet sind, ist 3) zu verweisen auf den tatsächlichen Einfluß, den unser Text auf jene Auffassung von der nur einjährigen Dauer der Tätigkeit des Herrn ausgeübt hat, die wir erstmals bei den Gnostikern vorfinden.

I. Wir haben beim Prophetentexte zu beginnen und zwar 1) mit einer kurzen Inhaltsangabe.

Die Isaiasstelle enthält mit aller Deutlichkeit eine Schilderung der messianischen Wirkens, das der Gottesknecht leisten soll. Es wird dabei a) die Tatsache seiner Sendung dadurch betont, daß verwiesen wird auf die hiefür nötige Ausrüstung durch den Geist Gottes, der sich dem Messias mitteilt nach Art der Salbung der Priester und Propheten. b) Als Zweck der Sendung erscheint eine Ankündigung (בַּשֵּׂר εὐαγγελίσασθαι) der Befreiung an die notleidende Menschheit. c) Als persönliche Objekte dieser huldreichen Arbeit erscheinen nach dem TM zwei Paare hilfsbedürftiger Erdenkinder. Einerseits sind es die Elenden עֲנָוִים, LXX πτωχοί und jene, die „gebrochenen Herzens“ sind[1]), andrerseits die Gefangenen שְׁבוּיִם αἰχμάλωτοι und die — von ihnen tatsächlich kaum unterschiedenen — Gefesselten אֲסוּרִים; die LXX setzt dafür τυφλοί, was einem עִוְרִים entsprechen würde. Tatsächlich scheint durch die vier Ausdrücke wohl die ganze Menschheit verstanden zu sein. d) Das sachliche Objekt dieser Heils-

[1]) Bei Lk fehlt dieses Glied nach dem richtigen Text: dafür ist aus Is 58,6 ein Glied eingefügt.

tätigkeit ist beim ersten der vier Glieder nicht ausgedrückt, nur im בַּשֵּׂר Künden, das die LXX richtig als εὐαγγελίζεσθαι bezeichnet, angedeutet. Es folgt der Infinitivus constructus חֲבֹשׁ „Binden = Verbinden“ derer, die gebrochenen Herzens sind. Nachdem das Wort „künden“ im synonymen Zeitwort קָרָא wiederholt ist, erscheint als Gegenstand dieser Frohbotschaft ein דְּרוֹר, eine Freilassung. Das letzte Objekt ist פְּקַח־קוֹחַ ein Öffnen von „קוֹחַ“. Das Zeitwort פָּקַח öffnen wird niemals von einem Tore oder einem Hause oder einem andern leblosen Gegenstande gebraucht, sondern ausschließlich von den Augen; nur an einer Stelle (Is 42,20) wird es von einem „Öffnen der Ohren“ verwendet.

Das Hapax legomenon קוֹחַ wird für gewöhnlich als „Kerker“ gefaßt; die LXX, die bisher mit dem Urtext genau übereinstimmt, hat hier, ausgehend von der Bedeutung des Wortes פָּקַח „Augen öffnen“ die Phrase (κηρύξαι) τυφλοῖς ἀνάβλεψιν. In der Isaiasstelle fehlt hier die Verheißung, „die Gebrochenen (רְצוּצִים τεθραυσμένοι) befreit loszulassen“; der Heiland hat sie in der angeschlossenen Erklärung aus Is 58,6 hierher eingefügt. Nun folgt (V. 2) bei Isaias ein drittesmal „ein Verkünden“ mit dem an zweiter Stelle verwendeten Zeitwort קָרָא (die LXX setzt dafür καλέσαι; Lk hat κηρύξαι). Es ist dem Messias aufgetragen „auszurufen ein Jahr der Gnade von Jahve שְׁנַת־רָצוֹן לַיהוָה“. ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν. Dann fügt die Prophetenstelle noch ein zweites Objekt dieses letzten Verkündens bei: „und einen Tag der Vergeltung (יוֹם נָקָם לֵאלֹהֵינוּ) von unserem Gott“. Der griechische Lk-text hat diese Worte nicht, sie sind aber in einige Handschriften und in den lateinischen Text eingedrungen. „Was in Is weiter von der Verkündigung eines Tages der Rache Gottes gesagt wird, läßt er (Jesus) ungelesen, weil es zum Schaden des Grundgedankens mißdeutet werden konnte“[1]).

Da liegt es nun sehr nahe, diesen Vers 2 als einen Vergleich aufzufassen mit jener großen Gnadenzeit des Mosaischen Gesetzes, welche ein irdisches, schwaches Abbild der wahren inneren Befreiung für Seelen darstellt, dem feierlich mit Posaunen angekündigten Jubeljahr. In diesem fünfzigsten Jahre sollte eine allgemeine Befreiung stattfinden; Ez 46,17 ist vom „Erlaßjahr שְׁנַת הַדְּרוֹר“ die Rede; das Wort „דְּרוֹר Befreiung“ fanden wir Is 61,1. Sie erstreckte sich sowohl auf die leibeigen gewordenen Israeliten als auch auf die Schuldner; sie umfaßte auch alle in fremden Besitz übergegangenen Ländereien samt den auf diesen errichteten Wohnhäusern (Lev 25,8–11. 13–16. 31. 39–41. 47–55).

2) Nun argumentiert Mader aus dieser Stelle in verschiedener Weise. a): „Sollte das angenehme Jahr eine Anspielung auf das mosaische Jubeljahr sein . . ., so wäre nur noch viel sicherer die gleiche Dauer eines Jahres ausgesprochen“ (S. 15). — Allein die Gesetze der Vergleichung verbieten diese Schlußfolgerung aufs entschiedenste. Wir haben bei jeder Vergleichung auf den Vergleichungspunkt, das *„Tertium comparationis“* zu sehen und uns sorgsam zu hüten, darüber hinaus Schlüsse zu ziehen, wenn sie nicht direkt als gültig hingestellt werden. Daraus, daß zwei Dinge unter einer Rücksicht miteinander ähnlich sind und darum einander vergleichsweise gegenübergestellt werden, folgt nicht, daß sie auch unter einer zweiten Rücksicht sich entsprechen müssen.

[1]) Zahn, Lk S. 237.

Daraus, daß Christus „Priester nach Art des Melchisedech" ist, folgt keineswegs, daß er in allen Punkten seinem irdischen Vorbild entsprechen muß, z. B. daß er ein irdischer Stadtkönig gewesen ist. Wenn das Himmelreich mit einer Perle oder dem Sauerteig verglichen wird und die Apostel „Menschenfischer" genannt werden, so ist darauf zu sehen, was der göttliche Heiland damit andeuten will; weitere Vergleichungspunkte, die etwa eine Gegenüberstellung ergibt, fallen nicht unter die Aussage des Herrn.

Die bei solchen Vergleichungen, namentlich bei Metaphern verwendeten Ausdrücke dürfen keineswegs immer im wörtlichen Sinne genommen werden. Wird denn an unseren Verdiensten wirklich „gerüttelt", da uns (Lk 6,38) ein „gerütteltes Maß" bei der Vergeltung verheißen ist? Das Bild sagt nur das eine, daß wir mehr als „ein gutes, volles Maß" erhalten. — Sind die drei Nachfolger Neros, die als „Eintagskaiser" bezeichnet werden, wirklich im Sinne jener, die sich dieses Bildes bedienen, nur einen Tag im Besitze der Kaisergewalt gewesen? — Es sei noch verwiesen auf das Gesicht des Königs Nabuchodonosor von der Bildsäule und seine Deutung durch Daniel (2,29—45). Man könnte aus dieser entnehmen, daß das erste der Weltreiche, das Babylonier-Königtum des Nabuchodonosor, noch existieren müsse zu der Zeit, da die Gründung des Messiasreiches erfolgt. Lesen wir ja V. 35: „mit einem Male zerstoben Eisen, Ton, Erz und Silber und Gold wie die Spreu im Sommer auf der Tenne". Auch in der Deutung des Bildes wird auf diesen Zug V. 45 verwiesen — und doch gehört er nur zum Bilde, nicht zur Wahrheit.

So ist auch beim Ausdruck „Jahr der Gnade" auf den Vergleichungspunkt zu achten und der liegt im Genitiv und nicht im Nominativ, in der Gnade, die nach der vorausgehenden Erklärung eine Befreiung ist, und nicht im Ausdruck „Jahr". Es wird die in beiden Zeiten huldreich gegebene Wirkung gegenübergestellt, die doppelte Befreiung. Da dem ans irdische Leben gebundenen Geist des Judenvolkes eine Befreiung von Sündenschuld ferneliegt, so wird ihm diese Idee beigebracht durch die ihm bekannte Einrichtung des Ersatzjahres.

b) Doch M. bringt einen weiteren Beweis vor: „Wenn nun der Tag der Vergeltung bei Isaias nach dem ständigen Gebrauch des A. und N. T. den einen Gerichts- oder Jüngsten Tag bezeichnet, warum sollte das angenehme Jahr bei demselben Propheten nicht die einjährige Wirksamkeit Jesu bedeuten?" (S. 14) — Dagegen ist ein dreifaches zu betonen: α) Es ist nicht von dem Rache- oder Vergeltungstage die Rede, sondern das Fehlen des Artikels beim Genitiv und die Präposition ל vor dem Gottesnamen fordern eine unbestimmte Fassung, wie sie sich im bekannten Beispiel „מִזְמוֹר לְדָוִד ein Psalm Davids" vorfindet. β) Sodann ist auch die ἡ ἡμέρα κυρίου nicht immer ein physischer Tag von 24 Stunden, sondern gelegentlich ist die ganze Endzeit verstanden, sofern sie bereits die Zerstörung der Welt und ihrer sündigen Bewohner bringt. So rufen die verzweifelten Sünder schon Apk 6,17 bei der Öffnung des sechsten Siegels: „Es ist da der große Tag ἡ ἡμέρα ἡ μεγάλη ihres Zornes." Nach 16,14 kommen die bösen Geister, um „die Könige der ganzen Welt zu sammeln zum Kampfe des großen Tages Gottes". Das sind doch die Kämpfe der ganzen Schlußperiode und nicht ihres allerletzten Tages, an dem doch niemand mehr einen Widerstand gegen Gott wagen wird. Lk 17,26 ist von „den Tagen des Menschensohnes" die Rede; gleich darauf V. 30 und 31 lesen wir den Singular; zwischen beiden Ausdrücken scheint somit kein wesentlicher Unterschied zu bestehen γ) Endlich ist es keineswegs ausgemacht, daß hier der Weltgerichtstag gemeint ist.

Mit Maldonat und manchen anderen Erklärern ist vielmehr an jenes Strafgericht über die feindlichen Gewalten zu denken, welche bisher das Volk Israel geknechtet haben.

Is 34,8 wird dem feindlichen Edom gedroht: „Denn (es ist) ein Tag der Rache (יוֹם נָקָם) von Jahve, ein Jahr der Vergeltung (שְׁנַת שִׁלּוּמִים) für den Streit mit Sion." 35,4: „Siehe euer Gott wird kommen und eine rächende Vergeltung bringen. Er selbst wird kommen und euch retten." 47,3 muß Babel die Drohung von Gott vernehmen: „Ich werde Rache üben נָקָם אֶקָּח und niemand wird mir widerstehen." Der Messias spricht als „Keltertreter" 63,4: „Es ist da der Tag der Rache in meinem Herzen (יוֹם נָקָם בְּלִבִּי), das Jahr meiner Erlösung ist gekommen (שְׁנַת גְּאוּלַי בָּאָה).

Diese Auffassung empfiehlt an der Stelle Is 61,2 namentlich auch der beigefügte Zusatz: „damit ich alle Trauernden tröste". Tatsächlich finden Eusebius[1]) und Hieronymus[2]) hier eine Prophezeiung der durch Titus an dem Judenvolke ausgeführten Rache Gottes[3]).

c) Doch das Hauptargument M.s ist aus der Bedeutung des Wortes „Jahr" genommen: „Ein Jahr ist ein Jahr und ein Tag ist ein Tag; darauf beruht die Zuverlässigkeit der Zeitangaben. Wozu sonst der Unterschied von Jahr und Tag bei Is 61,2 und überhaupt der Unterschied zwischen Einzahl und Mehrzahl? . . . Man wird nicht ein einziges Beispiel aus dem A. oder N. T. anführen können, wo das Wort Jahr mehr als ein Jahr bedeutet" (S. 16). — Dagegen ist α) auf die feststehende Tatsache zu verweisen, daß gerade die Ausdrücke für die verschiedenen Zeiten in der Bibel häufig neben der ursprünglichen Bedeutung eine übertragene besitzen.

So ist es beim Worte ὥρα Stunde. Der Heiland wirft Jo 5,35 seinen Gegnern vor, sie haben sich im Lichte seines Vorläufers Johannes „ad horam πρὸς ὥραν" erfreuen wollen. Paulus will von Thessalonich erst πρὸς καιρὸν ὥρας abwesend sein (1 Thes 2,17); Onesimus ist dem Philemon πρὸς ὥραν entwichen (Phm 15). Die zehn Könige Apk 17,12 sollen die Königsmacht erhalten μίαν ὥραν. — Wir brauchen nicht einzugehen auf die Ansicht von Genesius-Buhl[4]), der auch das dem Hebräischen fremde aramäische Substantiv שָׁעָה Stunde mitunter als „eine kleine Weile" auffaßt.

Das Wort Tag hat, abgesehen von den bekannten Kontroversen im Hexaëmeron, diese weitere Bedeutung in der von M. auf S. 15 erwähnten Stelle Is 49,8 = 2 Kor 6,2: „Zur Zeit der Gnade erhöre ich dich, am Tage des Heiles helf ich dir", wie der hl. Hieronymus[5]) richtig erkannt hat. Man vergleiche Is 58,5 vom „dies jejunii" und die S. 274 erwähnten Texte vom „Tag des Herrn". Der Ausdruck Eph 6,13 von „dem bösen Tage" ist ebenso weit zu nehmen wie der Tag, „an dem Gott die Hand der Juden ergriff und sie aus Ägypten führte" (Jer 33,32 = Hebr 8,9). Ist der Tag Christi, den nach Jo 8,56 Abraham schauen durfte, auch auf 24 Stunden beschränkt gewesen?

Dasselbe sehen wir bei den Wörtern „heute, gestern, vorgestern, morgen". Moses sagt: „Höre, Israel: heute überschreitest du den Jordan" (Deut 9,1). — Wir sollen uns ermuntern, solange das „Heute" währt Hebr 3,13. Die Behaup-

[1]) Demonstr. ev. 9,13 MG 22,760 A. [2]) In Is l. 17 ML 24,600 A.

[3]) Wir brauchen dabei nicht mit A. Zillessen, Z alt Wiss 26 (106) 269 f; das Wort נָקָם in נֹחַם Os 13,14 „Trost" abzuändern.

[4]) [16] S. 929 a.

[5]) In Is l. 17,61,2: PL 24,600 A.

tung: Christus „war gestern und er ist heute". Hebr 13,8 will ebenso die ganze Vergangenheit mit der Gegenwart zusammenfassen wie das folgende „er bleibt in Ewigkeit" die Zukunft hinzufügt. „Heute blüht das Gras und morgen wird es in den Ofen geworfen" (Mt 6,30; Lk 12,28). Christus will arbeiten „heute und morgen" und am dritten Tag will er „zur Vollendung kommen" Lk 13,32. Im A. T. liegen gleichfalls bedeutsame Beispiele vor. Eccli 38,23(22) läßt der Sohn Sirachs den Verstorbenen ermahnen, man möge seines Geschickes gedenken, denn „mihi heri et tibi hodie" (der T. M. hat: לִי אֶתְמוֹל וְלָךְ הַיּוֹם). 2 Sam 15,20 sagt David zu Ethai: „Gestern bist du gekommen und heute wirst du gezwungen mit uns abzuziehen." Hier ist der Ausdruck „heute" wörtlich zu nehmen; folgt daraus, daß auch das Wort „gestern" seine ursprüngliche Bedeutung bewahrt hat? Der als König einziehende Jehu will „gestern" das Blut Naboths gesehen haben 4 Reg 9,26. Der Schandort Topheth sei „von gestern her" zubereitet Is 30,33. Der Ausdruck „gestern und vorgestern", der manchmal wörtlich zu nehmen ist (1 Sam 21,5), bedeutet gewöhnlich die ganze frühere Zeit; so Ex 4,10: dem Moses mangelte die Beredsamkeit „von jeher"; 1 Sam 10,11 die „früheren" Bekannten Sauls; 14,21 die „früher" mit den Philistern haltenden Hethäer; 19,7 David war bei Saul „wie zuvor"; er wurde schon „gestern und vorgestern" als König begehrt (2 Sam 3,17) und führte dabei die Kriegsscharen Israels ins Feld 5,2 = 1 Par 11,2; vgl. Gen 31,2.5. Susanna ging „wie gestern und vorgestern" in den Garten (Dan 13,15). Man vergleiche Ex 21,29.36; Jos 3,4; 4,18; 4 Reg 13,5. — „Morgen wird dein Sohn fragen" Ex 13,14; Deut 6,20; Jos 4,6.21; vgl. Eccli 10,12.

Man beachte dann den Ausdruck „Woche" שָׁבוּעַ; er bedeutet bekanntlich die Jahreswoche Dan 9,24—27. Auch beim Worte חֹדֶשׁ μήν Monat liegt eine weitere Bedeutung vor Jer 2,24 (Brunstzeit). Das Synonymum יֶרַח bezeichnet gelegentlich ganz allgemein eine Zeit; so Job 3,6, wo es mit „Tag" wechselt. Die Stelle Deut 33,14: „das herrlichste, was die Sonne sprossen läßt, das herrlichste, was die Monde sprießen lassen" setzt die Bedeutung „Jahreszeiten" voraus.

β) Sollte es da so ganz sicher sein, daß der eine Ausdruck Jahr völlig eindeutig ist? Bereits für das assyrische „šattu" wurde von Delitzsch[1]) der Versuch unternommen, ihm die weitere Bedeutung „Weile, Dauer" zuzuschreiben. Er wurde indes als unbewiesen abgelehnt[2]). Beim Psalmtext 64 (65),12, der vom „Jahr deiner Güte" שְׁנַת טוֹבָתֶךָ redet, könnte man auch versucht sein, die reichlich gesegnete Regenzeit, von der das ganze Lied handelt, ausschließlich zu verstehen. Jedenfalls gibt es genug griechische Profantexte, aus denen W. Bauer seine Auffassung unserer Stelle beleuchten will: „allgemeiner von einem in sich abgeschlossenen Zeitraum"[3]).

Wenn Plato behauptet[4]), „die Pest tritt auf in den Stunden der Jahre und Jahre", so dürfte der eine der sonst synonymen Ausdrücke eine weitere Bedeutung haben und für „Jahreszeit" stehen. Apollodorus will wissen[5]), daß zur Zeit des Kadmos ein Zeitraum von acht Jahren als Jahr bezeichnet wurde: „Κάδμος ... ἐνιαυτὸν ἐθήτευσεν (servivit) Ἄρει. Ἦν δὲ ἐνιαυτὸς τότε ὀκτὼ ἔτη". Ἐνιαυτός nannte man gelegentlich auch die 19jährige Periode, die Methon zur Angleichung der Mond- und Sonnenjahre eingeführt hat[6]), ja Josephus

[1]) Handwörterbuch 632. 642.

[2]) Muss-Arnold, Handwörterbuch 2,1126. Keilinschriftl. Bibl. 6/1 386.

[3]) Wörterbuch 413.

[4]) Leges 10 906 C φαμὲν δ' εἶναι ἐν ὥραις ἐτῶν καὶ ἐνιαυτῶν λοιμόν.

[5]) Bibliotheca 3, 4, 2, 1.

[6]) Diodorus Siculus 12,36: „Ἐν τοῖς εἰρημένοις ἔτεσιν τὰ ἄστρα τὴν ἀποκατάστασιν ποιεῖται, καθάπερ ἐνιαυτοῦ τινος μεγάλου τὸν ἀνακυκλισμὸν λαμβάνει. Διὸ καί τινες αὐτὸν Μέθονος ἐνιαυτὸν ὀνομάζουσιν."

Flavius gibt einer Periode von 600 Jahren den Namen „großes Jahr"[1]). Weniger kommen hier in Betracht die andern herbeigezogenen Texte, z. B. Aristophanes (Ranae 345—9); Plutarch (Moralia 421 C). — Noch weiter gingen gelegentlich die Lateiner. Plinius glaubt in Erfahrung gebracht zu haben, daß ein Vierteljahr den Namen Jahr führte, ja daß die Monate in Ägypten gelegentlich als „Jahr" bezeichnet wurden[2]). Diese Behauptung wurde nicht selten wiederholt[3]), freilich vom hl. Augustin zurückgewiesen in der Frage nach dem Alter der Patriarchen[4]). Im Thesaurus linguae latinae ist u. a. nachgewiesen, daß jede der vier Jahreszeiten mit dem Namen „Jahr-annus" bezeichnet wurde[5])

Doch was helfen uns diese griechischen und lateinischen Texte zum Verständnis des Isaias? Sie sollen nur das eine betonen, daß der Ausdruck „Jahr" im Altertum nicht jene volle Eindeutigkeit besaß, wie vorausgesetzt wird, und daß es somit nicht a priore ausgeschlossen ist, ihn bei Isaias und im griechischen Texte des hl. Lukas von einer anderen Zeitperiode zu fassen.

d) M. fügt zwei aprioristische Beweise bei, die schon als solche in einer derartigen geschichtlichen Frage abzulehnen sind: „Wenn die siebenzig Jahre der babylonischen Gefangenschaft geweissagt sind (Jer 25,11), warum sollte bei Isaias nicht das viel wichtigere einjährige Lehramt des Messias vorausgesagt sein, wie man im Altertum annahm?" (S. 14 f.) „Müßte man sich nicht höchlich wundern, wenn außer dem Anfang nicht auch die Dauer des Wirkens Jesu in den Evangelien ausdrücklich angegeben wäre?" (S. 17.)

II. Wenn wir nun zum Texte des Evangeliums übergehen, so sind zwei Dinge zu betonen: 1) Nicht alle Punkte, die in einer Prophezeiung enthalten sind, brauchen wörtlich in Erfüllung zu gehen. 2) Der hier gebrauchte Ausdruck bezieht sich nicht auf die Zeit der Ankündigung des Heils, sondern ist ein Name für die ganze Heilszeit selbst.

1) Nicht alle Elemente der Prophezeiung gehen immer in Erfüllung. Unser Heiland hat trotz Is 7,14 nicht den Namen Emmanuel angenommen, sondern er war das, was der Name sagt, Gott, der durch die Menschwerdung mit uns war. Niemand, am wenigsten Matthäus 1,21—23, nahm daran Anstoß, daß der Herr nicht ganz wörtlich das Prophetenwort erfüllte. — Is 10,27—32 ist in hochpoetischer Schilderung der Zug des Sennaherib gegen Jerusalem gezeichnet, wie er von Norden herkommend unaufhaltsam die heilige Stadt überfällt. Tatsächlich kam aber der Assyrierkönig von Westen her angerückt (4 Reg 18 13 f; 2 Par 32,9): nicht der genaue Weg des feindlichen Heeres, sondern sein unbezwingliches Vorgehen sollte vorausverkündet werden. — Der hl. Hieronymus fand bekanntlich eine große Schwierigkeit im Texte Jer 31,15, und zwar in dem Mt 2,18 beim Kindermord erfüllt hingestellten Worte: „Rachel beweint ihre Kinder": die Todesopfer von Bethlehem gehörten doch dem Stamme Juda an und waren somit nicht Nachkommen der Rachel[6]). Allein dieses Element gehört nicht zur Weissagung, sondern ist nur ihre bildliche Einkleidung. Mutterklage ob Tod und Verbannung, das liegt gemeinsam im Wesen von Prophezeiung und Erfüllung.

---

[1]) A 1, 3, 9, n. 106: „die Patriarchen haben gelebt ἑξακοσίους ἐνιαυτούς· διὰ τοσούτων γὰρ ὁ μέγας ἐνιαυτὸς πληροῦται."

[2]) Hist. nat. 7,155: *„Annum nonnulli alii determinabant . . . quadripertis temporibus sicut Arcades, quorum anni trimestres fuere, quidam lunae senio ut Aegyptii."*

[3]) *Servius,* Scholia in Aeneidem 2,284; 5,85.

[4]) De civ. Dei 15,12; PL 41,450; CSEL 40/2 80.

[5]) 2,120.

[6]) In Mt 2,17; PL 26,28 A.

— Man beachte sodann die Bilder vom Messiasreiche, in dem die Tiere „Mengfutter“ fressen und das Mondlicht dem Sonnenlicht gleichen wird (Is 30,24—26) und selbst im Toten Meere Fische sein werden (Ez 47,9 f). — Wieviel von den in glühenden Farben gemalten Zukunftsbildern der Apokalypse mag wohl Wort für Wort in Erfüllung gehen! Und was ist erst zuzugeben in der kirchengeschichtlichen Auffassung der Geheimen Offenbarung, wenn in ihr wirklich zu einem großen Teil nur Ereignisse geschildert werden, die sich beständig unter unseren Augen abspielen, z. B. wenn die zwei Zeugen Apk 11,3—12 nur eine Doppelgewalt der Kirche bezeichnen sollen! — Jedenfalls ist es zu zweifeln erlaubt, ob das doppelte Gespräch, das nach Mt 25,34—45 der göttliche Weltenrichter mit den Gerechten und den Verworfenen führen wird, in der hier angegebenen Form mit Rede und Gegenrede verlaufen wird. Es ist wohl nur die oberste Richtlinie seines Vorgehens gezeichnet, der sich alle unterwerfen müssen.

Demnach dürfen wir, wenn auch das eine Jahr bei Is als Element der messianischen Verheißung und nicht als reiner Vergleichungsstoff vorliegen würde, dasselbe nicht unmittelbar auch für die neutestamentliche Erfüllung erfordern.

2) Sodann beachte man, daß es an unserer Stelle nicht heißt, der Messias werde ein Jahr lang eine Heilsverkündigung ergehen lassen: die Zeitbestimmung „ein Jahr der Huld“ erscheint vielmehr als Gegenstand seiner Predigt und zwar als deren einziger, als eine inhaltliche Zusammenfassung dessen, was vorher von der Befreiung angekündigt war. Der Akkusativ (κηρύσσειν) ἐνιαυτὸν δεκτόν ist nicht gleich δι' ἐνιαυτοῦ; ebensowenig ist er als *Accusativ temporis* aufzufassen. Er bezeichnet also keineswegs die Zeit, durch welche der auf Erden weilende Heiland uns die Gnade der Heilspredigt gewährt hat.

3) Nach der Erklärung des Heilands (Lk 4,21) ist damals („heute“) in Nazareth die verlesene Schriftstelle von der Ankündigung des befreienden Heiles bereits erfüllt worden (πεπλήρωται); man beachte das bedeutungsvolle Perfektum. Sollte ihr Inhalt eine Verkündigung von einjähriger Dauer sein, so wäre sie doch erst zu Ende der Lehrtätigkeit des Heilands mit seinem τετέλεσται Jo 19,30 erfüllt worden. Das eben geschehene „Verkünden“ entspricht der im A. T. durch das Widderhorn erfolgten Verkündigung des Erlaßjahres. Natürlich schließt diese eine feierliche Ankündigung in der Synagoge des weltvergessenen kleinen Nazareth keineswegs andere ebenso feierliche Verkündigungen aus; auch im A. T. war das Jubeljahr „überall im ganzen Lande“ durch Hörnerschall anzumelden (Lev 25,9).

4) Weiter vergesse man nicht den beigefügten Genitiv רָצוֹן, den die LXX und Lukas mit dem Adjektiv δεκτός wiedergeben. Nun wird wiederholt im A. T. als Grundzug der ganzen künftigen, vom Messias einzuführenden Heilsperiode bezeichnet, daß sie infolge der in ihr erwiesenen Huld Gottes selbst zum Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens werde, während dies bei dem ablaufenden Alten Bunde nicht mehr zutrifft.

Die bisherige Heilsperiode wird außer Kraft gesetzt, weil Israel und Juda nicht mehr die Bundespflichten erfüllen (Jer 31,31—34 = Hebr 8,8—12). Während nach dem Leviticus (1,3 u. ö.) damals die Opfer dem Bundesgotte wohlgefielen, trifft dies jetzt nicht mehr zu (Jer 6,20; Mal 1,10); desgleichen finden die Priester nicht mehr Gottes Billigung (Mal 2,1—9) und mit ihnen ist das ganze Volk in Ungnade gefallen (ebd. 2,10—17, bes. 13). Erst die durch den Messias gereinigten Priester werden Gott genehm sein und mit ihnen ihr Opfer (Mal 3,3 f;

Is 56,7; 60,7). Die bereits S. 275 zitierte Stelle Is 49,8 vom עֵת רָצוֹן, vom καιρὸς δεκτός werden wir sofort wiederum kennen lernen.

Im N. T. soll Johannes dem Herrn das Volk bereiten (Lk 1,17. 76); bei der Geburt des Herrn wird diese göttliche εὐδοκία verkündet 2,14. Paulus benützt 2 Kor 6,2 die Isaiasstelle 49,8: „Ich habe dich erhört zur Zeit der Gnade“ καιρῷ δεκτῷ und folgert: „Siehe jetzt ist der καιρὸς εὐπρόσδεκτος, jetzt der Tag des Heils.“

Somit ist die Zeit des göttlichen Wohlgefallens keineswegs nur die Zeit, in der der Heiland auf Erden weilte, sondern die ganze neutestamentliche Heilsperiode, die als die letzte Zeit sich bis zum Weltgericht erstreckt. Es ist nur ein kleiner Schritt von diesen Erwägungen, wenn der hl. Irenäus das von Christus angekündigte „Gott genehme Jahr“ unserer Stelle in diesem Sinne deutet[1]): *„Annus Domini acceptabilis [est] tempus hoc, in quo vocantur ab eo, qui credunt ei, et acceptabiles fiunt Deo, hoc est omne ab adventu eius tempus usque ad consummationem, in quo ut fructus eos, qui salvantur, acquirit . . . et erit mentitus propheta, si anno tantummodo Dominus praedicavit et de eo dicit.“* Dasselbe hat der hl. Hilarius an einer Stelle vorgelegt[2]): *„Haec igitur populi Dei aversa captivitas est, cum oculi intelligentiae panduntur, cum praefracta peccata cordis in requiem relaxantur, cum annus Domini acceptus nuntiatur, quo paenitentiae nostrae Deo est accepta confessio, cum nihil praeteritorum reputatur ad crimen, cum nova omnia sunt, nova libertas est, novi filii et aeterna laetitia est.“* Anderswo will der hl. Lehrer unter dem Gnadenjahre die himmlische Herrlichkeit verstehen. Er bemerkt zum „annus benignitatis Domini“ Ps 64 (65) 14[3]): *„Annum benignitatis Dei ex propheticis et apostolicis doctrinis cognoscimus.“* Dann wird Is 61,2 zitiert und die Bemerkung beigefügt: *„annum aeterni et beati illius saeculi sine dubio declarat.“* Daraus ist das eine zu ersehen, daß Hilarius jedenfalls keine chronologische Angabe über die Dauer der Predigt des Herrn hier finden wollte. Sodann zitiert die Catena[4]) eine Stelle, welche auch die der Folgezeit angehörige Wirksamkeit der Apostel in das Heiljahr einbezieht: „αὐτὸς ἐκήρυξε ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν, οὗ καὶ ὁ πάνσοφος Παῦλος μνημονεύει λέγων · ἰδοὺ νῦν . . . 2 Kor 6,2.“

In einem andern Sinne äußern sich bekanntlich die Hauptvertreter der Dreijahrtheorie im Altertum, Eusebius und Hieronymus. Sie verstehen die Gesamtdauer der Predigt des Herrn — nach dem Vorausgehenden mit Unrecht. So spricht der Vater der Kirchengeschichte[5]): „Ἐνιαυτὸν καλεῖ ὁ προφητικὸς λόγος τὸν χρόνον τοῦ κηρύγματος τοῦ εὐαγγελικοῦ, καθ' ὃν ὁ Σωτὴρ . . συνὼν ἀνθρώποις ἐκήρυξε διδάσκων.“ Ihm hat sich der hl. Hieronymus angeschlossen[6]): *„Annum autem acceptabilem et diem retributionis omne praedicationis eius, quo in carne versatus est, tempus intellige.“* Cyrillus von Alexandrien, der zur Einjahrtheorie hinneigt, aber die Gegeninstanzen

[1]) AH 2,22,2; PG 7,781 s.
[2]) In Ps 52, n. 20; PL 9,336; CSEL 22,133.
[3]) ML 9,422 D; CSEL 22,247.
[4]) Cremer 2,37.
[5]) In Is c. 32; PG 24,320 B.
[6]) In Is c. 17; PL 24,600 A.

sehr gut kennt[1]), behauptet wiederholt, daß das Gnadenjahr die Zeit der ersten Parusie des Herrn, das Jahr der Kreuzigung bedeutet[2]). Dabei setzt er aber das Gnadenjahr mit der Zeit der Heidenbekehrung gleich[3]).

Th. Zahn beruft sich[4]) mit Recht auf Is 63,4 als Paralleltext, wo von „Befreiungsjahr" die Rede ist: יוֹם נָקָם בְּלִבִּי שְׁנַת גְּאוּלַי בָּאָה. LXX ἡμέρα ἀνταποδόσεως ἦλθε αὐτοῖς, ἐνιαυτὸς ἀπολυτρώσεως πάρεστιν. Das „Jahr meiner Befreiung", das ebenso wie der Text Is 61,2 eine evidente Anspielung auf das Jubeljahr enthält, ist die ganze messianische Zeit im Gegensatz zum Alten Bunde. Man vergleiche namentlich Gal 4,1—7, aber auch Rom 8,1 f; 1 Kor 1.30; Eph 1,7. Wollte man das Wort ἀπολύτρωσις im aktiven Sinne = „Befreiung" nehmen, so müßte man das Wort שָׁנָה — ἐνιαυτός wieder in einem weiteren Sinne nehmen, denn unsere Befreiung erfolgte nicht durch die Predigt des Herrn, sondern durch seinen Tod, also nicht während eines Jahres, sondern in der Todesstunde des Herrn (Rom 3,24 f; Gal 1,4; Eph 1,7; Col 1,14; Hebr 9,12. 16; 10,10—14; 1 Petr 1,19; 2,24 u. ö.)

Es kann somit die Isaiasstelle im Lichte der Erfüllung folgendermaßen umschrieben werden: der Messias wird in Gottes Namen verkünden und darum auch in der Tat eröffnen eine große Gnadenzeit, die einerseits ein Werk des allerbarmenden Gottes ist[5]), andrerseits aber auch durch die gläubige Aufnahme seitens eines Großteiles der Menschheit diese selbst zum Gegenstande des göttlichen Wohlgefallens macht. Sie ist somit ein Erlaß, von dem das alttestamentliche Jubeljahr ein schwaches Vorbild gewesen ist.

5) Endlich sei im Anschluß an W. Homanner[6]) einer Erklärung unseres Ausdruckes „ἐνιαυτὸς κυρίου δεκτός" gedacht, die sowohl im Altertum als auch heute vorgelegt wurde. Sie faßt das Adjektiv δεκτός von einer durch die Menschen bewirkten Annahme der Predigt des Herrn. Nach Epiphanius von Salamis hat der Herr ein Jahr lang gepredigt, ohne Widerspruch zu erfahren, es sei also sein Wort angenommen worden; dann erst sei die Periode des Kampfes erfolgt, welche der hl. Lehrer gleichfalls ein Jahr lang dauern läßt. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Tatian nach dieser Auffassung seine Verteilung des Stoffes der Evangelien vorgenommen hat.

Epiphanius[7]) behauptet: „Ἰησοῦς κηρύσσει ἐνιαυτὸν δεκτὸν ὑπ' οὐδενὸς ἀντιλεγόμενος, οὔτε ὑπὸ Ἰουδαίων οὔτε ὑπὸ Ἑλλήνων οὔτε ὑπὸ Σαμαρειτῶν οὔτε ὑπό τινος ἑτέρου · ἔπειτα ἀντιλεγόμενος ἐκήρυξεν ἐνιαυτὸν δεύτερον". Anderswo wiederholt er dieselbe Aussage[8]): „Ἀληθῶς ἐκήρυξεν ἐνιαυτὸν δεκτόν, τουτέστι μὴ ἀντιλεγόμενον. Τὸν γὰρ πρῶτον ἐνιαυτὸν μετὰ τριακοστὸν ἔτος τῆς αὐτοῦ ἐνσάρκου

[1]) J. Pfättisch, Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu nach dem Ev. des Johannes, Bibl. Studien 16/3 u. 4, S. 43.

[2]) In Is l. 5 t. 5; PG 70,1353; In Lc 4,21; MG 72,541 C.

[3]) Δεκτὸς ἐνιαυτὸς ἐκεῖνος, καθ' ὃν εἰσεδέχθημεν τὴν πρὸς αὐτὸν λαχόντες οἰκείωσιν, ἀπονιψάμενοι τὴν ἁμαρτίαν διὰ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος MG 70.1353; vgl. 72,541 A.

[4]) Lk 238 A.

[5]) Maldonatus: *„Annus, quo Deo placet liberaliter hominibus beneficia largiri."*

[6]) Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, Bibl. Studien 13,3 S. 49.

[7]) Haer. 20,2; MG 41,276 C. Nach Holl 1,229, Panarion Christentum 2.5.

[8]) Haer. 51,25, 1.4; MG 41,932 D. Holl 1,294.

παρουσίας ἐκήρυσσε καὶ πάντες κατεδέχοντο, καὶ οὔτε Ἰουδαῖοι ἀντέλεγον οὔτε ἔθνη οὔτε Σαμαρεῖται . . Καὶ πληρωθέντος τοῦ πρώτου ἐνιαυτοῦ . ." sei er nach Jerusalem gezogen.

Dieser Auffassung hat nun Th. Zahn sich angeschlossen[1]). Er spricht vom „Gnadenjahr für Galiläa", „das vom Oktober 28 bis Oktober 29" währte, und findet in ihm „die Erfüllung der Weissagung vom großen Erlaßjahr". „Es war ein Mißverständnis, wenn man in der alten Kirche vielfach trotz des 4. Ev. diesen bildlichen Ausdruck buchstäblich auffaßte und sich die ganze Lehrtätigkeit Jesu auf ein einziges Jahr beschränkt vorstellte; dagegen trifft es ziemlich genau zu, daß das eine Jahr zwischen dem vorletzten und letzten Laubhüttenfest des Lebens Jesu (zwischen Jo 5 und 7) so ziemlich mit der Zeit zusammenfällt, in welcher das prophetische Wirken Jesu in Galiläa sich bewegte und den bisher beschriebenen Charakter trug."

Es scheint indes wenig wahrscheinlich zu sein, daß das Prophetenwort vom Gnadenjahr, wenn es eine Zeitbestimmung in sich enthielt, auf einen Teil der Wirksamkeit des Herrn sich bezog und durch sie die Erfüllung fand.

III. Allein in einem Punkte war die bekämpfte Erklärung unseres Textes ausschlaggebend: sie hat die im Altertum so weit verbreitete Einjahrtheorie geschaffen. Wir müssen wissen, daß um die Zeit der werdenden Gnosis (gegen 100) wohl das Lk-Evangelium verbreitet war, aber das Johannesevangelium eben damals erst entstand. So konnte es leicht geschehen, daß die von den Gnostikern in ihren Spekulationen bevorzugte Zahl der zwölf Monate im Wirken des Herrn schon ein unbestrittenes Bürgerrecht besaß, als das vierte Evangelium auf den Plan trat. Man darf geradezu deswegen das Argumentum e silentio nicht herbeiziehen und folgern: wie konnte sich die Einjahrtheorie so weit ausbreiten, wenn die Johannesstelle schon damals das Wort τὸ πάσχα Jo 6,4 enthalten hätte! Für Clemens von Alexandrien hat Paul Heinisch den Einfluß dieser Stelle nachgewiesen[2]). Man beachte ferner, wie gelegentlich die größten Exegeten gewisse Bibeltexte nicht gelesen zu haben scheinen.

So behauptet der hl. Hieronymus, der Apostel Paulus sei zu Gischala in Galiläa geboren[3]). Chrysostomus sagt, der Apostel Paulus sei vor dem Richterstuhle des Gallio geschlagen worden[4]). Darf man daraus schließen, daß das Handexemplar der Apg der beiden ersten Bibelerklärer vom üblichen Wortlaut 18,17; 22,3 abwich? Man beachte die zwei Irrtümer in dem gleich anzuführenden Irenäustexte.

Nur ein Wort sei beigefügt zur Lösung des bekannten Einwurfes, der hl. Irenäus habe[5]) Jo 6,4 nicht gekannt. Denn „um die Meinung . . ., Jesus habe nur ein Jahr gelehrt, zu widerlegen, weist er nach, Jesus sei dreimal auf Ostern nach Jerusalem hinaufgestiegen, wie bei Jo 2,13; 5,1 und 12,1 erzählt sei. Er hält also das ungenannte Fest Jo 5,1 so unzweifelhaft für Ostern, daß ihm ein Beweis überflüssig scheint, und sagt kein Wort von 6,4. Wäre 6,4 in seiner Bibel gestanden, so hätte er ja vier Osterfeste gehabt und seine Widerlegung der Gnostiker verstärkt" (Mader 3,33). Die fraglichen Worte lauten: *„Et post haec*

---

[1]) Grundriß der Geschichte des Lebens Jesu S. 41—43. In Lk-Kommentar ist sie noch nicht vorgelegt.

[2]) Bibl. Zeitschrift 4 (1906) 402—7.

[3]) De viris illustr. 5; ML 23,615 A.

[4]) In 1 Cor, Proëm PG 61,11.

[5]) Adv. H. 2,22,3 PG 7,783. Harvey (2,328 f) zählt 2,33,1.

iterum secunda vice inde ascendit in diem festum Paschae . ., quando paralyticum (!), qui iuxta natatoriam jacebat 38 annis, sanavit . . Et iterum inde secedens trans mare Tiberiadis . ." Die Schlußfolgerung ist nicht zwingend. Vielmehr ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß der hl. Kirchenvater die Worte 6,4 in dem Sinne faßte: „Das Pascha (nämlich das 5,1 genannte Fest) war eben vergangen; ἐγγύς kann auch, wie J. Pfättisch S. 7 richtig nachgewiesen hat, ein erst vor kurzem geschehenes Ereignis bezeichnen[1]).

Es bleibt somit bei dem, was V. Hartl[2]) kurz betont hat: unser Text will „den Zweck der Sendung des Herrn und nicht die Dauer seines Wirkens" angeben.

---

[1]) Bei Xenophon wird in der **Anabasis 2,2,10** mit dem Worte τὰ ἐγγυτάτω verwiesen auf einen jüngst unternommenen Marsch. Klemens von Rom will (I 5,1 Funk 105) die Beispiele der Alten (οἱ ἀρχαῖοι) beiseite lassen und an ihrer Stelle vorführen τοὺς ἔγγιστα γενομένους ἀθλητάς, nämlich die beiden Apostelfürsten und die übrigen Blutzeugen Roms. Auch Eusebius (HE 6,13,8, Schwartz 549) gebraucht den Ausdruck: ἔγγιστα τῆς τῶν ἀποστόλων διαδοχῆς nahe den apostolischen Zeiten habe Klemens von Alexandrien gelebt. Preisigkes Wörterbuch der Papyri verweist zu ἔγγιστα Sp. 407 auf zwei weitere Texte. Eine Inschrift bei Dittenberger, Orientis inscr. selectae n. 669,9 (II S. 390) redet von „jüngst erfolgten Schädigungen (τῶν γεωργούντων τὴν χώραν μεμφομένων τὰς ἔγγιστα γενομένας ἐπηρείας)". Ein Text aus Ägypten spricht von einer „vor kurzem erfolgten Revision des Gaues (Meyer, Griech. Texte aus Ägypten 3,9 S. 17): „ἐν ᾧ ἔνγιστα ἐποιήσατο τοῦ νόμου διαλογισμῷ."

[2]) Die Hypothese einer einjährigen Wirksamkeit Jesu. Neutest. Abhandlungen 7/1—3, S. 13.

Rezensionen

Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums. Von Bernhard Poschmann (Münchener Studien zur historischen Theologie, Heft 7). gr. 8° (316 S.) München 1928, Kösel-Pustet. M 8.50.

Wenn Poschmann über die Geschichte der Kirchenbuße spricht, hat er ein wohlerworbenes Recht, gehört zu werden. Sowohl in dieser Zeitschrift (37 [1913] 25 ff. 244 ff; 45 [1921] 208 ff. 405 ff. 497 ff) als auch in anderen Veröffentlichungen hat er sich als einen gründlichen, klar blickenden, ruhig abwägenden Forscher auf dem Bußgebiete erwiesen. So auch wieder in der vorliegenden Arbeit, die nach all ihren Ergebnissen dazu angetan ist, seine früheren Thesen zu bestätigen. Die Frage, die den Dogmatiker wie den Dogmenhistoriker noch immer in Spannung hält, läßt sich in das Wort kleiden: Gab es in der patristischen Zeit eine kirchlich-sakramentale Privatbuße? Eine zweite sich daran knüpfende Frage ist jene nach der kirchlichen Buße der Kleriker. Das Ergebnis, zu dem P. auch in dieser Arbeit gelangt, geht dahin, daß es grundsätzlich nur eine öffentliche, unwiederholbare Buße gegeben habe; eine von dieser Buße grundsätzlich verschiedene Privatbuße sei nicht in Übung gewesen; infolgedessen seien auch die der Buße bedürftigen Kleriker an den meisten Orten und die längste Zeit nur auf eine private, nichtsakramentale Buße angewiesen gewesen.

Als ein Neues kommt in diesem Zeitabschnitt hinzu: 1) die mit der öffentlichen Buße verbundene Pflicht zur lebenslänglichen ehelichen Enthaltsamkeit und 2) der sich daraus ergebende Schritt, die ehrenvollere Enthaltsamkeit in einem Kloster der öffentlichen Buße vorzuziehen und so statt dieser die sog. *conversio*, das Gelöbnis der *vita religiosa*, auf sich zu nehmen — als vollgültigen Ersatz für die kirchliche, öffentliche Buße. Bei der Unmöglichkeit, öfter das Bußsakrament zu empfangen, kam man dazu, diese Buße bis auf das Todesbett zu verschieben, und zwar unter schweigender oder auch wohl ausdrücklicher Billigung der Bischöfe.

Läßt man die von P. behandelten Zeugnisse — und er hat wohl keines von Wichtigkeit übersehen — ruhig auf sich wirken und vergleicht sie mit den Folgerungen, die andere Forscher aus denselben Zeugnissen ziehen, so kann man nicht umhin, unserem Verf. die weitaus größere Wahrscheinlichkeit zuzuerkennen. Die seiner Zeugniserklärung entgegenstehende Auffassung erscheint meistens so gequält und gesucht, daß man sich dabei eines Un-

behagens nicht erwehren kann. So sehr man auch meinen sollte, die vom orientalischen Mönchtum beeinflußte Richtung der südgallischen Klöster müsse der sakramentalen Privatbuße die Wege geebnet haben, so erkennt man doch die Unzulänglichkeit der dafür vorgebrachten Beweise, namentlich, wenn man sich eine Tatsache vor Augen hält, die sich aus den Untersuchungen P.s ganz klar ergibt, daß nämlich das *„probet seipsum homo“* (1 Kor 11,28) praktisch von der privaten, nichtsakramentalen Buße verstanden wurde, und daß deswegen der Kommunionempfang nach schwerer Sünde ohne vorausgehende Beicht gestattet wurde: übrigens ein Beweismoment für die verbreitete Ansicht, daß die Beichtpflicht vor der Kommunion nicht göttlichen, sondern nur kirchlichen Rechtes ist. Bekennt man sich zu dieser Ansicht, so verliert die patristische Bußpraxis schon viel von ihrer Sonderbarkeit. Dann kann man ruhig die These aufstellen, daß kraft göttlichen Gebotes die Beicht nur für die Todesgefahr vorgeschrieben ist, und sonst die vollkommene Reue mit dem Vorsatz, die schweren Sünden wenigstens in Todesgefahr zu beichten, auch für den erlaubten und fruchtbaren Kommunionempfang genügend ist. Anders freilich nach dem streng verpflichtenden Gebot der hl. Kirche.

Die vom Verf. herausgeschälten geschichtlichen Aufstellungen hätten auch manches von ihrer für den Dogmatiker unerquicklichen Härte verloren, wenn er den in der „Scholastik“ (2 [1927] 321—341) erschienenen Aufsatz „Absolutionspflicht und altchristliche Bußdisziplin“ ausgenutzt hätte. Es wurde dort zusammenfassend bemerkt (S. 341): „Selbst wenn die Verweigerung der Buße oder der Lossprechung an jene Sünder, die ihre Buße absichtlich auf ihr Lebensende verschoben hatten oder nach der einmal geleisteten öffentlichen Buße rückfällig geworden waren, dem objektiven göttlichen Rechte nicht entsprochen hätte, so wäre deshalb der Kirche noch keineswegs der Vorwurf des Irrtums in der Glaubenslehre oder des Ungehorsams gegen Gott zu machen. Aber auch die Unterstellung, als sei die Praxis der alten Kirche jenen Sündern gegenüber objektiv dem göttlichen Gesetz zuwidergelaufen, ist wohl unhaltbar, soweit sie sich auf die Verweigerung der Buße überhaupt bezieht, — unbeweisbar, soweit die Lossprechung von reumütigen Sündern in Frage kommt.“ Diese Sätze dürften auch auf die Klerikerbuße und die *„conversio“* anwendbar sein.

Sodann könnte zur Milderung der dogmatischen Härte auf die Tatsache hingewiesen werden, daß die sakramentale kirchliche Buße wohl manchmal objektiv vorlag, ohne daß man sie subjektiv als solche erkannt und gewertet hätte. Was sicher bei der hl. Krankenölung zutraf, daß nämlich objektiv das Sakrament gespendet und empfangen wurde, wenn ein Priester die Krankensalbung mit hl. Öle vornahm, um der Mahnung des hl. Jakobus (5,14 f) zu folgen, ohne daß man dabei an ihre wesentliche Übereinstimmung mit der Taufe, also an ihre Sakramentalität, dachte, so mag es sehr oft auch bei der Buße gewesen sein. Die vom Bischof oder Priester nach reumütigem Bekenntnis ausgesprochene Zulassung eines Sünders zur Kommunion konnte sakramental sein, auch wenn weder der Zulassende noch der Zugelassene diesen objektiven Tatbestand erkannte. Da in vielen Fällen die Akte des Büßers (als *quasi-materia*) und der Wille des Zulassenden, die

ihm von Gott verliehene Gewalt zur Sündenvergebung anzuwenden, gegeben waren, so bleibt nur noch die Frage nach der Absolutionsform zu beantworten. Nun ist man sich aber in der Theologie schon längst darüber einig, daß diese Form nicht notwendig in jenen Wörtern zu bestehen hat, von denen das Trienter Konzil (Sess. 14, cap. 3 de poenit.; Denz. n. 896) sagt: *„sacramenti poenitentiae formam, in qua praecipue ipsius vis sita est, in illis ministri verbis positam esse: Ego te absolvo etc.“* Man weiß ja, daß die Absolutionsform bis auf die Zeit des hl. Thomas fast überall in deprekativer Satzform erteilt worden ist. Daher die XX. These bei Pesch: *„Forma absolutionis secundum sensum debet esse indicativa, licet secundum modum loquendi possit esse deprecativa, nisi obstat praeceptum ecclesiae.“* Daher denn auch die Überzeugung, daß das Trienter Konzil a. a. O. nicht den Tenor der Absolutionsform lehren oder gar definieren wollte. Es kommt nur auf den Sinn der Form an, und der Sinn muß sein: die *potestativa peccatorum accusatorum remissio.* Dieser Sinn konnte aber z. B. in dem Satze: „Du kannst kommunizieren“ enthalten sein. Denn „kommunizieren dürfen“ war im Altertum gleichbedeutend mit: „frei sein von schwerer Sünde“, mit: „den Heiligen Geist besitzen“ (Augustinus), mit: „Glied der Kirche sein“ (Augustinus). Wo also von einem rechtmäßigen Träger der Schlüsselgewalt autoritativ erklärt wurde, der Sünder könne kommunizieren, oder er sei wieder in die Kirche aufgenommen, lag inhaltlich eine autoritative Erklärung der Sündennachlassung vor, wenn der Schlüsselträger dabei seine Amtsvollmacht gebrauchen wollte. Und wie oft mag das vorgekommen sein! Ein gleiches läßt sich von dem Gebete sagen, das etwa über einen reumütigen Sünder nach dem Bekenntnis gesprochen wurde, wie es ja vielfach bezeugt ist. Es hing da nur von der Intention des Bußverwalters ab, ob er mit seinem Gebet endgültig den Bußprozeß zum Abschluß bringen oder dem Büßer nur die spätere Gnade der Zulassung zur Kommunion, d. h. zur Absolution erbeten wollte; denn die deprekative Form der Lossprechung läßt den Sinn der *„potestativa remissio peccatorum“* unberührt. Solche Erwägungen mögen dazu helfen, den patristischen Zeugnissen mit großer Ruhe gegenüber zu stehen und den geschichtlichen Blick vor allzuängstlicher Einengung aus dogmatisch unzuverlässigen Anschauungen zu bewahren.

Möge es dem Verf. gelingen, nachdem er dargestellt, wie die „ideale Strenge der alten Bußdisziplin vor der rauhen Wirklichkeit einfach kapitulieren mußte“ (S. 126) und wie das Bedürfnis nach einer gründlichen Umformung der Buße immer dringender wurde, den erwarteten Umschwung durch die keltischen Mönche in geschichtlicher Treue herauszuarbeiten und so die Wege zu einer abschließenden Geschichte der Buße zu ebnen.

Innsbruck. Johann B. Umberg S. J.

Mystik und christliche Vollendung. Von Garrigou-Lagrange O. P. Autorisierte Wiedergabe von Paulus Obersiebrasse O. P. gr. 8° (XX u. 554 S.) Augsburg 1927, Haas u. Grabherr. Geb. M 15.—.

Garrigou-Lagranges zweibändiges Werk: *Perfection chrétienne et Contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix* hat im Original bis jetzt sechs Auflagen erlebt. Auch bei uns war es bereits rühmlichst be-

kannt. Dennoch sind wir dem Übersetzer zu großem Dank verpflichtet, besonders da er die schwierige Aufgabe in mustergültiger Weise gelöst hat. Der Stilist findet eine gewählte, flüssige Sprache, die, ohne den deutschen Sprachcharakter zu verleugnen, der Eleganz des Originales nahekommt, der Theologe erkennt überall die Fachausdrücke und vermißt auch die religiöse Weihe nicht, die der Vorlage in so hohem Maße eignet.

Der erste Teil des Werkes: Das mystische Problem der Gegenwart, enthält methodologische Erwägungen und einen historischen Exkurs über die Trennung von Aszetik und Mystik, worüber weiter unten zu reden sein wird. Der zweite Teil: Mystik und Thomas von Aquin, bietet eine Darlegung der (neueren) thomistischen Gnadentheorie. Im dritten: Christliche Vollendung, kommt das geistliche Leben als Entfaltung des Gnadenlebens zur Darstellung. Der vierte und fünfte Teil handelt über Wesen und Grade der Beschauung und über die Berufung zur Beschauung oder zum mystischen Leben. Es folgt dann noch ein sechster Teil: Synthese und Autoritäten, nebst mehreren „Anhängen" teilweise polemischen Inhalts. Das Werk ist aus akademischen Vorlesungen erwachsen, und daraus erklärt sich der eigentümliche Aufbau, der mitunter Wiederholungen notwendig macht.

G.-L.s Hauptthese lautet etwa: Das mystische Leben ist die volle, normale Entwicklung des Gnadenlebens. Es gehört zwar ganz der übernatürlichen Ordnung an, aber nicht dem Gebiet des Außerordentlichen. — Man wird dieser These zustimmen oder nicht, je nachdem man sie auslegt. Schon der Ausdruck mystisches Leben bedarf einer Erklärung. Man kann darunter verstehen 1. die Gnade der Beschauung im strengen Sinn, die *contemplatio infusa,* und 2. das gesamte geistliche Leben eines Menschen, dem öfters die *contemplatio infusa* zuteil wird, und das davon sein eigentümliches Gepräge empfängt. Nimmt man die zweite Bedeutung, so wird man der These: das mystische Leben ist die normale Entfaltung des Gnadenlebens, zustimmen: das geistliche Leben eines Menschen, dem öfter und in immer stärkerem Grad die *contemplatio infusa* zuteil wird, entwickelt sich durchaus geradlinig, normal. Die Wirkungen der *c. i.* werden sich in einer Stärkung der *habitus* bemerkbar machen, er wird zu immer heroischerer Tugendübung angetrieben werden, sein übernatürliches Lebensprinzip, die heiligmachende Gnade, wird ständig wachsen. Die fortgesetzte Einwirkung der *c. i.* beschleunigt zwar das Tempo dieses Wachstums, ja sie führt dieses Wachstum zu einer Höhe, die es ohne *c. i.* vielleicht niemals erreicht hätte; aber darin liegt nichts, was außerhalb einer „normalen Entwicklung" gelegen wäre.

Faßt man dagegen das „mystische Leben" im ersten Sinn, als den Akt der *c. i.*, so wird man mit dem Ausdruck „normal" vorsichtig sein müssen. Denn die *c. i.* stellt dem einfachen Glaubensakt gegenüber, in dessen Bereich sich auch die höheren Gebetsarten bewegen, die man als „erworbene Beschauung" zu bezeichnen pflegt, ohne Zweifel ein Novum dar, mag dieses Novum von dem Empfänger sogleich als solches erkannt werden oder nicht. Dafür, daß die eingegossene Beschauung von der sog. erworbenen nicht nur graduell verschieden ist, sondern ihrem Wesen nach, beruft sich G.-L. vor allem auf die hl. Theresia, von der er sagt: „Besser ließe sich nicht der von ihr gemachte wesentliche Unterschied beweisen, der das letzte

erworbene Gebet und das erste eingegossene trennt" (S. 120). Solang der Ausdruck „normale Entwicklung" diesen wesentlichen Unterschied nicht leugnen will, kann man dagegen schwerlich etwas einwenden. Und daß G.-L. ihn so versteht, darüber äußert er sich an mehreren Stellen deutlich genug: „Die eingegossene Beschauung (ist) nicht durch unsere persönliche, von der Gnade unterstützte Tätigkeit erreichbar, sondern sie fordert eine besondere, offenkundige Eingebung oder Erleuchtung des Hl. Geistes" (S. 170). „Wir finden ebenso wie Kardinal Billot die Lehre absurd, nach der die eingegossene Beschauung der Bemühung aller Gläubigen zugänglich wäre. Die eingegossene Beschauung wird gerade dadurch definiert, daß sie sich nicht durch unsere Bemühung oder durch unsere von der allgemeinen Gnade unterstützte Tätigkeit erlangen läßt. Gott ist es, der sie schenkt. Doch lehren die besten Thomisten (nur diese?), daß er sie gewöhnlich den Vollkommenen zuteil werden läßt, und daß diese Gnade, wenngleich besonderer und erhabener Natur, nicht streng außerordentlich ist, das heißt nicht außerhalb des normalen Weges zur Heiligkeit liegt" (S. 454; die gesperrten Sätze sind vom Autor gesperrt).

Damit ist zugleich der Weg gewiesen, wie G.-L. die Ausdrücke „außerordentlich" und „ordentlich" verstanden wissen will. Er sagt darüber S. 156: „Im übernatürlichen Leben ist eigentlich außerordentlich, aus sich und kraft seiner Natur, was außerhalb des normalen Weges zur Heiligkeit liegt und durchaus nicht notwendig ist um zu ihr zu gelangen ... Im übernatürlichen Leben ist hingegen aus sich oder kraft seiner Natur ordentlich, was auf dem normalen Weg zur Heiligkeit liegt und was durchaus oder in der Mehrzahl der Fälle moralisch notwendig (im Original: *grandement utile*) ist um zu ihr zu gelangen. Mit anderen Worten: im übernatürlichen Leben bleibt an sich auch das noch ordentlich, was sich nach den höheren Gesetzen seiner vollen Entfaltung vollzieht; diese Gesetze aber sind unendlich erhabener als die Gesetze unserer Natur." Man lese zu diesen vorsichtig verklausulierten Begriffsbestimmungen G.-L.s von „ordentlich" und „außerordentlich" die feinen Erläuterungen, die ihnen P. de Guibert mit auf den Weg gibt: „(G.-L.) spart den Ausdruck ‚außerordentlich' für das was in keiner Weise notwendig ist, was nicht ‚in der Mehrzahl der Fälle sehr nützlich ist' um zur Heiligkeit zu gelangen. Sicher hat diese Definition den Vorteil, daß mit ihr die ganze Kontroverse über ‚ordentliche' und ‚außerordentliche' Gnaden abgeschnitten wird: niemand leugnet, auch z. B. P. Poulain nicht im entferntesten, daß die eingegossenen Gebetsgnaden, ja sogar Visionen und Offenbarungen, falls sie von Gott stammen, ‚in der Mehrzahl der Fälle sehr nützlich' seien für die Heiligung der betreffenden Seele. Die ‚außerordentlichen' Gnaden würden dann nur mehr die eigentlichen *gratiae gratis datae* umfassen, wie z. B. die Wundergabe" (RAM 3 [1922] S. 172 ff). In diesem Sinn wird man die Ausdrücke normal und ordentlich für die *contemplatio infusa* gewiß gelten lassen. Kein Theologe von was immer für einer Richtung wird etwas dagegen einzuwenden haben. Aber es ist eine andere Frage, ob es zweckmäßig ist, solche Termini zu ver-

wenden, die erst mit vielen vorsichtigen Distinktionen versehen werden müssen, bevor man sie verwenden kann, weil sie nämlich im gewöhnlichen Sprachgebrauch etwas anderes bedeuten. Es könnte der Fall eintreten, daß ein oberflächlicher Leser verkündet: G.-L. hat nachgewiesen, daß die Mystik gar nichts Außergewöhnliches ist, im Gegenteil etwas ganz Normales, etwas, das ganz auf dem gewöhnlichen Weg zur Heiligkeit liegt. Das könnte leicht zur Folge haben, daß einer, der eben auf dem gewöhnlichen Weg (im gewöhnlichen Sinn) nach Heiligkeit strebt, glaubt, er müsse dann eben auch auf seinem gewöhnlichen Weg mystische Spuren entdecken können, und daß er nun jeden guten Gedanken, jedes fromme Gefühl, das er in sich bemerkt, für die lauterste Mystik hält. Das wäre dann aber der Weg zum Quietismus oder besser zum mystischen Nihilismus — ganz dem entgegen, was G.-L. sagen will. Macht er doch selbst die feine Bemerkung: „Dieses gerade war ein Hauptirrtum der Quietisten: auf die erworbene Beschauung, die sie immer und allen empfahlen, das anzuwenden, was die Heiligen von der eingegossenen Beschauung sagten. So drängten sie sich vermessentlich ein in die mystischen oder passiven Wege und ‚verhielten sich dort wie Toren' nach den Worten der hl. Theresia" (S. 155).

Noch verstärkt wird diese Gefahr des Mißverständnisses bei theologisch weniger geschulten Personen durch den eigentümlichen sieghaften Zug, der manche Partien von G.-L.s Buch beherrscht. Man erhält den Eindruck, als sei die mystische Theologie seit dem 17. Jahrhundert auf Abwege geraten. Man habe die *contemplatio infusa* in allzu ferne Höhen gerückt, über Gebühr ihre Unerreichbarkeit betont, ihre Gefahren übertrieben. „Seitdem hat die Mystik nur Bedeutung für einige seltene Bevorzugte; ebenso gut fast ist es, sie nicht zu kennen, um Vermessenheit und Einbildung zu meiden" (S. 22). Jetzt aber — seit Saudreau vor allem — breche sich allenthalben die bessere Ansicht Bahn: „Immer mehr Theologen vertreten heute mit Eifer die traditionelle Lehre, wie sie sich bei den großen Klassikern der Mystik ausgesprochen findet: jede innerliche Seele möge nach der Gnade mystischer Beschauung verlangen und sich auf sie mit der Gnade Gottes durch immer größere Treue gegen seine heiligen Einsprechungen vorbereiten" (S. 24). Diese Rückkehr zur gesunden Lehre wird an verschiedenen Stellen mit großer Genugtuung konstatiert.

Welches ist aber nun diese gesunde Lehre, und wer hat sie verlassen? Es kann sich wohl nicht um die Fundamentallehre der Mystik handeln von dem „wesentlichen Unterschied, der das letzte erworbene Gebet und das erste eingegossene trennt", dessen Leugnung zu der nach G.-L. „absurden Lehre" führt, „nach der die eingegossene Beschauung den Bemühungen aller Gläubigen zugänglich wäre". In dieser Hinsicht hat wohl seit dem Mittelalter bei den Theologen verschiedener Richtungen allgemeine Übereinstimmung geherrscht. Erst in allerneuester Zeit sind einige Stimmen dagegen laut geworden, die aber stets zurückgewiesen wurden.

Oder handelt es sich um die These, daß die mystische Beschauung zur heroischen Heiligkeit notwendig sei? Auch hier herrscht wohl nicht so große Verschiedenheit der Meinungen, daß man von einem Abfall und einer Rückkehr sprechen könnte. Der eine sagt vielleicht lieber: *per se* ist die

mystische Beschauung notwendig, *per accidens* kann jemand auch ohne sie zu großer Heiligkeit gelangen; der andere findet es besser zu sagen: *per se* ist sie nicht notwendig, *per accidens* haben aber fast alle, die zu he ischer Heiligkeit gelangt sind, sie besessen. Das ist doch mehr eine S he der Konstruktion, keine so tiefgehende Meinungsverschiedenheit.

Ähnlich verhält es sich mit der Frage nach der *remota* und *proxima vocatio* zur Mystik. Ob man sagt: *remote* sind alle berufen, *proxime* nur verhältnismäßig wenige, oder ob man sagt: es sind überhaupt nur verhältnismäßig wenige berufen, aber alle dürfen so leben, als ob sie berufen wären — das macht auch keinen solchen Unterschied, daß man von einem Abweg und einer Rückkehr der Theologie sprechen könnte.

Was G.-L. bei seiner Polemik gegen ungenannte Gegner vor Augen hat, ist wohl dies: Manche Seelenführer haben in der Praxis eine übertriebene Scheu vor mystischen Zuständen an den Tag gelegt, zum Teil aus berechtigter Sorge vor Quietismus und vor den häufigen Täuschungen, zum Teil aber doch auch aus einer unrichtigen Auffassung heraus. Anstatt eine Seele, bei der sich Anzeichen von mystischer Berufung zeigen, der Führung des Hl. Geistes zu überlassen, und sich darauf zu beschränken, etwaige Mißgriffe zu verhüten, die besonders in den Zeiten vorkommen können, wo die Leitung des Hl. Geistes weniger fühlbar wird, haben sie es für ihre Pflicht gehalten zu prüfen und immer nur zu prüfen, haben sich wohl gar auf den Standpunkt unbedingten Gehorsams gestellt, und haben dadurch nicht nur solche Seelen schwer geängstigt und gepeinigt, sondern auch gewiß in manchen Fällen einen höheren Aufstieg tatsächlich verhindert. Manche haben trotz dem Konzil von Trient geradezu eine absolute Fehlerlosigkeit gefordert, bevor sie an eine Berufung zur Mystik glauben wollten. Schon P. Lallemant S. J. hat diesen ungläubigen Thomasseelen unter den Seelenführern zugerufen: *Dieu saura bien un jour corriger l'erreur de ces esprits téméraires!* — Gott sei dank sind aber doch nicht alle Seelenführer von dieser Klasse, auch seit dem 17. Jahrh. nicht, und anderseits darf man doch nicht übersehen, daß bei Behandlung mystischer Zustände größte Behutsamkeit am Platze ist. Es gibt allzuviel Fälle in alter und neuer Zeit, wo sehr erfahrene, fromme und gelehrte Seelenführer sich getäuscht haben. Man muß also die rechte Mitte einhalten: Schraubt man die Mystik in allzu unerreichbare Höhe, dann erzeugt man bei Personen, die zu den unteren Graden der mystischen Beschauung tatsächlich gelangt sind — und diese sind ja nicht gar zu selten — Dünkel und Hochmut. Sie glauben dann wunders, was für eine Stufe der Heiligkeit sie schon erklommen hätten. Betont man dagegen allzusehr, daß an der Mystik an sich nichts Außerordentliches sei, und daß alle dazu berufen seien, so verleitet man die Anfänger im geistlichen Leben dazu, gleich alles für mystisch zu halten und sich unter einer speziellen Leitung des Hl. Geistes zu wähnen.

Ein anderer Satz, den G.-L. sehr stark betont und seinen Gegnern entgegenhält, ist die These, daß bei der *contemplatio infusa* nicht notwendigerweise Ideen, *species impressae*, eingegossen werden. Das könnte zunächst wiederum zu der Annahme verleiten, als ob G.-L. den wesentlichen Unterchied zwischen gewöhnlicher Glaubenserkenntnis und *c. i.* leugnen wolle.

Davon ist er aber weit entfernt. An Stelle eingegossener *species impressae* setzt er ein „eingegossenes Licht" von zunehmender Stärke. Auch dieser Unterschied scheint nicht so tiefgreifend zu sein. Das worauf es ankommt, ist, daß die *c. i.* dem Glaubensakt und dem gewöhnlichen Gebet gegenüber ein Novum darstellt, etwas von Gott Eingegossenes, dem gegenüber sich der Mensch passiv verhält. Ob dieses Novum nun *species impressae infusae* oder ein *lumen infusum* ist, das ist eine sekundäre Frage, die u. a. auch mit erkenntnistheoretischen Voraussetzungen zusammenhängt.

Eine weitere These G.-L.s lautet: Die *c. i.* ist ein verdienstlicher Akt. „Wir können sie zweifellos nicht nach Belieben haben, wie man einen Glaubensakt erweckt, aber wir können frei zustimmen, so vom Hl. Geist bewegt zu werden" (S. 171). Hier verrät sich deutlich die eigentümliche anti-molinistische Gnadentheorie. Wer dieser nicht anhängt, wird zwischen „eingegossen-passiv" und „frei zustimmen" einen Gegensatz erblicken. Er wird daher in der *c. i.* selbst keinen verdienstlichen Akt sehen, braucht aber deshalb keineswegs ihren hohen Nutzen zu leugnen. Auf jeden Fall treibt die *c. i.* zu heroischer Tugendübung und stärkt so die *habitus virtuosi* und die heiligmachende Gnade. Darin besteht aber das Verdienst.

Diese an sich unbedeutende Streitfrage zeigt übrigens, daß die antimolinistische Gnadentheorie der mystischen Theologie eine bestimmte Färbung verleiht. Man könnte nämlich fragen: Wenn die eingegossene Beschauung, gegen die der Mensch offenbar keinen Widerstand leisten kann, gegen die er sich vielmehr passiv verhält, dennoch die Freiheit nicht aufhebt, — worin besteht dann der Unterschied dieser eingegossenen Beschauung gegenüber dem einfachen Glaubensakt? Der Glaubensakt kommt doch auch dadurch zustande, daß der Mensch einer von Gott verliehenen Gnade zustimmt. Ist denn nicht jede Gnade in gewissem Sinn von Gott „eingegossen", nicht jeder Gnade gegenüber der Mensch „passiv", wenn auch frei? Wir haben gesehen, daß G.-L. weit davon entfernt ist, an dem von der Tradition stets festgehaltenen wesentlichen Unterschied zwischen *c. i.* und gewöhnlichem Gebet etc. zu rütteln. Aber es kann nicht geleugnet werden, daß seine ganze Theorie, eben durch die gnadentheoretischen Voraussetzungen, einen etwas passivistischen Zug bekommt. Der theologisch weniger geschulte Leser könnte sich die Meinung bilden: eigentlich ist das ganze geistliche Leben, vom *initium fidei* bis zur höchsten *contemplatio,* ausschließlich Gottes Werk; warum soll dann aber der einfache Glaubensakt „der Bemühung aller Gläubigen zugänglich" sein und die eingegossene Beschauung nicht? — eine Folgerung, die G.-L. selbst als „absurde Lehre" bezeichnet.

Diese kleinen (und manchem vielleicht kleinlich scheinenden) Bemerkungen sollen aber unserer Bewunderung für das monumentale Werk des großen Dominikaners keinen Eintrag tun. Auch den hl. Thomas kann man mißverstehen. Wird aber deshalb jemand wünschen, daß er seine Summa nicht oder nicht so geschrieben hätte?

Innsbruck. Ludwig Hertling S. J.

Katalog der Handschriften der Universitätsbibliothek Erlangen. Neubearbeitung. I. Band: Die lateinischen Pergamenthandschriften. Von Hans Fischer. 8° (XXIV u. 634 S., 11 Tafeln.) Erlangen 1928, Universitätsbibliothek.

Es zeugt von reifem Verständnis des verdienten Direktors der Universitätsbibliothek in Erlangen, Dr. E. Stollreither, für die Forderungen der Forschung, daß er, obwohl bereits Jrmischers Handschriftenkatalog zur Not einen Überblick über den Inhalt seiner Bibliothek gab, und obwohl gerade die augenblicklichen Zeitverhältnisse Hindernisse, wie selten vorher, in den Weg stellten, dennoch energisch die Bearbeitung eines allen Anforderungen entsprechenden Katalogs der seiner Obsorge unterstellten lateinischen Pergamenthandschriften betrieb. Da es sich dabei um Manuskripte handelte, die allen Zweigen mittelalterlichen Wissens angehören, konnte die ideale Katalogsbearbeitung durch Fachspezialisten — wie sie in der Vatikanischen Bibliothek üblich ist — nicht durchgeführt werden. Dafür aber fand sich in H. Fischer, dem rühmlichst bekannten Verfasser des Bamberger Handschriftenkatalogs, ein Gelehrter, der durch seinen Beruf mit allen Erfordernissen des Bibliothekswesens vertraut, obendrein in seltenem Maße in die Literatur der einzelnen Fächer, denen die Handschriften angehören, eingearbeitet war. Die Arbeitsmöglichkeit wurde durch das weiteste Entgegenkommen des Vorstandes der Bamberger Staatl. Bibliothek, Dr. Müller, gewährleistet.

Mit außerordentlicher Ausdauer hat dann auch H. Fischer in jahrelanger, ununterbrochener Arbeit die Beschreibung der Handschriften vollendet, die nunmehr in einem mächtigen, auch buchtechnisch ausgezeichnetem Bande vorliegt.

In einer Reihenfolge, die durch die Sache, aber auch das Bestreben diktiert wurde, den Bestand der mittelalterlichen Zisterzienser-Bibliothek Heilsbronn übersichtlich hervortreten zu lassen, finden wir darin nach den biblischen Handschriften die liturgischen, die theologisch philosophischen (wobei der geschichtlichen Entwicklung entsprechend zwischen Patristik und Scholastik die Aristotelesbearbeitungen eingeschaltet sind), die kanonistischen (mit einem Anhang über weltliches Recht), die Handschriften von Klassikern und über grammatische Studien, die historischen und endlich die medizinisch-naturwissenschaftlichen Handschriften aufgeführt. Unter jeder Nummer (die Numerierung differiert von derjenigen Jrmischers) ist der gesamte Inhalt des Bandes, selbst die miteingehefteten oder am Einband aufgeklebten Pergamentstreifen nicht ausgenommen, jeweils mit den Anfangs- und Schlußworten verzeichnet, so daß es auf Grund dieser Mitteilungen wohl möglich ist, sich ein zuverlässiges Bild von dem Inhalt zu machen. Anonymes ist nach Möglichkeit identifiziert und, wenn das betreffende Werk bereits im Druck vorliegt, auch Übereinstimmung oder Divergenz festgestellt. Lediglich bedauert man, daß die Notwendigkeit, den Katalog kurz zu fassen, es unmöglich machte, bei den Quästionenwerken Anfang und Ende einer jeden Frage mitzuteilen. Eine Sache, die derjenige erst in seiner Wichtigkeit erkennt, der während des Krieges hoffnungslos von den Bibliotheken des Feindeslandes getrennt, bei literärhistorischen Arbeiten ausschließlich auf die Mitteilungen der Kataloge angewiesen war. Bei Quästionensammlungen ferner, wie der

zweiten des Ms. Nr. 353 (neu 260), die Eigentum verschiedener Autoren m sich führen, ist es, solange nicht der Anfang jeder Quästion registriert wird, dem Forscher fast unmöglich, jeder Quästion des von ihm bearbeiteten Autors habhaft zu werden, sobald sich einige in einer solchen nur dem Anfang und Ende nach bekannten Sammlung verbergen.

Unter jeder Nummer ist die offensichtlich mit vieler Mühe gesammelte Literatur verzeichnet, in der die Hs erwähnt wird. Die Zusammensetzung eines jeden Bandes, so namentlich die Lagen, ist genau festgestellt, der Schriftcharakter ist bestimmt, das Pergament beschrieben. Was nicht zuletzt von großer Wichtigkeit ist: es sind die Randglossen gewissenhaft registriert, so daß man nunmehr bei den Erlanger Hs auch darüber unterrichtet ist, welche Autoren in solchen Verweisen aufgeführt werden.

Endlich ist jeweils ein eigener Abschnitt der Geschichte der Hs und der Beschreibung des Einbands gewidmet. Auch hier ist mit großer Sorgfalt verfahren, so daß zur Geschichte manchmal, wie z. B. bei Ms. 6 und 10 umfangreiche Kapitel entstanden sind.

Was im geschichtlichen Teil den Rahmen der Handschriftenbeschreibung gesprengt hätte, hat Fischer in eigenen Beilagen teils schematisch, teils darstellend mitgeteilt. So finden wir am Schluß des Katalogs 1. eine Übersicht der Handschriften nach dem Alter, 2. eine vergleichende Übersicht der beschriebenen Nummern des Handschriftenkatalogs von Jrmischer, 3. eine vergleichende Übersicht über die Herkunft der Handschriften und zwar a) aus Kloster Heilsbronn, dem das Hauptkontingent entstammt; b) aus der Markgräflichen Schloßbibliothek in Ansbach; c) aus der Universitätsbibliothek in Altdorf; d) aus der Markgräflichen Bibliothek in Bayreuth; e) aus dem Minoritenkloster St. Jobst (nur 3 Hs) und f) aus anderen Händen (2 Hs).

Besonders wertvoll ist die Beilage IV, die bibliotheksgeschichtliche Dokumente und Beilagen bringt, wie sie nur bei genauester Kenntnis der Handschriften in diesem Umfang möglich werden. Sie haben sich beinahe zu einer Geschichte der gelehrten Beziehungen Heilsbronns zu den Kulturzentren des Mittelalters und den sonst wissenschaftlich interessierten Stätten der Zeit ausgewachsen. Hier tritt besonders die Bedeutung des Studium Parisiense und später desjenigen von Heidelberg hervor. Bei dieser Gelegenheit kommt ein der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts angehöriger authentischer Katalog der Klosterbibliothek zur Veröffentlichung, wobei auch nach Möglichkeit nachzuweisen versucht wird, wie viel sich davon noch in den heutigen Beständen findet.

Von Wichtigkeit sind auch die von S. 572 an veröffentlichten Einträge über fehlende Thomasschriften, unvollendete Thomasschriften und Summisten, sowie das scheinbar von einem französischen Gelehrten stammende Bücherverzeichnis. Ebenso Ausleihregister und Einträge in Heidelberg studierender Zisterzienser, wie ja überhaupt alles für die Handschriftengeschichte Dienliche zu sammeln gesucht wurde.

Ein achtfaches Register erleichtert die Benützung des Werkes, dessen Abschluß elf photographische Reproduktionen bilden, die als eine für den Paläographen wertvolle Beigabe vor allem eine Anschauung von der Schriftentwicklung im Kloster Heilsbronn gegen Ende des 13. und im Anfang des

14. Jahrhunderts als der für die Bibliotheksgeschichte bedeutungsvollsten Zeit bieten.

Es würde hier zu weit führen, auch auf Einzelheiten einzugehen, so sehr auch der Inhalt dazu einlädt, seien es nun die wirklich programmatischen Ausführungen des Vorworts, oder die Bemerkungen zur Pecienfrage auf S. 318, oder auch das kritische Urteil über den Adressaten des Ms. Bibl. 126 der Bamberger Staatlichen Bibliothek.

Man möchte nur wünschen, daß auch andere Bibliotheken, die noch keinen auf der Höhe der Zeit stehenden Handschriftenkatalog besitzen — und das ist leider die Mehrzahl der deutschen — sich bald dazu aufraffen, dem Beispiel Erlangens zu folgen, aber auch, daß sie eine ähnlich glückliche Hand mit der Wahl des Bearbeiters haben. Mit Befriedigung nimmt man aus dem Vorwort der Bibliotheksdirektion Kenntnis, daß die Universität Erlangen den greisen Verfasser, der nahe der Vollendung des 7. Jahrzehntes ihr einen solchen Dienst getan, zum Dr. phil. h. c. promovierte.

Bamberg. Artur Landgraf.

Neuerscheinungen

Altes Testament

Die katholische Kirche und das Alte Testament. Von Joseph Machens. 8° (39 S.) Hildesheim o. J., Franz Borgmeyer. M 1.—.

Die Frömmigkeit im Alten Testament. Von Rupert Storr. 8° (295 S.) M.-Gladbach 1928, Volksvereinsverlag. M 6.50, geb. M 8.—.

Religiöse Lebenswerte des Alten Testaments. Von Lorenz Dürr. 8° (VIII u. 156 S.) Freiburg 1928, Herder. M 3.—, geb. M 4.20.

Alttestamentliche Parallelen zu den einzelnen Sonntagsevangelien. Von Lorenz Dürr. 8° (178 S.) Berlin 1928, Verlag d. Germania. M 3.—, geb. M 4.20.

Seit dem Erscheinen der Kampfschrift von Friedrich Delitzsch „Die Große Täuschung" 1920/21, dieser Anklage schärfster Art gegen das Alte Testament, beschäftigt die Gemüter die Frage nach dem „Gegenwartswert" der Bücher des A. T. Die wissenschaftliche Forschung aller Richtungen hat zwar die leidenschaftliche Kampfschrift von Delitzsch einmütig abgelehnt. Gleichwohl treten immer noch gewisse geistige und politische Strömungen hervor, welche dem A. T., seiner Religion und Sittlichkeit, für das christliche und völkische Leben der Gegenwart alle Bedeutung absprechen wollen und darum seine Entfernung aus dem Religionsunterricht verlangen. Die so entstandene Bewegung hatte aber auch ihre guten Wirkungen, indem die Alttestamentler nicht bloß zu einer Verteidigung des A. T., sondern zu einer Neueinstellung genötigt wurden, um unter Zurückstellung der text- und literarkritischen Untersuchungen von der Kritik zur Sache, vom Buche zur Religion und Frömmigkeit Israels selbst zu kommen und so weiteren Volkskreisen die Erkenntnis vom unvergänglichen religiösen Wert des A. T. auch für den „heutigen" Menschen zu vermitteln. Auf protestantischer Seite hat diese Neueinstellung R. Kittel in seinem Referat über „Die Zukunft der Alttestamentlichen Wissenschaft" auf dem Ersten Deutschen Orientalistentag in Leipzig 1921 nachdrücklich betont. Sein Vortrag erschien ZatW 39 (1921) 84—99. Demselben Zwecke dienen die hier angezeigten Veröffentlichungen katholischer Theologen, die aber, weil frei von jeglicher Polemik, streng sachlich und mit warmer Begeisterung geschrieben, ihren dauernden Wert behalten. — Die kleine Schrift von Jos. Machens gibt einen Vortrag wieder, welchen derselbe anfangs 1927 gelegentlich einer öffentlichen Vortragsreihe über das A. T., welche vom Zentralverein deutscher Staatsbürger jüdi-

schen Glaubens veranstaltet wurde, zu Hannover gehalten hat. Ein protestantischer, katholischer und jüdischer Theologe entwickelten nacheinander den Standpunkt ihrer Religionsgemeinschaft zu diesem Problem. Machens fiel die Aufgabe zu, den Standpunkt der katholischon Kirche zum A. T. darzulegen. Man muß gestehen, daß er sich seiner Aufgabe, soweit dies im Rahmen eines solchen Vortrages möglich ist, in ehrenvoller Weise entledigt hat: er hat klar und deutlich gezeigt, wie sich die katholische Kirche grundsätzlich zum A. T. stellt und wie sie dasselbe praktisch gebraucht; er hat aber auch freimütig bezeugt, daß die Kirche im A. T. eine Vorbereitung für das N. T. sieht, um die höhere und zugleich letzte Offenbarung durch Christus vorzubilden und einzuleiten. Den Inhalt seines Vortrages hat M. selbst (S. 38 f) in die Worte zusammengefaßt: „Die kath. Kirche schätzt das A.T. Sie ehrt seine Bücher als Schriften, die Gott inspiriert hat, die von Gottesoffenbarungen treue Kunde geben, die einen einzigartigen Gottesbegriff lehren, die eine zwar unvollkommene, aber relativ hohe Sittenlehre enthalten, die prophetisch auf Christus und seine Kirche hinweisen, die die Schwelle zum N. T. bilden sollten. Und dem entsprechend macht sie eifrig Gebrauch vom A. T. in der theologischen Wissenschaft, in Predigt und Katechese. Selbst im Kultus räumt sie ihm einen weiten Raum ein." — Was Machens in seinem Vortrag nur in gedrängter Kürze darlegen konnte, das haben R. Storr und L. Dürr, jeder in seiner Eigenart und seinem eigenen Plane folgend, zu ausführlicher Darstellung gebracht. St. hat, wie schon der Titel seines Buches besagt, das Thema mehr nach der subjektiven Seite behandelt, nämlich „wie sich die Frömmigkeit im A. T. entfaltet hat, wie sie in ihren Grundlagen und in ihrer Ausgestaltung aussieht, und welchen Wert sie für das religiöse Leben besitzt" (S. 7). Damit sind die drei Teile des Werkes angegeben: die Frömmigkeit des A. T. in ihrer geschichtlichen Entfaltung (S. 13—126), in ihrem inneren Aufbau (S. 127—245), und nach ihrem religiös-sittlichen Wert (S. 246—288). Was sich für den Gegenstand aus den Büchern des A. T. herausholen läßt, hat der Verf. mit großem Fleiß gesammelt, so daß seine Darstellung als erschöpfend angesehen werden kann. Es ist nur schade, daß ein Sachregister, welches eine leichte und rasche Ausnützung dieses reichen Materials ermöglichen würde, ganz fehlt. Der rhetorischen Sprache des Seelsorgers und Predigers wird man es auch zugute halten müssen, daß manche Ungenauigkeiten und Übertreibungen, welche den Fachmann stören, unterlaufen. So bezeichnet er S. 50, bzw. S. 54 die Könige David und Salomon als „Priester", bemerkt dann aber doch S. 207: „Die wenigen Stellen, die anscheinend vom Opfer der Könige sprechen, sind auf ein Veranlassen der Opfer zu deuten." S. 133 heißt es, daß im Ps 90(91),6 ein „Dämon des Mittags" erwähnt wird. Die Vulgata bietet hier wohl die Lesung: *ab incursu et daemonio meridiano;* aber die Stelle ist nach dem Urtext „von der Glut, dem Glutwind, der am Mittag wütet", zu verstehen. Was dann S. 192 steht: „Das ganze Land war dicht übersät mit hl. Orten, mit Heiligtümern, wie vielleicht jede Stadt ein solches hatte", und S. 159: „Alle diese hl. Orte bestanden nebeneinander", das ist auch rhetorisch nicht mehr zulässig. Gn 22,14 wird S. 206 wiedergegeben: „Auf dem Berge Jahwes ist man gut versorgt." Diese Deutung ist mehr als frei. S. 104 endlich wird das Buch Job in die persische Zeit versetzt. Dasselbe geschieht von

Dürr (S. 88), welcher meint, daß das Buch zwischen 600 und 400 v. Chr., näher jedenfalls an 400, geschrieben sei. Ez 14,14.20 und Jer 20,14—18 = Job 3,3—13 sprechen schon, wenn richtig gedeutet, dagegen. — L. Dürr schildert in großen Zügen den Wert und die Höhenlage der alttestamentlichen Religion vor allem nach ihrer objektiven Seite, wenn er auch zum Schlusse des Werkes ihre praktische Betätigung in Kult und Liturgie, ihre Auswirkung in sittlicher Vervollkommnung im Leben des Einzelnen und im Leben der Familie und Volksgemeinschaft zur Vervollständigung seiner Darlegungen miteinbezieht. Der Monotheismus Israels und die daraus entspringende sittliche Bindung des einzelnen Menschen und des ganzen auserwählten Volkes an den hl. Willen Gottes ist ebenso klar herausgestellt, wie die mit dem lebendigen Gottesbewußtsein verbundene rückhaltlose Hingebung an den Willen und die Führung Gottes. Gut ausgewählte Textproben aus den hl. Büchern dienen fortlaufend zur Illustration der behandelten Lehrpunkte; diese Blütenlese ist für sich schon ein *argumentum ad hominem* für den „Gegenwartswert" des A. T. und seine Berechtigung im Religionsunterricht der „heutigen" Jugend unseres Volkes. — Das oben an letzter Stelle aufgeführte Werk desselben Verf.s dient praktisch-homiletischen Zwecken. Die einzelnen Abschnitte wurden zuerst im Jahrgang 1927 des „Katholischen Kirchenblattes der Fürstbischöflichen Delegatur für Berlin" veröffentlicht und nunmehr in dem handlichen Buche gesammelt, um dem Seelsorgsklerus ein Hilfsmittel an die Hand zu geben, in Verbindung mit den neutestamentlichen Sonntagsperikopen die religiösen Schätze des A. T. auswerten zu können.

Das Land des Paradieses. Von Johannes Theis. 8° (39 S.) Trier 1928, Paulinusdruckerei. — „Das Paradies hat irgendwo in der nordbabylonischen Tiefebene, und zwar wahrscheinlich in der Nähe des späteren Babylon gelegen", so lautet (S. 39) der Schlußsatz des Verf.s über die Lage des Paradieses. Theis hat damit die von Friedr. Delitzsch in seinem Buche „Wo lag das Paradies?" Leipzig 1881, aufgestellte Ansicht wieder aufgegriffen, sucht sie aber durch Aufhellung der Schwierigkeiten, deren Beseitigung Delitzsch noch nicht gelungen war, besser zu beweisen. Daß Eden, die Landschaft, in welcher das Paradies lag, die ostwärts von Palästina, dem Standpunkte des biblischen Erzählers, gelegene Euphrat-Tiefebene war, hierauf führen nach ihm schon die zwei bekannten Flüsse Euphrat und Tigris. „Eden liegt im Gebiete des Euphrat und Tigris, weil zwei der Teilflüsse diese Namen tragen" (S. 13). Dazu kommt, daß auch die Namen Eden, Euphrat, Tigris sumerisch-akkadischen Ursprungs sind: Eden = akkadisch *edinu* = sumerisch *edina* „Tiefebene"; Euphrat = akkadisch *Purâtu* = sumerisch *Bura-nunu* „der große Strom"; Tigris, bzw. Hiddeqel = akkadisch *Idiqlat* = sumerisch *Idigna* „(immer fließender Fluß". Aus einer Reihe von Keilschrifttexten zeigt dann Theis (S. 13—15), daß das sumerisch-akkadische *edin* „Ebene" als geographische Bezeichnung der babylonischen Tiefebene, bzw. von Teilen derselben, erwiesen ist. Die sumerischen Ureinwohner nannten die Euphratebene in ihrer Sprache einfach *edina* d. i. Ebene. Diese Bezeichnung übernahmen die semitischen Einwanderer. „Durch eine alte Überlieferung hat der biblische Schriftsteller Land und Namen Eden kennen gelernt. Er versteht darunter die babylonische Tiefebene nordwärts und südwärts der Zweistrom-

enge, näherhin, wie schon Delitzsch vermutet hat, von Tekrit am Tigris und 'Ana am Euphrat an nach Süden bis zum Persischen Meer" (S. 15). — Zur Erklärung des schwierigen Verses Gn 2,10 stellt der Verf. den Satz auf (S. 15): „Der Euphrat ist als Quellfluß der Hauptparadiesesstrom und in seinem Endlauf der vierte Zweigfluß." D. h. der Strom, der von Eden ausging, den Garten zu bewässern, ist der Euphrat; zu diesem Zwecke verzweigte er sich „von dort aus", nämlich von Eden aus, und wurde zu vier Flußanfängen. Das hebr. Wort ראש „Haupt des Flusses" deutet er als „Flußanfang", d. i. als Ausgangspunkt eines Zweigflusses oder Kanales, hier eines vom Euphrat sich abzweigenden Kanales. Der erste Zweigfluß, der Pischon, ist der bei der Stadt Pallukat, dem heutigen Feludscha, rechts vom Euphrat sich abzweigende, Kanal Pallakopas. Als Grenzfluß umfloß er das Land Chawila, das nordöstliche Arabien, und mündete selbständig in den persischen Golf. An ihm lag die Stadt Ur, die Heimat Abrahams. Auch die biblischen Angaben über die Produkte dieses Landes: Gold, Bdellium (ein wohlriechendes Harz) und Schohamstein (Malachit) passen gut zu Chawila als einer nordost-arabischen Landschaft. Der zweite Fluß, der Gichon, ist ein linksseitiger Hauptarm des Euphrat, der in den tieferfließenden Tigris einmündet (S. 30) und die babylonische Landschaft Kusch, den Herrschaftsbereich des Kuschiten Nimrod (Gn 10,8—12), Nord- und Südbabylonien mit den Städten Babel, Erech, Akkad, Kalne umfloß. Aber auch der dritte Fluß, der Hiddeqel, wird von Theis (S. 31—36), entgegen der gewöhnlichen Annahme, als Euphratarm erklärt, und nicht als der aus Armenien kommende Quellfluß Hiddeqel = Tigris. Der vom Euphrat sich abzweigende Hiddeqel floß mit dem aus Armenien kommenden Fluß zusammen, und so wurde, wie er meint, vom ursprünglich Hiddeqel genannten Euphratarm der Name auf den Quellfluß Tigris übertragen. Der Tigris konnte ja auch seinen Namen Idiqlat = Hiddeqel, dessen Grundform Idi-gina sumerisch ist, nur in seinem Unterlauf im Lande Sumêr erhalten haben. Weil aber der Satz: „Er ist es, der östlich von Assur vorbeifließt", nur auf den Quellfluß Hiddeqel paßt und nicht auf den angenommenen Euphratarm, so wird dieser Satz (S. 34) als Glosse bezeichnet: der Urheber derselben habe den Euphratarm Hiddeqel mit dem Quellfluß Hiddeqel verwechselt. „Dieser verhängnisvolle Irrtum, dem dann in der Folgezeit die Schriftauslegung erlag, war bisher das größte Hindernis für die Bestimmung der Lage des Paradieses" (S. 34 f). Mit Theis stimmt in der Hauptsache neuestens auch A. Musil in seinem großen Reisewerke Oriental Explorations and Studies III: The Middle Euphrates pp. 280—83 überein. Der Hiddeqel ist nach ihm ebenfalls ein Arm oder Kanal des Euphrat, der heutige Kanal al-Ḳarma, welcher in alter Zeit die Nordgrenze Babyloniens gegen Assyrien bildete. Die arabischen Schriftsteller nannten diesen Kanal ad-Duḳejl oder ad-Duġejl (dimin. von Deḳel oder Deġel). Musil faßt daher den Ausdruck קִדְמַת אַשּׁוּר, ähnlich wie Hieronymus in der Vulgata *(ipse vadit contra Assyrios)*, im Sinne von *towards Assyria*, während Theis die jetzt gebräuchliche Deutung „östlich von der Stadt Assur" vorzieht, dann aber bei der Annahme des Hiddeqel als eines Euphratarmes zu einer Glosse seine Zuflucht nehmen muß. Er sagt freilich (S. 34): „Der Einsatz mit הוא „er ist es" läßt schon damit rechnen, daß die Worte Glosse sein

können.“ Aber derselbe Einsatz mit הוּא „er ist es“ steht auch bei den beiden ersteren Flüssen Pischon und Gichon. Müßten denn nicht folgerichtig die zu diesen beiden Flüssen beigegebenen geographischen Angaben ebenso als Glossen erklärt werden? Hier aber scheint Theis (S. 36—38) den Glossencharakter derselben doch nicht so sicher behaupten zu wollen, wenn er auch zugesteht, daß ihre Echtheit zweifelhaft ist. „Es gibt nämlich wahre und falsche Glossen. Die Glossennatur der ersteren ist natürlich schwerer zu beweisen.“ Er hat die geographischen Angaben zu den Flüssen Pischon und Gichon, bzw. den Landschaften Chawila und Kusch, in seinen früheren Ausführungen als richtig angenommen, als sicher unhaltbar jedoch die Bemerkung zum dritten Fluß. Man sieht, daß sein Erklärungsversuch alle Dunkelheiten noch nicht restlos aufhellt. Sind die beiden ersteren geographischen Angaben richtig, warum sollte der „Glossator“, der sich so gut unterrichtet zeigt, bei der Bemerkung zum dritten Flusse geirrt haben? „Interessant ist die Angabe“, sagt H. Gunkel (Genesis[3] S. 9), „daß der Tigris ‚vorne vor‘ d. h. östlich von Assur fließe; das Wort hat Schwierigkeiten gemacht, da in später Zeit alle Hauptstädte des assyrischen Reiches östlich vom Tigris liegen; aber die älteste Hauptstadt Assur, Zentrale des ältesten Reiches Assur (Residenz bis 1300 v. Chr.), lag westlich vom Tigris. Diese Notiz muß also sehr alt sein; im 8. Jahrhundert hätte man gewiß nicht Assur, sondern Ninive genannt.“ Gilt dieser letzte Satz nicht etwa auch für den von Theis angenommenen Glossator und seine „spätere Glosse“? Und wie die Notiz zum dritten Flusse Hiddeqel sehr alt sein muß, so auch die Angaben zu den beiden ersten Flüssen über die Landschaften Chawila und Kusch, wie Theis selbst nach Gn 10,7. 29 und Gn 10,8—12 gezeigt hat. Da werden diese Zusätze doch altes Überlieferungsgut enthalten. Aber muß denn der Ausdruck *ḳidmath Aššûr* gerade „östlich von der Stadt Assur“ bedeuten? Die Namen Chawila und Kusch der VV. 12. 13 sind Ländernamen, daher wird wohl auch Assur eher das Land dieses Namens bedeuten, und nicht im engeren Sinne nur die Stadt. Zu dem Worte ḳidmath sodann gibt A. Deimel in seinem Aufsatze: „Wo lag das Paradies?“ (Orientalia 15 [1925] 52) die Erklärung: „Wie das assyrische *ḳudmu* heißt *ḳidmath* nicht ‚östlich von‘, sondern ist Präposition mit der Bedeutung ‚vor, gegenüber von‘ (Vulg. *contra*). Daher ist der Hinweis darauf, daß die Stadt Assur auf dem rechten Tigrisufer lag, nicht nötig, um Gen 2,14 richtig zu erklären.“ Hält man also an der Deutung „vor (dem Lande) Assur“ fest, dann läßt sich im Sinne von Musil der Ausdruck von einem Euphratarm Hiddeqel verstehen, der vor Assyrien fließend die Nordgrenze Babyloniens gegen Assyrien bildete und in den Quellfluß Tigris einmündete. Die Annahme einer „unhaltbaren“ Glosse in V. 14 ist dann überflüssig. — Ähnliches ist zu sagen zu der von Theis (S. 6) vertretenen Ansicht, daß das hebr. Wort אֵד Gen 2,6 im Lichte der Keilschriftforschung einzig richtig (?) als hebr. Form des akkadischen *êdû* und des sumerischen *adéa* „Hochflut“ erklärt werden könne, und daß daher der Satz „denn Jahwe Elohim hatte nicht regnen lassen auf die Erde usw.“ für eine Glosse zu halten sei (S. 5 f). Bei dem Worte ’ēd haben wir es nicht mit einem entlehnten Eigennamen zu tun, wie bei den Worten Eden, Peraṯh, Hiddeqel usw., sondern mit einem hebr. Dingwort,

das Job 36,27 (s. Hontheim, Das Buch Job S. 353) gerade in der Bedeutung „Nebel“ wiederkehrt und Eccli 24,3 mit Bezugnahme auf unsere Stelle als ὁμίχλη „Nebel“ wiedergegeben wird. N. Peters bemerkt hiezu (Das Buch Jesus Sirach S. 197): „Für die Erklärung der Stelle Gen 2,6 gibt hier der Sirazide schon einen Fingerzeig.“ Übrigens sagt auch der Zusammenhang, daß durch den aufsteigenden 'ed d. i. Nebel der bis dahin mangelnde Regen herbeigeführt werden soll, um die Erde zu tränken, nicht zu überfluten. Darum ist die Annahme einer Glosse in Gen 2,5 wiederum überflüssig, ja unrichtig.

Der Kommentar des Pseudo-Eustathios zum Hexaëmeron. Von Friedrich Zoepfl (Alttestamentliche Abhandlungen, hrsg. von A. Schulz X, 5). 8° (XII u. 59 S.) Münster i. W. 1927, Aschendorff. M 3.25. — Der fälschlich dem Bekennerbischof Eustathios von Antiochien zugeschriebene Hexaëmeron-Kommentar wurde von Leo Allatius 1629 erstmals veröffentlicht. Die Ausgabe von Migne ist ein getreuer Abdruck der Erstausgabe, bedeutet aber insofern einen Fortschritt, als auch die Bibelstellen angemerkt sind. Nach einem Überblick über die handschriftliche Überlieferung untersucht Z. Inhalt, Anlage und Charakter des Werkes, das die Bezeichnung Kommentar eigentlich nur in den Teilen verdient, welche das Hexaëmeron behandeln; in den übrigen Abschnitten überwiegt die Behandlung historischer, spez. genealogischer und chronologischer Fragen. In der Hauptsache ist das Werk nichts anderes als eine Kompilation von Auszügen aus verschiedenen Schriftstellern, vor allem aus Eusebius, Basilius, Philo, Flavius Josephus und dem Physiologus. In der Quellenanalyse werden die einzelnen Entlehnungen genau verzeichnet. Da der unbekannte Verfasser die Hexaëmeron-Homilien des Basilius benützt hat, so kann die Schrift nicht vor 370 n. Chr. entstanden sein und somit kein Werk des Eustathios von Antiochien († bald nach 330 n. Chr.) sein. Für die Schrifterklärung ist diese Art von Kommentar von geringem Wert; doch hat die Schrift ihre Bedeutung als Textzeuge für das Protoevangelium Jacobi, den Physiologus, Eusebius, besonders aber für Philos Schriften *de providentia* und Alexandros, welche uns, von Fragmenten abgesehen, sonst nur in armenischer Übersetzung erhalten sind.

Das Buch Job, übersetzt und erklärt von N. Peters (Exegetisches Handbuch zum A. T., hrsg. von A. Schulz, 21. Band). 8° (XXVIII, 99* u. 517 S.) Münster i. W. 1928, Aschendorff. M 18.—, geb. M 20.—. Den beiden großen Kommentaren zum Buche Job von Driver-Gray (1921) und P. Dhorme (1926) reiht sich der vorliegende, dem Andenken Franz v. Hummelauers gewidmete Kommentar des bekannten Paderborner Exegeten würdig an. Von der Größe und dem Umfang der geleisteten Arbeit zeugt schon das ausführliche Literaturverzeichnis (S. XI—XXI); die angegebene Literatur ist aber, wie die Erklärung des Buches allenthalben erkennen läßt, wirklich benutzt und verarbeitet. In der Einleitung setzt sich Peters mit den modernen Problemen des Jobbuches auseinander, teilweise wohl etwas temperamentvoll, was jedoch angesichts der vielen willkürlichen Aufstellungen der Kritik begreiflich ist. Die Einheit des Buches wird von ihm entschieden verteidigt, und daher die Bestreitung der Echtheit der Rede Jobs über die Weisheit (Kap. 27—28), der Eliureden und der Gottesreden mit

guten Gründen abgelehnt. Der textkritische Standpunkt des Verf.s ist nüchtern und maßvoll: gegenüber der gerade beim Buche Job so sehr beliebten „Konjekturenreiterei" (S. 77*) werden zur Herstellung eines gesichteten hebräischen Textes vor allem die alten Übersetzungen herangezogen. Im Kommentar wird den einzelnen Abschnitten eine sorgfältig gearbeitete, sprachlich schöne Übersetzung vorausgeschickt und dann Vers für Vers des hebr. Originaltextes, jedoch mit steter Berücksichtigung des Wortlautes der lateinischen Vulgata, erklärt. Bezüglich der Abfassungszeit des Buches sagt P. (S. 42* vgl. S. 46*): „Meine Meinung geht dahin, daß das Buch sicher in die nachexilische und wahrscheinlich in die beginnende ptolemäische Zeit (± 300 v. Chr.) gehört." Damit geht er noch weit über den Ansatz bei Dhorme (500—450) und Driver-Gray (5. Jahrh.) herab. Diese Spätdatierung des Buches, wie sie jetzt vielfach, vor allem aus „inneren" Gründen üblich ist, scheitert aber doch an Stellen wie Lam Kap. 3, Jer 20,14—18 = Job 3,3—10 und Ez 14,14. 20. S. Joh. Goettsberger, Einleitung in das A. T. S. 229 und Aug. Dillmann, Hiob⁴ S. XXXII—XXXVI. P. selbst gibt zu (S. 43*), daß der Verfasser von Lam c. 3 wahrscheinlich Job c. 3 vor sich gehabt hat, und auch P. Dhorme sieht sich (p. CXXXVII) zur Bemerkung veranlaßt: *„On rencontre dans les Lamentations quelques accents analogues à ceux dont Job se sert pour crier sa peine. Ainsi il serait intéressant de rapprocher Thren. 3,7—9 de Job 3,23; Thren. 3,12 de Job 16,12—13; Thren. 3,14 de Job 30,9. On dirait que ce chapitre III des Lamentations, qui emprunte à droite et à gauche, pour compléter ses acrostiches, s'inspire assez directement des pleintes de Job."* Daß Lam c. 3 „in seiner jetzigen Form nicht von Jeremias ist, sondern verhältnismäßig spät nachexilisch", muß P. (S. 43*) wohl behaupten, um seine Spätdatierung von Job aufrecht erhalten zu können. S. dagegen H. Wiesmann in dieser Zeitschrift 50 (1926) 515 ff. Lam c. 3, das, wie Goettsberger (a. a. O. S. 305) sagt, „vorzüglich zu den Erlebnissen des Propheten (Jeremias) paßt", kann diesem als Verfasser nicht wohl abgesprochen werden. Wenn aber dies der Fall ist, dann ist Jer sowohl hier als auch 20,14—18 der Nachahmer des Dichters und nicht umgekehrt. Dazu ist doch für das Buch Job zu beachten, was Dillmann (S. XXXV) von seiner Sprache geltend macht: „Eine Sprache von der Kraft, Fülle, Gedrungenheit und klassischen Eleganz, wie sie in Job erscheint, konnte in der Zeit des Absterbens des hebr. Idioms nicht mehr geschrieben werden, ist wenigstens tatsächlich von keinem der sicher nachexilischen Schriftsteller mehr geschrieben worden, je weiter abwärts desto weniger." Gehört also das Buch Job zeitlich wirklich mit Prov cc. 1—9, Koh, Bar, Sir, Sap zu einer Gruppe zusammen (S. 41*)? Wenn das Buch Job über die Zeit des Propheten Jeremias nicht herabdatiert werden kann, was folgt dann hieraus für die Entstehungszeit von Prov cc. 1—9? P. weist (S. 157) gegen Goettsberger nach, daß Job 15,7 der Vers Prov 8,25 aus der großen Rede der Frau Weisheit zitiert wird. Kann also Job nicht vor, sondern nach Prov cc. 1—9 angesetzt werden, dann darf auch Prov cc. 1—9, ebensowenig wie Job, zeitlich zu der obigen Gruppe zusammengestellt werden. Hinzuweisen wäre noch darauf, daß das Trugorakel 4,12—21 und seine Stellung im Buche mehr hervorgehoben hätte werden sollen. S. J. Hontheim, Das Buch Job S. 42.

49. 75. 94. 103 f nach G. Gietmann, Parzival, Faust, Job S. 577—79. Über die Heimat Jobs und seiner Freunde hat zuletzt geschrieben A. Musil, The Northern Ḥeǧâz pp. 248—52; diese Ausführungen konnte P. nicht mehr erwähnen.

Johannes Eck, Explanatio psalmi vigesimi (1528), hrsg. von B. Walde (Corpus Catholicorum 13). 8° (LXIV u. 101 S.) Münster i. W. 1928, Aschendorff. M 5.75. — Im Vorwort (S. VII) bemerkt der Herausgeber, Prof. B. Walde (Dillingen a. D.): „Den Hauptgrund für die Herausgabe (der vorliegenden Schrift von Johannes Eck) bilden die in die Erklärung eingestreuten hebräisch-aramäischen Bemerkungen Ecks, welche eine nicht unbedeutende Quelle zur Feststellung der hebräisch-aramäischen Kenntnisse Ecks sind und damit die *Explanatio* einer größeren Beachtung wert erscheinen lassen, als sie der exegetischen Seite nach verdienen würde." Darüber hinaus hat er aber noch die Ausführungen Ecks, soweit möglich, quellenmäßig belegt. Da die Münchener Universitätsbibliothek die ehemalige Bibliothek des Johannes Eck, wenn auch nicht mehr vollständig, enthält, so war W. in der glücklichen Lage, beim Quellennachweis die Werke heranziehen zu können, die Eck selbst benützt oder besessen hatte. Dieser aber verfügte, wie der Herausgeber (S. XXIII—XLVIII) zeigt, über eine recht ansehnliche Bücherei. Die neu edierte *Explanatio* ist recht selten geworden. Außer den zwei Exemplaren der Münchener Staatsbibliothek, und den drei Exemplaren der dortigen Universitätsbibliothek ließen sich nur mehr Exemplare feststellen in der Univ.-Bibliothek zu Göttingen, sowie in der sächsischen Landesbibliothek Dresden. Auch aus diesem Grunde war eine Neuausgabe der *Explanatio* sehr erwünscht, weil sie uns die Arbeitsweise Ecks in seinen exegetischen Vorlesungen und seine philosophischen und theologischen Quellen näher kennen lernt. W. hat auf die Einleitung, die Quellennachweise und Register viel Fleiß und Mühe verwendet und überdies seine Ausgabe durch vier Faksimiles (drei Exlibris Ecks und das Titelblatt des Exemplars des Bischofs von Chiemsee, Hieronymus Mittinger, welchem die *Explanatio* gewidmet ist) bereichert.

Psalterium ex Hebraeo Latinum auctore Francisco Zorell S. J. (Scripta Pontificii Instituti Biblici). gr. 8° (XXII u. 311 S.) Romae 1928. L 35.— P. Zorell hat sich schon lange durch seine Psalmenstudien in verschiedenen Zeitschriften (Biblische Zeitschrift, Biblica, Verbum Domini, Zeitschrift für kath. Theologie) verdient gemacht. Daher ist es nur zu begrüßen, daß er sich entschlossen hat, die Früchte seiner vielen Arbeiten in dem vorliegenden Werke einer weiteren Öffentlichkeit zugänglich und nutzbar zu machen. In seiner Einleitung (S. X) sagt er ganz wahr: *„Vetus psalterium, tam graecum quam latinum, nonnullis velut spinis horret, quibus nos, cum sacrorum carminum flores fructusque carpere cupimus, cotidie quasi pungimur."* Den Brevierbetern ein praktisches und zuverlässiges Hilfsmittel für das richtige Verständnis der Psalmen in die Hand zu geben, dies ist das Ziel, das sich der Verf. mit diesem neuen Psalmenwerk gesteckt hat. Nicht einen eigentlichen Kommentar will er bieten, sondern durch eine sinngetreue und klare Wiedergabe des hebräischen Urtextes in lateinischer Sprache unmittelbar den Sinn der Verse und ihre Gedankenfolge erschließen. Deswegen werden schon

im Druck die Verse und Strophen hervorgehoben. Kurze Inhaltsangaben und erklärende Bemerkungen führen noch weiter in das sprachliche, dogmatische und liturgische Verständnis der Psalmen ein. Soweit notwendig, sind diese Erklärungen auch etwas umfangreicher geworden, z. B. bei den messianischen Psalmen 15(16), 21(22), 44(45), 109(110), bei dem schwierigen und dunklen Pfingstpsalm 67(68) und bei dem Fluchpsalm 108(109). Im Anhang sind, in derselben Weise bearbeitet, die *Cantica Breviarii Romani* beigegeben, so daß der Brevierbeter eine *tabula tecta* findet, von der er auf die angenehmste Weise, ohne Zeitverlust, alle notwendige Kenntnis für ein verständnisvolles, andächtiges Psalmengebet sich entnehmen kann. Höheren Anforderungen dienen noch die textkritischen Anmerkungen zum hebräischen Text am Schlusse des ganzen Werkes (S. 297—310). Bei einzelnen Auffassungen und Lesungen des Textes werden ja die Fachgenossen öfters anderer Ansicht sein; aber das tut dem Werke als Ganzem keinen Eintrag. Das vorgesteckte praktische Ziel der Arbeit, und darauf kommt es hier vor allem an, ist in anerkennenswerter Weise erreicht.

Die altlateinischen Psalterien. Prolegomena zu einer Textgeschichte der Hieronymianischen Psalmenübersetzungen von Arthur Allgeier. 8° (XII u. 190 S.) Freiburg i. Br. 1928, Herder. M 12.—. Prolegomena zu einer Textgeschichte der Hieronymianischen Psalmenübersetzungen nennt Allgeier (Freiburg i. Br.) bescheiden seine mühsamen, aber wertvollen Forschungen über die altlateinischen Psalterien. Gar manche altlateinische Psalmentexte liegen wohl noch ungedruckt in den Bibliotheken geborgen und verborgen; die Vulgata-Kommission wird hier ein überreiches Material zu bewältigen haben. Aber schon das seit Sabatier vorliegende umfangreiche Quellenmaterial bietet der Forschung der Gegenwart eine so breite Grundlage, daß A. ganz recht hat, wenn er sagt (Vorrede S. VI): „Jede Generation darf und muß auch einmal aufarbeiten und der späteren vorarbeiten." Das Werk des Verf.s umfaßt drei Teile. Im 1. Teil (S. 1—60) wird der Stand der Forschung herausgestellt. Angefangen mit dem *Psalterium quincuplex* des Faber Stapulensis (1509) werden wir der Reihe nach bekannt gemacht mit den Erstausgaben des *Psalterium Ambrosianum (Mediolanense)*, dem Psalmentexte der *Sixto-Clementina*, den Ausgaben des *Psalterium Romanum* von 1593, 1663, 1683, den Editionen von Sabatier (1743) und Bianchini (1735, 1740), und endlich dem *Psalterium Mozarabicum*. Daran anschließend werden noch die Arbeiten des 19. Jahrhunderts zum altlateinischen Psaltertext, spez. die Arbeiten von de Lagarde, Rahlfs, Capelle, besprochen. Der 2. Teil (S. 61—136) orientiert über das Verhältnis der altlateinischen Psalterien zueinander in der knappen Form eines kritischen Apparates. Die Einrichtung desselben ist diese: Als Normaltext wird betrachtet *Hg = Psalterium Gallicanum*. Dazu werden dann *R (= Psalterium Veronense*, ed. Bianchini), *Hr (= Psalterium Romanum), M (= Psalterium Mozarabicum* nach den Ausgaben von Ortiz und Lorenzana und dem Texte des *Codex Cavensis* und des *Codex Add.* 30851 ed. Gilson), *G (= Psalterium Sangermanense* ed. Sabatier) und *Mi (= Psalterium Mediolanense)* in Beziehung gesetzt. So läßt sich das gegenseitige Verhältnis der verschiedenen Texte mit einem Male übersehen. Fügen wir noch hinzu, daß der 3. Teil des

Buches (S. 137—187) mit seinem vollständigen *Index verborum* den Wortschatz der einzelnen Versionen im Verhältnis zur *Hg* auch äußerlich sichtbar, durch Anwendung verschiedener Schriftarten, in Erscheinung treten läßt, so leuchtet sofort ein, daß uns A. nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung mit einem hochzuschätzenden Werke beschenkt hat, das uns so leicht und so schön das geschichtliche Verständnis für die altlateinischen Psalmenübersetzungen vermittelt, besonders aber für das *Psalterium Gallicanum* und damit für die Arbeit des hl. Hieronymus an jenem Psalmentexte, der in das Römische Brevier und in die Vulgata Aufnahme fand.

Prophet und Seher in Israel. Eine Untersuchung über die ältesten Erscheinungen des israelitischen Prophetentums, insbesondere der Prophetenvereine von Hubert Junker. 8° (109 S.) Trier 1927, Paulinus-Verlag. M 5.—. Die vorliegende Untersuchung hat der Verf. der kath.-theol. Fakultät in Bonn als Habilitationsschrift eingereicht. Ihr Ziel ist, zu zeigen, daß der sog. Nabiismus in der israelitischen Geisteswelt selbst wurzelt und auch seine Bedeutung für die altisraelitische Religion hatte. Die von protestantischer Seite meist vertretene Ansicht vom kanaanäischen oder syrisch-kleinasiatischen Ursprung dieser Prophetenvereinigungen wird mit Recht abgelehnt. J. bemerkt auch, daß es nicht richtig ist, wenn man die Entstehung der Prophetenvereine auf eine nationale Reaktion gegen die Philisterherrschaft zurückführt (S. 58), und sagt: „Zu tiefst und zu unterst lag bei den ‚Propheten' (d. i. diesen älteren *Nebiim*) das Interesse an der Religion Israels." Doch hätte noch ein schärferer Trennungsstrich zwischen den eigentlichen, von Gott berufenen Propheten und diesen *Nebiim* oder Prophetenschülern gezogen werden sollen. Auffallend ist, daß wohl der Artikel von M. A. Van den Oudenrijn, *L'expression „fils des prophètes et ses analogies"* (Biblica 6 [1925] 165—71) zitiert wird (S. 27), das größere Werk desselben aber *De Prophetiae charismate in populo Israelitico libri quattuor*, Rom 1926, keine Verwertung findet. S. hierüber diese Zeitschrift 51 (1927) 298 f. J. scheint die Bedeutung dieser „Prophetenvereine" zu überschätzen und den psychologischen Konstruktionen von G. Hölscher gegenüber eigene religionspsychologische Erklärungsversuche aufzustellen, die ihres problematischen Charakters wegen nicht ungeteilte Zustimmung finden werden. Auch ist wohl der Einfluß des Kultes auf die Entstehung dieser religiösen Gemeinschaften und die Beziehung derselben zum Kult zu einseitig und ausschließlich und ohne hinreichende historische Begründung betont.

Die vorexilischen Propheten und die Politik ihrer Zeit. Von Andreas Eberharter (Biblische Zeitfragen XII, 6). 8° (48 S.) Münster i. W. 1927, Aschendorff. M —.80. — Das Wirken der vorexilischen Propheten kann nicht lediglich unter politischen und wirtschaftlichen Gesichtspunkten betrachtet werden, vielmehr kennzeichnet der religiöse Charakter so recht das prophetische Wirken, und dieser brachte sie nicht selten in Widerstreit mit König und Volk, welche eine Politik materieller Interessen bevorzugten. Ihr politisches Wirken war getragen vom Bewußtsein ihres von Gott gegebenen Berufes und von selbstloser Hingabe an Heimat, Volk und Religion. Weil die Propheten Träger des Gottesglaubens und der göttlichen Verheißungen waren, darum war auch die Erhaltung der Jahvereligion und die Förderung

des theokratischen Gedankens ihr Ziel. Diesen religiösen Pragmatismus der Geschichte Israels hat E. in seiner kleinen Schrift ins rechte Licht gestellt und gezeigt: „Das Volk geeint in sich und unter sich, einig im Glauben und Vertrauen, hoffend auf seine Verheißungen, das war Prophetenideal, für das sie arbeiteten und stritten, und worin sie das Unterpfand seines Glücks und Heils erblickten" (S. 48).

Josef Linder S. J.

Kirchenrecht

Codicis Juris Canonici Interpretatio Authentica. Von Placidus Hülster O. Cist. 8° (48 S.) Paderborn 1928, Schöningh. M 1.60. — Die authentischen Entscheidungen, wie sie von der dazu ermächtigten päpstlichen Kommission oder ihrem Präses in den ersten 10 Jahren seit Inkrafttreten des kirchlichen Gesetzbuches bei auftauchenden Zweifeln gefällt und in den Acta Ap. Sedis publiziert worden sind, werden in vorliegendem Büchlein in chronologischer Ordnung wiedergegeben. Vorausgeschickt ist der Erlaß des Staatssekretariats vom 20. August 1917 *De praescriptis aliquorum codicis canonum,* der nicht in den vom Verf. gewählten Rahmen gehört, und das *Motu proprio,* mit dem die Kommission zur authentischen Erklärung des Codex errichtet wird, den Schluß bilden zwei Indices, der eine *(Index sessionum)* mit chronologischer Angabe der Kommissionssitzungen, wobei aber auch die Entscheidungen des Präses eingereiht sind, der andere *(Index canonum),* der in der Ordnung des Codex zu den einzelnen Canones auf die Nummern des Büchleins verweist, in denen die einschlägige Entscheidung zu finden ist, wodurch das Büchlein seinen praktischen Wert auch für denjenigen erhält, dem die Acta Ap. Sedis zugänglich sind, während es für alle, die das kirchliche Gesetzblatt nicht zur Hand haben, eine unentbehrliche Ergänzung zum *Codex iuris canonici* darstellt.

Tractatus canonico-moralis de sacramentis. Von Felix M. Capello S. J. Vol. III: De matrimonio. 8° (XII u. 988 S.) Taurinorum Augustae 1927, Marietti. L 35.—. Wie im Titel angegeben, sollen im vorliegenden Werke neben der rechtlichen Seite der Ehe auch die einschlägigen Moralfragen behandelt werden. So finden sich ganze Abschnitte, die dem Gebiete der Moral angehören: *Quaenam sint licita et quaenam illicita sponsis,* und vor allem cap. XII *De usu matrimonii, seu de debito coniugali,* wobei allerdings in den zwei letzten Artikeln (VII u. VIII) auch *de separatione tori, mensae et cohabitationis* und *de divortio civili* gehandelt wird, was wohl besser einem eigenen Kapitel zuzuteilen wäre. Kapitel 15 handelt vom Eheprozeß, ein Anhang bringt in 7 Artikeln das Eherecht der orientalischen Kirche, worin ein eigenartiger Vorzug des vorliegenden Werkes zu erblicken ist. Auf die weltlichen Gesetzgebungen ist gegebenen Ortes immer gebührend Bezug genommen. Die rechtsgeschichtliche Seite der Fragen ist, wenngleich mit vorsätzlicher Kürze, berücksichtigt, da der Autor beabsichtigt, in Bälde eine Geschichte des Eherechtes zu publizieren. Die Darstellung zeichnet sich durchwegs durch Klarheit aus; die Ansichten der verschiedenen Autoren werden einer sachlichen

Prüfung unterzogen, die eigene Meinung des Verf.s mit wünschenswerter Präzision und Entschiedenheit dargelegt. In der Anordnung des Stoffes schließt sich das Werk engstens an das kirchliche Rechtsbuch an.

Matrimonium a Codice Iuris Canonici integre desumptum. Von S. P. D. Cerato. Ed. IV. 8° (283 S.) Patavii 1927, Gregoriana. Der Autor behandelt das Eherecht in der Weise, daß er mit Zugrundelegung des Traktates *de matrimonio* aus dem Codex und dessen Stoffanordnung den Gegenstand jeweils in Frageform faßt und zunächst mit den Worten des Codex antwortet, sodann diesen wörtlich angeführten Text des Canons erläutert und in Form von *Adnotationes* im Text dasjenige noch abhandelt, was ihm im Zusammenhange des Gegenstandes bemerkenswert erscheint, wobei berücksichtigt werden: Die Entscheidungen der römischen Behörden, die Lehrmeinungen der Autoren über den Codex (unter den vom Verf. eingangs als von ihm eingesehenen neueren Werken über das Eherecht finden sich nur solche, die in lateinischer oder italienischer Sprache abgefaßt sind), das weltliche Recht (aber nur Italiens). Am Schlusse der einleitenden sieben *Canones* sowie der einzelnen Kapitel, respektive Artikel (mit Ausnahme der kurzen Kapitel VIII und XII) bringt der Autor eine *Recapitulatio,* deren Zweck aber kaum erweisbar ist, da sie im allgemeinen zu dürftig gehalten ist und das Durchlesen des Codex den gleichen oder besseren Dienst tun kann. Ein Anhang bietet in vier Artikeln einen Überblick über die trennenden Ehehindernisse, italienisch gefaßte Formulare von Verlöbnissen, sechzehn Ehekasus mit Lösung, und ganz kurz einiges Wenige aus dem Eheprozeßrecht. Das knapp gefaßte Werk ist wohl zunächst als Hilfsmittel beim Unterricht in Priesterseminarien gedacht und trägt kurze Anerkennungsschreiben vom Präfekten und Sekretär der *Sacra Congregatio de Seminariis et studiorum Universitatibus* an der Spitze.

Handbuch des katholischen Eherechtes. Von August Knecht. 8° (XI u. 812 S.) Freiburg 1928, Herder. — Auf deutschem Boden ist kein Spezialgebiet seit Erscheinen des Codex i. c. so häufig bearbeitet worden, wie das Eherecht. Im vorliegenden Handbuch tritt zu den Werken von Timoth. Schäfer, Joh. Linneborn, Martin Leitner, Franz Triebs, Nik. Hilling als neueste deutsche Bearbeitung ein Werk, das die genannten an Umfang übertrifft, und wegen der Fülle und Gediegenheit des Inhaltes den besten an die Seite gestellt zu werden verdient. Knecht hatte schon 1918 einen Grundriß des Eherechtes erscheinen lassen; nun legt er der Öffentlichkeit ein umfangreiches Handbuch vor, aufgebaut auf dem Eherecht von Dr. Josef Schnitzer, das 1918 als 5. Auflage des Werkes: J. Weber, Die kanonischen Ehehindernisse, erschienen war. Das neue Handbuch wurde im System völlig dem Codex i. c. angepaßt, was seiner Brauchbarkeit die feste Grundlage bietet, und einen zweifellosen Vorzug z. B. gegenüber dem Eherecht von Leitner erteilt. Es will dem Unterricht, dem Selbststudium und dem tätigen Rechtsleben dienen, Zwecke, die besonders gefördert werden durch eine durchwegs klare Darstellung (die Sprache ist allerdings häufig stark abstrakt gehalten), durch ausgiebige Literaturverweise und Heranziehung des Fachschrifttums in erster Linie der klassischen Werke, durch ausgedehnte Berücksichtigung der Rechtsprechung (vor allem der bei der *Sacra Rota*

Romana behandelten Eheprozesse) und da und dort eingestreute instruktive Rechtsfälle, durch rechtshistorische Exkurse, die sich in allen Abschnitten finden, durch Anführung des einschlägigen staatlichen Rechtes zunächst des Deutschen Reiches, aber auch Österreichs, Ungarns, der Čechoslovakei und der Schweiz. Der letzte Abschnitt des Handbuches hat im Anschluß an den Codex (IV. Buch, 20. Titel) den Eheprozeß zum Gegenstand. Zur bequemeren Auffindung der öfters vorkommenden Rechtsquellen ist von diesen, soweit sie in den von Gasparri veröffentlichten *Fontes* enthalten sind, eine Zusammenstellung in einem Anhange beigefügt.

Richardus Anglicus als Glossator der Compilatio I. Von Prof. Dr. Franz Gillmann. 8° (88 S.) Mainz 1928, Kirchheim. — Was G. wiederholt im Archiv für Kath. Kirchenrecht (1925 S. 494, 1926 S, 180, 1927 S. 370) behauptet hatte, daß nämlich der Cod. Halensis Ye 80, der Cod. Bamberg. Can. 20, sowie Clm 6352 den Apparat des Richardus Anglicus zur Compilatio I enthalten, beweist er in vorliegender Arbeit mit unbestreitbarer Sicherheit. Beweismomente bieten die Tatsache, daß die genannten Hss eine Unmasse von Glossen ohne Sigle enthalten, die bei andern Glossatoren mit Siglen bezeichnet werden und nur auf Richard Anglicus gedeutet werden können, ferner der Umstand, daß in unseren Hss eine Reihe von Glossen sich finden, in denen der Verf. auf seine *Distinctiones* bzw. auf seine *Summa distinctionum* hinweist, unter welchem Werke zweifellos die *Summa distinctionum* des Richardus Anglicus zu verstehen ist. Nach G. ist das vorliegende Werk „als ein wirklicher Apparat zu bezeichnen, welcher den an einen Kommentar zu stellenden Anforderungen in weitgehender Weise entspricht." G. gibt eine eingehende Würdigung des Werkes, bespricht Richards Quellen und die von ihm benützte Literatur, stellt Abfassungszeit (etwas nach 1196) und -Ort (Bologna) sowie die häufige Benützung des Werkes fest und bespricht zum Schlusse noch eine größere Anzahl von interessanten Richardglossen. Durch diese gelehrte Studie hat G. unsere Kenntnis der Glossenliteratur dankenswert bereichert.

Des Cod. Halen. Ye 52 Glossenbruchstück zur Compilatio I. Von Prof. Dr. Franz Gillmann. 8° (57 S.) Mainz 1929, Kirchheim. — Ein weiterer dankenswerter Beitrag zur Glossenliteratur, gleichzeitig eine Berichtigung und Ergänzung von Schultes in den Wiener Sitzungsberichten, philos.-histor. Kl. 66 (1871) veröffentlichten Abhandlung: Literaturgeschichte der Compilationes antiquae, besonders der drei ersten, — und eine Vorarbeit für die von G. vorbereitete Ausgabe der Summa des Petrus Hispanus zur Comp. I. Denn zu der vorliegenden Kompilation — als solche erweist sich der Apparat des Glossenbruchstückes — lieferte auch Petrus Hispanus zu einem bedeutenden Teil das Material, daneben hauptsächlich Bernhard von Pavia, ferner die ältere Glosse zu Comp. I., die sich in Clm. 3879, in Cod. Halen. Ye 52, p. 3 und teilweise in Clm. 6352 findet, und ganz besonders Richardus Anglicus. Das Glossenbruchstück, das italienischen Ursprungs ist — über die Heimat der Compilatio und die Person des Kompitators läßt sich nichts feststellen, wogegen die Entstehungszeit von G. nach dem Richardschen Apparat zur Comp. I., also nicht vor Innozenz III festgelegt wird — enthält nur den Kommentar zum 4., zum 2. und einem Teil des 3. Buches der Comp. I. Un-

mittelbar vorausgehen im Cod. Halen. Ye 52 verschiedene Quaestiones zum Gratianischen Dekret, von denen G. einzelne in der Anmerkung 1 zum Abdruck bringt.

Der abendländische Chorepiskopat. Von Dr. Theodor Gottlob. 8° (XVI u. 149 S.) Bonn 1928, Schroeder. — Eine im Jahre 1903 erschienene Arbeit Fr. Gillmanns befaßte sich mit dem Institut der Chorbischöfe im Orient. Für den abendländischen Chorepiskopat fehlte bislang eine Untersuchung, die Klarheit in dies dunkle Gebiet gebracht hätte, das jetzt mit vorliegender Arbeit Gottlob aufzuhellen sucht. Mit vielem Fleiße sind alle heute erreichbaren Quellen zusammengetragen, mit gewissenhafter Objektivität geprüft, und so ist versucht worden ein der Wirklichkeit entsprechendes Bild vom Amte und der Tätigkeit der Chorbischöfe zu gewinnen; dazu ist auch die einschlägige Literatur in ausgiebigem Maße herangezogen worden. Von den Anfängen und der Frühperiode des Chorepiskopates konnte mangels der Quellen nur mit wenigen Strichen ein dürftiges Bild skizziert werden; dagegen ermöglichte das Material im II. und III. Abschnitt des Buches, worin die Blütezeit und der Kampf gegen den abendländischen Chorepiskopat geschildert ist, eine genauere Zeichnung. Am Schlusse faßt der Autor das Ergebnis seiner Untersuchung kurz zusammen, woraus wir u. a. ersehen, daß die Chorbischöfe des Abendlandes bis zum Beginn des 10. Jahrhunderts, in einzelnen Gegenden noch viel später, wahre Bischöfe waren, bestellt vom Diözesanbischof, von ihm allein geweiht; in manchen Diözen waren gleichzeitig mehrere Chorbischöfe. Sie erscheinen uns im wesentlichen als Gehilfen des Bischofs bei der Vornahme der Pontifikalien, in Ländern mit Missionsgebiet vor allem auch in der Verwaltung des Lehramtes; fehlte etwa dem „Bischof" der bischöfliche *ordo,* oder konnte er infolge Krankheit oder Abwesenheit die bischöflichen Handlungen nicht vornehmen, oder war der bischöfliche Stuhl vakant, so fungierte der Chorbischof als Stellvertreter des Diözesanbischofs. Wegen eingetretener Mißbräuche eröffnete die westfränkische Reformpartei einen heftigen Kampf gegen die Chorbischöfe zu Beginn des 9. Jahrhunderts, der immer schärfere Formen annahm und gegen Ende des Jahrhunderts zur Niederlage des Chorepiskopates führte, wogegen vereinzelt selbst in Gallien auch noch im 10. und 11. Jahrhundert Chorbischöfe nachweisbar sind. Die wertvolle rechtshistorische Arbeit bildet den ersten Band der von Koeniger in Bonn herausgegebenen „Kanonistische Studien und Texte" und man kann nur wünschen, daß diesem Bande recht bald weitere folgen mögen, vornehmlich mit Studien über rechtsgeschichtliche Fragen, deren Behandlung begreiflicherweise in den ersten Jahren nach Erscheinen des Codex J. C. gegenüber rechtsdogmatischen Darstellungen fast ganz verschwinden mußte.

Artur Schönegger S. J.

Compendium de Religiosis ad normam Codicis juris canonici edidit P. Timotheus Schäfer O. M. Cap. 8° (XIX u. 727 S.) Münster 1927, Aschendorff. M 14.—, geb. M 16.—. Das Werk nennt sich zwar Kompendium, ist aber in Wirklichkeit eine sehr eingehende — und das sei gleich hier gesagt, gründliche und zuverlässige — Darstellung des jetzigen Ordensrechtes. Es ist eine

lateinische Übersetzung und zugleich bedeutende Erweiterung des 1922 von demselben Verf. herausgegebenen Buches „Das Ordensrecht nach dem Codex juris canonici" (die deutsche Ausgabe zählt 406, die neue lateinische 727 Seiten). Die Erweiterungen dieser lateinischen Ausgabe betreffen sowohl die Geschichte als die Praxis des Ordensrechtes; sehr viele, namentlich neuere Entscheidungen der römischen Behörden werden in ihrer Gänze mitgeteilt. Die bedeutendste Erweiterung hat wohl der Anhang „Über die religiösen Vereinigungen der Gläubigen" erfahren; er ist von 8 auf 32 Seiten gewachsen. Das Buch wird in dieser lateinischen Ausgabe eine noch größere wohlverdiente Verbreitung finden, als die ursprüngliche deutsche schon gefunden hat. Für eine neue Auflage wäre aber eine andere Anlage des *Index analyticus* dringendst zu empfehlen; der jetzige erleichtert den Gebrauch des Buches äußerst wenig.

Über das Verfahren bei der Nomination auf Bischofsstühle. Von Ulrich Stutz (Separatabdruck aus den Sitzungsberichten der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-Histor. Klasse 1928). 8° (20 S.) Berlin 1928. M 2.—. Der Titel der Schrift reicht weiter als der Inhalt. Sie behandelt nicht die für die Nomination geltenden Normen; sie ist vielmehr rechtshistorisch, beschränkt sich sodann auf das im letzten Jahrhundert stattgehabte Verfahren und stellt dieses in den drei Anwendungsgebieten Frankreich, Bayern, Österreich dar. Die Beförderung auf einen Bischofsstuhl gehört an sich selbstverständlich ganz zur Kompetenz der kirchlichen Autorität, so wie etwa die Ernennung zum Amte eines Oberpräsidenten der Staatsautorität zusteht. Mit dem Einfluß, den die Kirche zur Förderung der Eintracht mit der Staatsgewalt in manchen Ländern der weltlichen Autorität zugestand, hat sie keine besonders guten Erfahrungen gemacht. Die zur Nomination Berechtigten ließen sich oft von unkirchlich gesinnten Beamten beraten, legten das ihnen zustehende Recht gegen die Absicht der Kirche aus, vernachlässigten das kirchliche Interesse. Der Verf. versteht unter dem „Verfahren bei der Nomination" ganz besonders die Verständigung zwischen dem Hl. Stuhle und dem betreffenden Regierungsoberhaupt über die Person des zu Befördernden. Das Bestreben des Verf.s, den Gegenstand sachlich darzustellen, verdient Anerkennung; doch tritt der Standpunkt des protestantischen Kanonisten klar hervor.

Das Konkordat in Kultur, Politik und Recht. Von Max Bierbaum (Schriften zur deutschen Politik, 19 u. 20). 8° (IX u. 194 S.) Freiburg 1928, Herder. M 5.60. — Der Inhalt des Buches bildet die Stellungnahme der Parteien und der Presse Deutschlands zu der deutschen Konkordatsfrage. Die Parteien, welche der Verf. zu Worte kommen läßt, teilen sich in religiöse, politische, wissenschaftliche, kulturelle; wer auf den Grund sieht, wird zumeist bald weltanschauliche Meinungsverschiedenheiten entdecken. Mit vielem Fleiße hat der Verf. aus den neueren Büchern, Zeitschriften, Zeitungen usw. das Material gesammelt und geordnet; und den im öffentlichen Leben Tätigen, aber auch allen, die sich für die Regelung der Beziehungen von Kirche und Staat in Deutschland interessieren, ein sehr nützliches Werk geschrieben, aus dem sie vornehmlich die praktische Schwierigkeit dieser Regelung und den Standpunkt, den die Kirche einnimmt, ersehen können.

Die kirchliche Rechtslage der deutschen Minderheiten katholischer Konfession in Europa. Eine Materialiensammlung von Theodor Grentrup S. V. D. (Handbücher des Ausschusses für Minderheitenrecht, hrsg. von M. Hildebert Boehm). Lex. 8° (XVI u. 472 S.) Berlin 1928, Deutsche Rundschau. Kart. M 18.50. — Seinem ersten Buche über die religiösen Verhältnisse der nationalen Minderheiten nach dem kirchlichen und staatskirchlichen Rechte[1]) hat P. Grentrup S. V. D. ein zweites über das Minderheitenrecht folgen lassen. Während das erstere nach grundlegenden Bemerkungen die Lage der katholischen Minderheiten ohne Rücksicht auf die Nationalität in zehn europäischen Staaten beschreibt, behandelt das neue Werk die katholischen deutschsprechenden Minderheiten in Europa, jedoch nicht so, daß er zusammenfassend ihre Rechtsverhältnisse darlegt, sondern vielmehr indem er die Quellen selbst, offizielle Aktenstücke (Gesetze, Verordnungen, behördliche Mitteilungen usw.) anführt, welche die verschiedensten kirchlichen Belange (Gebrauch der deutschen Sprache, Schulen, Militärdienst der Kleriker, kirchl. Vermögensrecht usw.) angehen. So ist die Herausgabe dieser Sammlung sehr verdienstvoll. Sie zeugt, daß die Rechtslage der deutschen Minderheiten in den andern Ländern mehrfach sehr vieles zu wünschen übrig läßt, während sich das von den nationalen Minderheiten im jetzigen deutschen Reiche nicht sagen läßt. Beide Werke, namentlich dieses neue, wird allen jenen, die im öffentlichen Leben stehen oder an der Hebung der religiösen Verhältnisse der Deutschen in anderen Ländern mitarbeiten, die besten Dienste leisten.

Josef Biederlack S. J.

Liturgik

Die älteste erreichbare Gestalt des Liber Sacramentorum anni circuli der römischen Kirche (Cod. Pad. D 47, fol. 11 r—100 r). Einleitung und Textausgabe von K. Mohlberg O. S. B. Untersuchungen von A. Baumstark (Liturgiegeschichtliche Quellen 11/12). gr. 8° (XLIII, 104 u. 199* S.) Münster 1927, Aschendorff. M 14.30. — Das Doppelwerk bedeutet einen Markstein in der Erforschung der älteren römischen Liturgie. Es handelt sich um eine in Padua befindliche, zur Zeit Lothars I († 855) geschriebene, nach M. paläographisch in die Gegend von Lüttich gehörige Hs, die aber auf ein stadtrömisches Sakramentar aus dem 7. Jahrh. als Vorlage zurückweist, über deren getreulich wiedergegebenen Bestand nur wenige, als solche wohl erkennbare Einschübe hinausgehen. Nach eingehender Beschreibung (XV—XLIII) bietet M. die mit gewohnter Sorgfalt gearbeitete Ausgabe (1—79). Auf volle Wiedergabe des Textes konnte verzichtet werden; jedoch sind alle Varianten gegenüber den wichtigsten Hss des Gregorianums gebucht. Initienverzeichnis und Register (81—104) beschließen den ersten Teil. Wenn man bedenkt, daß bisher für die Erkenntnis des rein römischen Meßbuches fester Boden erst gegeben war durch das mit Mühe rekonstruierte um 790 von Hadrian I an Karl d. Gr. gesandte Sakramentar, bedeutet es schon einen

---

[1]) Vgl. diese Zeitschrift 51 (1927) 440.

gewaltigen Gewinn, daß uns der nun erschlossene Text wenigstens um anderthalb Jahrhunderte weiter hinaufführt, mag auch die Datierung jener Vorlage geradezu ins Jahr 595 nicht zwingend sein (XXXIX. 185*). Eine Umwälzung bedeuten dann die Untersuchungen, die B. an die Hs knüpft und die sich zu einer neuen Grundlegung der abendländischen Liturgiegeschichte auswachsen. Aus der vielfach minutiösen Detailuntersuchung gedruckten und ungedruckten Materials, aus der Nachprüfung des überkommenen Nachrichtenbestandes, der chronologischen Aufreihung der wichtigsten Hss und Fragmente mit Hilfe namentlich von heortologischen Unterschieden, aus der quellenanalytischen Behandlung einzelner Sakramentartypen, die auf Grund mühsam gewonnener Tabellen durchgeführt wird, können hier nur die großen Linien der Ergebnisse herausgehoben werden. B. stellt die Frage, ob es vor Gregor d. Gr. ein offizielles stadtrömisches Sakramentar überhaupt gegeben hat, und antwortet mit Nein. Das Leonianum ist als rein private Sammlung längst erkannt. Aber auch das Gelasianum ist als römisches Meßbuch nicht haltbar. „Gelasianisch" erweist sich als eine erst seit dem 9. Jahrh. im Frankenreich geläufige Bezeichnung älterer, außerhalb Roms entstandener, hier seit langem in Umlauf gewesener Sammlungen hauptsächlich römischer Meßformulare, mit denen nun das Gregorianum in Konkurrenz zu treten hatte. Aus diesen Sammlungen hebt sich als einheitlicher Typ ab das sog. Gelasianum saec. VIII (deren wichtigsten Vertreter Sang. 348 Mohlberg 1918 herausgegeben hat). Seine Analyse, von mehreren Punkten aus unabhängig durchgeführt, ergibt, daß darin neben „gelasianischem", d. i. älterem gallisch-römischem, und neben etwas ambrosianischem Stoff vor allem ein Gregorianum eingearbeitet ist, das in die nächste Nähe des Sakramentars von Padua, näherhin mit ihm in die Regierungszeit von Honorius I (625—38) zu datieren ist; das bedeutet zugleich wichtige neue Anhaltspunkte für eine endgültige Ausgabe des Gregorianums. Vielleicht hätte sich daneben doch auch eine dünne spanische Nebenquelle fassen lassen. Die Verschmelzung sodann des ganzen Stoffes zum Gelasianum saec. VIII muß erfolgt sein nach 676, dem Todesjahr des Praejectus von Clermont, der noch in das Sanctorale aufgenommen ist. — Bestechend sind die weiteren Kombinationen. Die Verschmelzung scheint in England geschehen zu sein; verschiedene Anzeichen weisen nach Wessex. Von Wessex zog nun Bonifatius aus. Es kann nicht Zufall sein, daß sich das Verbreitungsgebiet des Gelasianum saec. VIII, für das B. kurz den Namen Bonifatianum vorschlägt, mit dessen Wirkungsbereiche deckt. Durch die Ottonen und Salier ist dann deutscher Einfluß auch in Rom maßgebend geworden und damit das Bonifatianum — in den neuen Verbindungen, die es inzwischen mit dem Gregorianum Hadrians I eingegangen war. Eine interessante Tatsache ist es hier z. B., daß eine Reihe von römischen Sonntagsmessen und Heiligenfesten (Leo, Damasus u. a.), die zwischen Honorius und Hadrian aus dem römischen Meßbuch ausgeschaltet worden waren, über Wessex und Deutschland wieder nach Rom und damit ins Missale Romanum gekommen sind. — Ob auch die Vorlage des Cod. Pad. die Wanderung über England gemacht hat, wie B. vermutet, oder ob sie, wie M. annehmen möchte, durch Ratherius von Verona nach Lüttich gekommen ist, bleibt eine Frage von geringerer Bedeutung.

Liber Sacramentorum. Note storiche e liturgiche sul Messale Romano. Von Abt Ildefonso Schuster. 9 Bände. 8°. 1./2. Aufl. Torino 1923/28, Marietti. L 79.—. I. Carmi di Sion lungo le acque della Redenzione: Nozioni generali (VIII u. 201 S.) — II. L'inaugurazione del regno Messianico: Dall'Avvento alla Settuagesima (214 S.) — III. Il Testamento nuovo nel sangue del Redentore: Dalla Settuagesima a Pasqua (250 S.) — IV. Il Battesimo nello Spirito e nel Fuoco: Il ciclo Pasquale (199 S.) — V. Le nozze eterne dell'Agnello: Dalla Domenica della Trinitá all'Avvento (211 S.) — VI. La Chiesa trionfante: Le feste dei Santi duranti il ciclo Natalizio (256 S.) — VII—IX. I Santi nel mistero della Redenzione: Dalla Quaresima all'Avvento (293, 353 u. 220 S.) — Das umfangreiche Werk läßt sich mit einem Wort charakterisieren: ein moderner Guéranger, von gleicher Innigkeit der religiösen Auffassung, von gleicher Begeisterung für die Liturgie Roms, doch mit viel reicherer Verwertung der einschlägigen Wissenschaften. Wie einst dem großen Abt von Solesmes in seinem Werke über das Kirchenjahr, so ist es hier dem verehrungswürdigen Abt von San Paolo bei Rom zunächst nicht um die Weiterführung gelehrter Probleme, sondern darum zu tun, den Ertrag der Forschungen über die römische Liturgie und ihre Umwelt zusammenzufassen und in ansprechender Form für das religiöse Leben weiterer Kreise fruchtbar zu machen. Doch fühlt man überall die Hand des kundigen Führers, zumal des Kenners der christlichen Altertümer Roms, in deren Licht so vieles in der römischen Liturgie erst recht verständlich wird. Der Plan des Ganzen folgt, wie aus den Titeln ersichtlich, der Anlage des römischen Missale, dessen einzelne Messformulare fortlaufend erklärt und mit geschichtlichen, heortologischen, hagiographischen, epigraphischen Notizen begleitet werden. Dazu kommen die größeren Exkurse, die den ganzen ersten Band und einen ersten Teil der Bände II—VIII füllen; sie greifen vielfach über das Missale hinaus und sind zumeist auch für die Wissenschaft von Bedeutung, weil sie ein weitschichtiges Material oft unter reichlicher Heranziehung von Quellentexten und nicht ohne eigenes Urteil in angenehmer Form zusammenfassen. Es werden darin u. a. behandelt: die Zeit der liturgischen Reformen Gregors d. Gr. (I, 37—49), der Einfluß von Ostrom (V, 1—11), Mönchtum und stadtrömische Liturgie (V, 12—73), die *schola cantorum* (I, 75—112), die altchristliche Tauffeier (I, 10—23), die *natalitia martyrum* (VI, 1—37), das *ordinarium missae* (II, 54—107), der christliche Festkalender (II, 22—53, die verschiedenen Stadien der Entwicklung in Parallelkolumnen), der Kirchweihritus (I, 131—154), mittelalterliche Ostergebräuche (IV, 15—24), römische Marienheiligtümer (VIII, 1—41). Mehrfach bildet eine Blütenlese aus altchristlichen oder orientalischen Gebetstexten und Hymnen den Schluß der Bände. Gewiß stößt man in Einzelheiten da und dort auf Ansichten, die nicht mehr haltbar sind; manches erklärt sich aus der Beschränkung auf italienische und französische Literatur. Als Ganzes genommen wird man das Werk freudig begrüßen und ihm weiteste Verbreitung wünschen. Der Liturgiker aber möchte hoffen, daß durch ein reichhaltiges Register die Verwertung der unzähligen verstreuten Goldkörner erleichtert würde.

A History of Christian-Latin Poetry from the beginnings to the close of the Middle Ages. By F. J. E. Raby. gr. 8° (XII u. 491 S.) Oxford 1927,

Clarendon Press. sh 21.—. Der stattliche Band ist einem wichtigen Ausschnitt aus der christlichen Literatur des Mittelalters gewidmet, der lateinischen Dichtung, die zu einem sehr beträchtlichen Teil liturgische Dichtung war. Der gewaltige Stoff ist in klarer Gliederung und in angenehm lesbarer Form nach Art eines Handbuches zusammengefaßt, mit reichlichen Beispielen und beständigen Hinweisen auf Textausgaben und Einzeluntersuchungen, wozu noch ein umfangreicher bibliographischer Anhang (461—85) kommt. Besonderer Fleiß ist darauf verwendet, die wechselnden Formen und Richtungen der christlichen Poesie in die großen Zusammenhänge der mittelalterlichen Geistesgeschichte einzureihen. Das geschieht im ganzen mit viel Liebe und Verständnis. Schon für die Bevorzugung der mehr volkstümlichen akzentuierenden Versformen gegenüber den quantitierenden der klassischen Zeit wird mit K. Borinski auf den sozialen Charakter des Christentums hingewiesen, das sich allmählich seine eigenen Formen schuf. Es wird vor Augen geführt, wie sich dann die strenge Lebensrichtung des Mönchtums, später die wachsende Freude an Symbolik und Allegorie in der Dichtung ausprägt, und wie die franziskanische Bewegung auch der Poesie einen neuen Hauch von Innerlichkeit verleiht. Auch der Zusammenhang mit der liturgischen Entwicklung ist wiederholt ins Licht gestellt. Doch stößt man auch auf Stellen, wo man mit Bedauern den allzu engen Anschluß R.s an einzelne rationalistische Dogmenhistoriker, besonders E. Lucius wahrnimmt (1. 46. 48. 363). Der Charakter des Ganzen wird davon indes nur wenig berührt.

Laudate Dominum. Altchristliche Kirchenlieder und geistliche Gedichte lateinisch und deutsch von Richard Zoozmann. 12° (VIII u. 965 S.) München 1928, Georg Müller. — Der bekannte Meister der Verdeutschung hat hier seine Kunst einem wahrhaft würdigen Gegenstande zugewendet. Aufgenommen ist der ganze Bestand von Missale und Brevier und darüber hinaus eine Auswahl mindestens gleichen Umfanges aus der religiösen Dichtung aller Zeiten. Die Gewandtheit, mit der Z.s schmiegsame Sprache jedes Bild und jede Stimmung aufzufangen weiß, bewährt sich auch hier, kommt aber naturgemäß in höherem Maße den feineren Tönen der mehr persönlichen Lyrik als den wuchtigen Versen der kirchlichen Hymnik zu statten. Bei den letzteren wird man sich manchmal der Möglichkeit bewußt, daß durch den Realismus der zu Ende gezeichneten Bilder der feierlich-ehrfürchtigen Stimmung eher Abbruch geschehen kann. Die gleichzeitige ungebrochene Wiedergabe des theologischen Lehrgehaltes dieser oft so schwerbefrachteten Dichtungen war eine Aufgabe für sich, die aber gleichfalls fast immer glücklich gelöst ist (s. jedoch S. 627,17: *factus homo;* S. 80 und 938 ist *pretium* in Strophe 6 von *Vexilla regis* mißverstanden). Für viele Perlen lateinischer Kirchendichtung werden wir nun wohl Z. die beste deutsche Übersetzung zu danken haben.

Unsere Weihnacht. Volksbrauch und Kunst in Tirol. Von Hermann Mang. 4° (158 S., 50 Bildertafeln.) Innsbruck 1927, Tyrolia. Geb. S 12.—. In dem vornehm ausgestatteten Buch faßt M. aus eigener Anschauung und Erkundung, aus alten handschriftlichen Aufzeichnungen[1]) und aus der ebenso

---

[1]) Vgl. seine Veröffentlichung in dieser Zeitschr. 52 (1928) 540—549.

reichen wie weitverstreuten Literatur zusammen und fügt in ein lebensvolles, gewinnendes Bild, was für die Zeit von Adventbeginn bis Lichtmeß an alter Überlieferung in Volk und Kunst des Berglandes noch zu ermitteln ist: wunderliche Gebräuche, deren heidnisch-germanischer Ursprung längst nicht mehr geahnt, hier in der systematischen Zusammenstellung aber deutlich wird, und fromme Sitte, in der das christliche Gemüt weiterdichtend und neugestaltend so viel Poesie um das Weihnachtsgeheimnis geschlungen hat. Sehr anschaulich wird an vielen Punkten die innige Verflechtung von Liturgie und Volksleben, nicht nur in den religiösen Festspielen, zu deren Geschichte ein Exkurs (19—22) im Anschluß an St. Nikolaus wertvolle Daten bietet, sondern auch in vielen Einzelheiten; so wenn wir aus einem Südtiroler Bergdörflein von einem Opfergang in der Heiligen Nacht erfahren, bei dem die Hirten der Gemeinde noch heute Wolle zum Altar bringen (60). Vieles ist entschwunden, ist zum Opfer gefallen dem erbarmungslosen Kampf der Behörden in der Zeit der Aufklärung, oder — auf dem Gebiet des Volksliedes — noch im 19. Jahrh. dem allzu unbedingten Purismus gutgemeinter kirchenmusikalischer Bestrebungen; manches, wie das Klöcklnachtsingen an den Adventdonnerstagen, erinnert den Tiroler noch an eigene Kinderfreuden. Der ungewöhnliche Reichtum an religiösem Volksgut, verschüttetem und noch lebendigem, über den hier berichtet wird, darf für das Buch weit über Tirol hinaus Beachtung beanspruchen.

De cultu Eucharistici Cordis Jesu. Historia, doctrina, documenta. Von Desid. Castelain C. Ss. R. 8° (XVIII u. 358 S.) Paris 1928, Beauchesne. Fr. 24.—. Am Erlösungswerk Unseres Herrn ist jeder Ausschnitt und jeder Aspekt groß und anbetungswürdig, wie immer wir den Standpunkt, je nach Eigenart und Neigung des einzelnen, wählen mögen. Das gilt auch für die Betrachtungsweise, die der Verehrung des eucharistischen Herzens Jesu zugrunde liegt. Wie uns der erste, geschichtliche Abschnitt belehrt (3—56), ist die Andacht zuerst 1854 aufgetaucht und seit 1868 mit Ablässen versehen worden. Unter Pius X, der sie als private Übung lobte, wurde jedoch *Cor Jesu Eucharisticum* als Titel von Kirchen 1914 von der Ritenkongregation zurückgewiesen und davon erklärt, *nunquam eum esse recognoscendum et admittendum in sacra liturgia* (41). Auf weiteres Drängen wurde aber 1921 ein *Officium in festo Eucharistici Cordis Jesu* für die betreffenden Diözesen approbiert. C. hofft die baldige Ausdehnung des Festes auf die Gesamtkirche. Die Sammlung von empfehlenden Dokumenten im dritten Teil (217—339) bildet eine gewisse Ergänzung. — Der zweite, theoretische Teil (57—216) legt den Gegenstand der Andacht näher dar. Darnach ist das Beiwort *eucharisticum* — ein etwas mißlicher Umstand — sowohl passiv wie aktiv zu nehmen (64): *tum Cor Jesu carneum in Eucharistia, tum actus supremae dilectionis quo instituit SS. altaris Sacramentum* (150). Wir hätten also eine Kombination dessen, was am Herz-Jesu-Fest, und dessen, was an Fronleichnam verehrt wird, jedoch beides in einer gewissen Verengerung. Daß daran nichts Unkatholisches ist, dies aus Schrift, Tradition, Liturgie und kirchlichen Dokumenten zu beweisen (82—149), war kaum nötig. Wenn darüber schon diskutiert werden soll: inwieweit Neubildungen so komplizierter Art für einen besonderen öffentlichen Kult geeignet sind, das dürfte nicht eine dogmatische

Frage, sondern eine Frage des Stiles und des Geschmackes sein — ein Gesichtspunkt, der im christlichen Gottesdienst von jeher ebenso für Formen des Wortes und für Gedankengefüge wie für die Ausgestaltung des liturgischen Raumes ungeschriebenes Gesetz war. Diese Frage wird aber in den Kapiteln *De convenientia* und *De opportunitate cultus erga Cor Jesu Eucharisticum* (158—98) nicht berührt. Die Opportunität erblickt C., wohl etwas sanguinisch, darin, daß durch die Andacht die Verehrung der Eucharistie im Sinne Pius' X und der Gedanke des Königtums Christi gefördert werde; außerdem sei sie *optimum et efficax remedium ad sananda omnia luctuosae huius aetatis mala.* Methodisch etwas bedenklich ist es auch, wenn bereits vom *consensus fidelium* die Rede ist (159), oder wenn alle kritische Stellungnahme auf den *infernalis hostis* zurückgeführt wird (12 f). Am richtigsten ist es vielleicht, wenn C. die volkstümliche Verehrung der Leidenswerkzeuge als Parallele anführt (164), für die es ebenfalls approbierte Offizien gab, die aber bei der Reform des Missale und der Diözesanproprien (1913/14) wieder ausgeschieden wurden. Vgl. das reiche Material bei F. G. Holweck, Calendarium Liturgicum festorum Dei et Dei Matris Mariae, Philadelphia 1925. Die Einstellung zum weiteren Ausbau des in Rede stehenden Kultes wird verschieden sein je nachdem, ob man, das eigene religiöse Leben vor allem an einer der neuaufstrebenden Andachtsformen nährend, in der römischen Liturgie nur den Mangel entsprechender Bildungen sieht, oder ob man, mit offenem Sinn für die monumentalen Linien ihrer biblisch-urchristlichen, alles umspannenden und allen angepaßten Frömmigkeit, darin ungehobene Schätze weiß, die Pius X zu erschließen begonnen hat.

Josef A. Jungmann S. J.

Das kirchliche Stundengebet oder das römische Brevier, übersetzt und erklärt von Erzpriester Stephan. Band 1: Advent bis Ostern. 8° (LXII, 992 u. [160] S.) Band 2: Ostern bis Schluß des Kirchenjahres. 8° (X, 1300 u. [207] S.) München 1926, Kösel-Pustet. Ungeb. M 16.50. — Das gewaltige Werk bildet die Krönung der liturgischen Lebensarbeit des unermüdlichen, seeleneifrigen und gelehrten Verfassers. Die Vollendung des Druckes des ersten Bandes erlebte er noch. Dann setzte ein Herzschlag seinem Schaffen ein Ziel. Das Konzept zu einem Vortrag über das Brevier in der Hand starb er (1926). Die Drucklegung des zweiten Bandes, für den das Manuskript bereits vollendet vorlag, besorgten pietätvoll die Benediktiner der Abtei Grüssau in Schlesien, denen St. sein geistiges Erbe hinterließ, die darum dessen reiches liturgisches Schriftwerk fortführen und weiter ausbauen. Der Hauptzweck des Verlages und des Verf.s war die Popularisierung des Breviers: nicht die Priester, sondern die Laienwelt wollte St. befähigen, das kirchliche Stundengebet „mit Verständnis und mit Genuß und vor allem mit geistigem Nutzen zu verrichten". Denn es sei „eigentlich die Absicht der Kirche, das ganze Volk am ganzen Stundengebet teilnehmen zu lassen". Darum genüge es nicht, nur einzelne Teile des kanonischen Gebetes dem Volk durch Übersetzung zugänglich zu machen (wie es z. B. der verdienstvolle Chorherr Dr. Pius Parsch getan). Jeder Liturgiefreund wird, wenn er auch diesen hohen Idealismus des Verf.s nicht besitzt, innig wünschen, das Werk möge in weite Kreise der Laienwelt Eingang finden. Der Weg in diese Kreise geht

aber wohl doch durchs Priestertum. Nur die fürs Breviergebet begeisterte Priesterschaft wird auch die Laien dafür erwärmen. Und darum meine ich, der Hauptwert des Stephanbreviers liege zunächst doch darin, daß mit dieser Hilfe die deutsche Priesterjugend das tägliche Pflichtgebet mit größerem Verständnis und größerer Freude beten und singen lernt als viele von uns ältern Priestern. Möge daher das Buch in viele Priesterhände kommen und eifrig benutzt werden! Man wird natürlich nicht mit allem einverstanden sein, was diese ausgeprägte selbständige Persönlichkeit zur Erklärung der heiligen Texte und Gebräuche vorbringt; auch die ganz selbständige Übersetzung sowohl der biblischen als der andern Stücke wird man nicht selten anders wünschen, — besonders wenn an gemeinsames Beten gedacht wird, müßte auf den Geist der deutschen Sprache mehr Rücksicht genommen und weniger wörtlich übersetzt werden, — aber immer wird man Anregung finden und immer wieder mit neuem Dank gegen den Verf. das Buch aus der Hand legen. Das Werk hat nicht seinesgleichen in der deutschen Literatur. Auch die Ausstattung ist vorzüglich und gereicht der Firma Pustet zur Ehre.

Michael Gatterer S. J.

Abriß einer liturgiegeschichtlichen Darstellung des Meß-Stipendiums. Von K. Jos. Merk. 8° (XII u. 118 S.) Stuttgart 1928, Verlag Otto Schloz. M 7.50. — Der Verf. will aus der Untersuchung des Hauptmaterials, das die bisherigen Schriften über das Meß-Stipendium außer acht gelassen, einen vollen Einblick in die Oblationsübung und unser daraus entstandenes Stipendienwesen geben. Das Hauptmaterial besteht in den Urkundenbüchern, Kartularien und diplomatischen Kodizes des MA. Für den Liturgieforscher ist die Darstellung des Wandels von der persönlichen, während der liturgischen Meßfeier stattfindenden Opferdarbringung zu unserem außer der Messe gegebenen Almosen von Bedeutung. Der Moralist liest mit besonderem Interesse die Sätze (S. 81f): „Geschichtlich betrachtet wären ebensoviel Opfergaben und darum ebensoviel mittlere Früchte möglich wie ehedem. Mit anderen Worten: die Kirche könnte für eine hl. Messe beliebig viel Stipendien zulassen. Diese Tatsache ist verborgen in der Pflichtmesse des Sonn- bzw. Feiertags bis heute erhalten. Die Pflichtopfer der Gläubigen haben sich zwar zur Pflichtzelebration des Pfarrers verschoben. Er appliziert aber im Sinne der ehemaligen Opfergemeinde.“ Die von den Moralisten gegen diese Auffassung geltend gemachten Bedenken sind bekannt (vgl. z. B. Noldin, De sacramentis n. 175). — Leider ist der Stil des Buches mehr denn einmal unklar und auch wohl fehlerhaft. Autoren wie Falco, de la Taille sind nicht angeführt, Wasserschleben wird Waschersleben genannt. S. 69 soll es wohl heißen, daß in Tagesmessen eine Oration für Verstorbene immer an vorletzter Stelle stehen muß.

Die Sonn- und Festtagslieder des vatikanischen Graduale nach Text und Melodie erklärt von P. Dominikus Johner O. S. B. kl. 8° (XII u. 522 S.) Regensburg 1928, Friedr. Pustet. M 6.50, geb. M 8.50. — Das schön ausgestattete Buch, ein Kommentar zum vatikanischen Graduale, will den Chorsängern zum „betenden Gesang“ des Chorals verhelfen, indem es die vom Chor zu singenden Stücke aller Messen, die in der ganzen Kirche an den Sonn- und höheren Festtagen, an Allerseelen, am Aschermittwoch, an den

Kar- und Bittagen gesungen zu werden pflegen, nach Text und Melodie sinnvoll erklärt. Wie vom Verf. nicht anders zu erwarten, sind seine Ausführungen lichtvoll und wohl begründet; wo der von ihm selbst zugestandene unvermeidliche Subjektivismus mithineinspielt, hat sicher sein Wort zu gelten: besser subjektiv, als „geistlos und formlos herunterleiern" (VI). Man möchte wünschen, daß das Buch von allen, die den vatikanischen Choral verständnisvoll singen oder hören wollen, fleißig zu Rate gezogen wird.

Liturgische Meßfeier. Führer zum praktischen Verständnis des Missale von Cl. Oberhammer. 16° (341 S.) Innsbruck o. J. (1928), Tyrolia· M 4.30. — Ein Seitenstück zu Kramps „Meßliturgie und Gottesreich". Auch dieses Werk ist wohl geeignet, aufmerksame Leser und Beter in die herrlichen und wirkungsvollen Gedanken der verschiedenen Meßformulare des gegenwärtigen Missale Romanum einzuführen. Dr. O. sucht in und aus den Formularien eine Linienführung durch das ganze Kirchenjahr und die einzelnen Messen. Wie er selbst bekennt, ist er sich dabei bewußt, daß eine ungebrochene Linie manchmal überhaupt nicht vorliegt. Und es ist gewiß ratsamer, in solchen nicht allzu seltenen Fällen einem ungefährlichen Subjektivismus zu folgen, als gedankenlos oder jeder Anregung bar der heiligen Messe beizuwohnen. Zur Bemerkung des Verf.s S. 311, man solle beim Credo stehen (andere liturgische Förderer verlangen, man solle nur während der Wandlung knien), sei es erlaubt, auf eine Rubrik des Missale hinzuweisen: *„Circumstantes autem in Missis privatis semper genua flectunt, etiam tempore paschali, praeterquam dum legitur Evangelium"* (Rubr. gen. XVII, 2).

Liturgisches Gebetbuch. Aus den christlichen Jahrhunderten und Völkern gesammelt und hrsg. von Otto Karrer. 16° (304 S. und 19 Kupfertiefdruckbilder). München o. J. (1928), Ars sacra. M 4.—, geb. M 6.60. — Es liegt im gesunden Gedanken der liturgischen Erneuerung, das Gebetsleben des Katholiken auch seiner Form nach in den liturgischen Strom der ganzen Kirche, der seinen Ausgang im Urchristentum genommen und noch immer durch alle christlichen Völker weiterrauscht, einmünden zu lassen. K. hat diesem Gedanken in ansprechender Form und der Verlag in geschmackvoller Ausstattung Gestalt verliehen. Es gibt das Bewußtsein, mit Gott in der Sprache längst vergangener Zeiten zu reden, dem Gebet eine besondere Weihe, — wenn auch immer wieder unterstrichen werden muß, was K. in der Einleitung (S. IX) betont: „Es wäre eine ungebührliche Übertreibung des liturgischen Gedankens, wollten seine verdienstvollen Träger und Künder die Aussprache der Seele mit Gott in den Anliegen der persönlichen Heiligung über dem Dienst an der Gemeinschaft zu kurz kommen lassen. Es gibt keinen liturgischen Beter, wenn er nicht auch persönlich im Herzenskämmerlein ein Beter ist — wie es auch keinen wahren katholischen Mystiker gibt, der sich außerhalb jeder kultischen Gliedschaft zur göttlichen Einigung heben wollte." So dürfte das vorliegende Büchlein jedem katholischen Beter etwas zu geben haben.

Johann B. Umberg S. J.

Mit Genehmigung der Apostol. Administratur Feldkirch-Innsbruck und der Ordensobern.

Abhandlungen

Beiträge zur geschichtlichen Entwicklung der Distinctio formalis

Von **Bernhard Jansen** S. J.—Pullach b. München

Ephrem Longpré O. F. M. hat in seinem bedeutsamen Werk La philosophie du B. Duns Scot, Paris 1924, auf Grund umfassender, tiefeindringender Studien des Duns Scotus und der ihm voraufgehenden Franziskanerschule ein objektives Bild von dem *Doctor Subtilis* zu geben und mit dem Wust von Vorurteilen gegen ihn aufzuräumen gesucht. Unter allen Thesen, die er aufstellt, überrascht wohl am meisten, entsprechend dem bisherigen Bild, das die Geschichte der Philosophie von ihm festhielt, die Betonung des seine Lehre tragenden traditionellen Elementes (S. 238 f). Daß Scotus in einem Hauptpunkt seines philosophisch-theologischen Systems, der seitens seiner Anhänger ebenso sehr der Gegenstand ihrer Bewunderung wie seitens seiner Gegner der Zielpunkt ihres Widerspruchs war und ist, wesentlich nichts Neues brachte, sondern nur an die Lehrsätze seiner Vorgänger anknüpfte, sie schärfer faßte, einheitlicher durchführte und ausgiebiger anwandte, soll im folgenden gezeigt werden. Wir meinen die vielberufene *Distinctio formalis ex natura rei*. Wie zeitgemäß eine monographische Darstellung derselben ist, zeigt die unzulängliche Behandlung dieses Scotistischen Lehrstückes in den verschiedensten Lehrbüchern.

An erster Stelle ist der Sinn, die begriffliche Fassung und logisch-metaphysische Bedeutung der Scotistischen Formalunterscheidung eindeutig festzustellen und das Gesamtgebiet ihrer Anwendung zu umgrenzen. Bereits Suarez[1]) berichtet von ihrer

[1]) Disput. metaph., disp. VII sectio 1, n. 13; vgl. De Trinitate cap. 4.

verschiedenen Auslegung. Hurtado[1]) und andere Jesuiten setzen sie der Thomistischen *Distinctio virtualis* oder *rationis ratiocinatae cum fundamento perfecto in re* gleich. Der feurige Anhänger der Lehre des hl. Bonaventura, der Kapuziner Bartholomäus Barberis, der sich energisch für die formale Unterscheidung einsetzt und ihr Vorhandensein bei Bonaventura ausführlich nachweist, berichtet mit Entrüstung[2]): *„Et quod est mirabile, aliqui etiam Scotistae et Bonaventuristae . . ., qui de more trahunt semper S. Bonaventuram ad partes Thomistarum“*, erklären sie mit den Jesuiten für eine rein virtuelle Unterscheidung. Daß trotz der sachlichen Klarheit der Scotistischen Auffassung die schwankende Terminologie Anhaltspunkte für diese Zweideutigkeit enthält, werden wir später sehen. Im Zusammenhang damit sind die einzelnen philosophischen und theologischen Lehrgebiete zu bestimmen, auf die die *Distinctio formalis* angewandt wird. In systematischer Abrundung ist das außerhalb des engeren Scotismus und seiner Literatur bisher wohl kaum geschehen[3]). Noch weit seltener werden die verschiedenen erkenntnistheoretischen, metaphysischen und theologischen Motive bloßgelegt, die zur Aufstellung dieser eigenartigen, fern von der breiten Heerstraße des gewöhnlichen Denkens liegenden Theorie geführt haben. Und doch gravitiert hierhin in erster Linie das Interesse des Ideenhistorikers. Welches ist, um die brennendste Frage des Forschers zu formulieren, der allererste Ausgangspunkt dieser seltsamen Hypothese, ist er ein philosophischer oder theologischer? So wird der Geschichtschreiber fragen, der ihr vielleicht kritisch nicht beipflichten zu können glaubt, sie aber problemgeschichtlich billig zu beurteilen versucht.

So wichtig auch diese erste Seite der vorliegenden Darstellung ist, der Schwerpunkt liegt doch nicht hier. Sie will vielmehr das Werden, die Entwicklung der Scotistischen diesbezüglichen Auffassung zeigen. Da sich die Formalunterscheidung nachweislich zuerst bei Bonaventura findet, ist zunächst die Lehre des Scotus und Bonaventura darzulegen. Zwischen die beiden Pole Scotus und Bonaventura gilt es nun vor allem die weiteren Lehrer der älteren Franziskanerschule zu spannen. Hier will unsere Arbeit nach dem Vorgang Longprés auf Grund gedruckter und ungedruckter Materialien eine klaffende Lücke ausfüllen und mit dem bisherigen all-

---

[1]) Disput. metaph. VI, sectio 3.

[2]) Flores et fructus philosophici ex seraphico paradiso excerpti seu Cursus philosophici ad mentem S. Bonaventurae, Lugduni 1677, Tract. II, pars I, p. 168.

[3]) Der hochverdiente Scotusforscher, der bayerische Franziskaner Parthenius Minges, gibt in der Tübinger ThQschr. 90 (1908) 409—436 einen lichtvollen Überblick über die verschiedenen spekulativen Felder ihrer Geltung.

gemeinen Urteil aufräumen, als ob bei Scotus mit der formalen Unterscheidung etwas sachlich und prinzipiell Neues einsetzte.

So viel über die Formalitäten des Scotus oder auch des hl. Bonaventura[1]) geschrieben ist, so wenig, oder besser nichts, wußte man von ihrem Vorhandensein bei den zwischen ihnen liegenden Franziskanern. Hier soll nun vorliegende Arbeit einsetzen. Weil aber in der neueren Literatur keine Monographie vorhanden ist, die ein abgerundetes Bild von der diesbezüglichen Lehre des Scotus und Bonaventura gibt, wird sie zuerst dargelegt[2]).

Unsere Arbeit ist eine rein ideengeschichtliche und keine systematische. Sie will vor allem das allmähliche Werden eines bedeutsamen Lösungsversuches verschiedener Probleme, theologischer und philosophischer, zeigen. Zu diesem Zwecke mußte das Material möglichst vollständig angeführt werden, auch wenn damit ermüdende Wiederholungen gegeben sind. Ebenso mußte es vermieden werden, die verschiedenen ideellen Motive zu systematisieren; denn bei den Autoren selbst ist der Grundgedanke oft begrifflich noch nicht scharf gefaßt Das gilt vor allem für Bonaventura; aber selbst bei Scotus finden sich Sätze und Formulierungen, die jeder Thomist und Suarezianer unterschreiben könnte. Gerade diese Unfertigkeiten zeigen anschaulich das Ringen und Ausreifen eines so schwierigen Begriffes, wie es der uns beschäftigende ist.

Noch ein einleitendes Wort über den Begriff der *Distinctio formalis* gegenüber anderen Unterscheidungen, seien es gedankliche oder sachliche. Von der *Distinctio rationis ratiocinantis* kann hier vollständig abgesehen werden, denn sie hält sich ganz auf seiten des Verstandes, auf seiten des Gegenstandes ist nichts verschieden; es ist klar, daß die *Distinctio formalis* von seiten des Objektes her genommen ist. Ist in der Sache irgend ein Unterschied vorgängig zum Denken begründet, so ist dieser entweder ein physischer oder metaphysischer. Im ersten Fall spricht die Schule schlechthin von einem Realunterschied. So sind Leib und Seele unterschieden, die einzelnen Seelenkräfte und die Seelensubstanz und seelischen Akte sind nach Thomistischer Auffassung sachlich unterschieden, auch die drei Personen in Gott sind real verschieden. Auch diese Unterscheidung kommt nicht in Betracht, denn die Franziskaner betonen scharf und prinzipiell

---

[1]) Über die *Distinctio formalis* bei Bonaventura vgl. Bartholomäus Barberis O. M. Cap. Das vorhin genannte Werk, Tract. II, pars I, p. 118—199; Stephanus Brulifer, Reportata in quatuor S. Bonaventurae sententiarum libros 1517 Basel, 1 dist. XXVI q. 1, dist. XXXIII q. 1, dist. XXXIV q. 1; Friedrich Stümmel, Primum et perpetuum mobile, Controversiae inter D. Thomam et Scotum de simplicitate Dei, Köln 1670, II 249—273. Die diesbezüglichen Scholien in der Quaracchi-Ausgabe finden sich vor allem im ersten Band Sent. I dist. XXVI a. unicus q. 2 (454 sq); Zacharias van de Woestyne, Cursus philosophicus, tom. I, Mechliniae 1921, p. 557 sqq.

[2]) Es ist mir ein lebhaftes Bedürfnis, auch an dieser Stelle Herrn P. Ephrem Longpré für die vielen Anregungen und Befruchtungen, sowie für die zahlreichen selbstlosen Dienstleistungen herzlichst zu danken. Auch Herrn P. Ferdinand Delorme und P. Aubain Heysse fühle ich mich zu innigem Dank verpflichtet.

daß der Formalunterschied z. B. zwischen der Substanz und den Eigenschaften Gottes und den einzelnen göttlichen Attributen die reale Einfachheit und Unendlichkeit Gottes nicht nur nicht aufhebe, sondern nur unter ihrer Voraussetzung möglich sei.

So läuft mithin die ganze Frage darauf hinaus: Ist die *Distinctio formalis* von der *Distinctio virtualis* oder *metaphysica* verschieden? Die Suarezianer und auch manche Thomisten unterscheiden da wiederum zwischen der *perfecta* und *imperfecta*. Die *perfecta* liegt dann vor, wenn sich ein ideeller Seins- oder Sachverhalt vollständig denken, begreifen oder verwirklichen läßt, ohne daß ein anderer mitgedacht oder mitgesetzt oder mitverwirklicht wird. Das untrüglichste Kriterium ist die Tatsache, daß in dem einen Existentialfall der eine Begriffesinhalt A zugleich mit dem andern B in ungeschiedener Identität gesetzt ist, während in dem andern Existentialfall der Inhalt B ohne den genannten A verwirklicht ist. So ist kein sachlicher Unterschied zwischen Substanz und Geistigkeit beim Engel und der Menschenseele, ebenso zwischen Substanz und Körperlichkeit im Stein; also ist eine *perfecta praecisio* und darum eine *perfecta distinctio virtualis* zwischen den Begriffen Substanz und Geist bzw. Körper vorhanden. *Ab esse ad posse valet illatio.* Damit ist gegeben, daß trotz wirklicher Seinseinheit für den unterscheidenden Verstand ein *„fundamentum distinctionis a parte rei"* vorhanden ist. Bei der *Distinctio imperfecta,* so lehren die Suarezianer, ist auch von seiten der Gegenstände oder im Gegenstand selbst ein Anhaltspunkt zur Unterscheidung gegeben; aber — im Gegensatz zur *perfecta* — führt das Objekt, zu Ende gedacht, notwendig zum intentionalen Mitergreifen des Andern, weil es nicht nur in seiner Seinskonstituierung, sondern auch in seiner begrifflichen Fassung eben dieses Andere einbegreift. Wenn die Suarezianer etwa wegen des verschiedenen Verhaltens der göttlichen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zu ihren Wirkungen lehren, es sei irgend eine Realhandhabe für unsere Unterscheidung der beiden Attribute gegeben, so betonen sie anderseits ebenso nachdrücklich, dieses Fundament sei völlig unzulänglich, weil jede göttliche Eigenschaft, als seinsmäßig unendlich, *a parte rei* alle andern in sich in vollkommener Ununterschiedenheit einschließt. Daß diese *Distinctio imperfecta* für die Betrachtung der *formalis* auszuscheiden ist, darüber kann gar keine Meinungsverschiedenheit bestehen: um von andern Erwägungen abzusehen, das ständig wiederkehrende Hauptargument der *Distinctio formalis* ist die in den Dingen liegende, dem Denken vorausgehende restlose ideelle Verschiedenheit zweier oder mehrerer, sachlich identischer Seinsverhalte.

Das ist nun der springende Punkt, um den gar nicht herumzukommen ist und weshalb auch nach unserer unmaßgeblichen Ansicht die *Distinctio formalis* des Scotus *toto coelo* von der *Distinctio metaphysica perfecta* der Thomisten und Suarezianer verschieden ist: daß nach ersterer vorgängig zum Denken eine *Formalitas* von einer anderen oder der Inhalt eines Begriffes A, der den eines andern B in keiner Weise einschließt, von dem des B sachlich geschieden sein soll, ohne daß damit die wirkliche Seinseinheit zwischen A und B aufgehoben sein soll, während letztere eben diesen Formalunterschied leugnen und als widerspruchsvoll nachzuweisen suchen, gestützt auf das Prinzip, zwischen realer Identität und Verschiedenheit gebe es kein Drittes.

Duns Scotus

Ex professo, in ihrer prinzipiellen Allgemeinheit und mit sofortiger Anwendung auf den Einzelfall wird die *Distinctio formalis* von Scotus im Opus Oxoniense, Sent. I dist. II q. 7[1]) entwickelt. Er behandelt in der ganzen zweiten Distinctio die Einheit des Wesens Gottes und die Dreiheit der Person. Es ist gewiß nicht zufällig, daß gerade hier ausführlich und *ex officio* die uns beschäftigende Frage erörtert wird. Es dürfte kaum einem Zweifel unterliegen, daß für ihn wie für Bonaventura und die folgenden Denker in dem scholastischen *Fides quaerens intellectum* Ausgangspunkt der eigenartigen, schwer zu fassenden Formalunterscheidung liegt: Wie kann der göttliche Verstand, völlig eins und identisch mit dem göttlichen Willen, doch mit absoluter Notwendigkeit einen reell andern Terminus hervorbringen als der Wille? Auch bei den späteren Scotisten marschiert dieser Beweis an erster Stelle, so führt Bartholomaeus Durand (Clypeus Scoticae theologiae, Venetiis 1709, p. 91 sqq.) diesen Gedanken scharfsinnig in schulgerechten, knappen Syllogismen durch. In der Tat, wenn irgend ein Argument stichhaltig ist, dann dieses, das aus der realen Verschiedenheit der zweiten und dritten Person auf irgendeine dem Denken vorausgehende *Distinctio ex natura rei* der sie hervorbringenden Attribute des göttlichen Denkens und Wollens schließt. Auch der historisch denkende Gegner wird diese Theorie als einen scharfsinnigen Versuch ansehen müssen, die verschieden sich betätigende Produktionskraft des göttlichen Denkens und Wollens mit ihrer sachlichen Einfachheit in Einklang zu bringen.

Von hier aus schreitet Scotus erkenntnistheoretisch-überrealistisch zur Forderung weiter, allen unabhängig voneinander geltenden Begriffsinhalten ein ihnen entsprechendes gesondertes Seinskorrelat in der Seinssphäre gegenüberzustellen. Das ist ja das Prinzip der Scotistischen Unterscheidung, daß so viele *a parte rei* und vorgängig zum Denken verschiedene Formalitäten in den Dingen vorhanden sind, als der Verstand begriffliche Inhalte bilden kann, die voneinander verschieden sind.

Secundo oportet videre, qualis sit ista differentia, quae ponitur praecedere omnem actum intellectus. Dico, quod tam in rebus quam in intellectu differentia maior manifesta est. Et ex illa frequenter concluditur differentia minor, quae est immanifesta . . . In re autem manifesta est distinctio rerum, et haec duplex, suppositorum scilicet et naturarum. In intellectu manifesta est differentia duplex, modorum scilicet concipiendi et obiecto-

[1]) Band 8 der Pariser Ausgabe (1893) p. 602—605. Vgl. Suarez, Disput. metaph. VII sectio (t. XXII p. 134 sq. der Venediger Ausgabe [1751]).

rum formalium. Ex his concluditur differentia hic intenta, quae est immanifesta, et nimirum, quia minima in suo ordine est, id est, inter omnes, quae praecedunt intellectum . . . Concluditur autem ex differentia reali sic: Distinctio divinorum suppositorum est realis, cum igitur non possit idem eodem formaliter convenire realiter et differre realiter, concluditur aliqua differentia essentiae, in qua supposita conveniunt, ab illis rationibus, quibus supposita distinguuntur. Hier ist deutlich der erste metaphysische Ausgangspunkt aus dem Geheimnis der Dreieinigkeit angegeben.

Es folgt sofort der zweite erkenntnistheoretische Gesichtspunkt. *Similiter ex differentia obiectorum formalium, quorum neutrum continetur in aliquo eminenter, et hoc in intellectu intuitive considerante, concluditur aliqua differentia ante actum intellectus eorum, quae cognoscuntur intuitive.*

Es sei hier ausdrücklich die Betonung des intuitiven Denkens hervorgehoben, stillschweigend oder auch ausdrücklich wird aus seiner Natur — im Gegensatz zum umbildenden abstraktiven — gefolgert, daß seinen idealen gesonderten Inhalten real verschiedene Daseinsweisen entsprechen müssen. Obgleich klar einleuchtet, daß sich danach die *Distinctio formalis* durchaus nicht mit der *Distinctio virtualis* deckt, sondern über sie hinausgeht, fragt sich Scotus doch sofort: *Sed numquid haec distinctio dicetur realis?* Dieser Zusammenhang ist wohl im Auge zu behalten, wenn man nicht die nun folgenden Ausdrücke *„differentia rationis"*, *„differentia virtualis"*, *„una res habens virtualiter sive eminenter quasi duas realitates"*, die der strengste Thomist auch anwendet, aus dem Zusammenhang reißen und ihnen einen abgeschwächten Sinn geben will.

Respondeo, non est proprie realis actualis, intelligendo, sicut communiter dicitur realis actualis illa, quae est differentia rerum et in actu . . . Potest autem vocari differentia rationis, sicut idem Doctor quidam dicit — [gemeint ist Bonaventura]. *Differentia rationis, non quod ratio accipiatur pro differentia formata ab intellectu, sed ut ratio accipiatur pro quidditate rei, secundum quod quidditas est obiectum intellectus. Vel alio modo potest vocari differentia virtualis, quia illud, quod habet talem distinctionem in se, non habet rem et rem, sed est una res habens virtualiter seu eminenter quasi duas realitates; quia utrique realitati, ut est in illa re, competit illud proprium, quod inest tali realitati, ac si ipsa esset res distincta. Ita enim haec realitas distinguit et illa non distinguit, sicut si ista essent una res et illa alia.*

Dieser letzte Gedanke, daß die verschiedenen Formalitäten in ein und derselben einfachen Sache verschieden sind, wie sie verschieden sein würden, wenn sie in zwei numerisch verschiedenen Sachen sein würden, wird uns noch häufiger als Beweisgrund der *Distinctio formalis,* als eines vom Denken unabhängigen, im Dinge liegenden Unterschiedes, begegnen.

Nunmehr folgen fünf Arten von Einheit . . . *In quinto est unitas simplicitatis, quae est vere identitas. Quidquid enim est ibi, est realiter idem cuilibet et non tantum est unum illi unitate unionis* — diese *„continentia unitiva“* oder dieses *„unitive copulantur“* ist eine Grundformulierung und findet sich häufig — *sicut in aliis modis, ita adhuc ultra omnes est identitas formalis.* Also die *identitas formalis* ist etwas wesentlich Anderes als die *unitas unionis,* mit der sich eine *pluralitas formalitatum* wohl verträgt. — *Voco autem identitatem formalem, ubi illud, quod dicitur sic idem, includit illud, cui sic est idem in ratione sua formali et per consequens per se primo modo.* Mithin findet jedesmal dort eine *Compositio formalis ex natura rei* statt oder eine reale Verschiedenheit *circumscripto omni intellectu,* wo sich zwei oder mehrere vollständig voneinander unabhängige begriffliche Inhalte *(quidditates)* in einem Dinge verwirklicht finden z. B. die Wesenheit oder Substanz und ihre Eigenschaften, die Geister und ihre Kräfte, die Transzendentalnoten, *ens, unum, verum bonum,* kurz die *gradus metaphysici* oder das *fundamentum distinctionis virtualis* der Thomisten und Suarezianer.

In proposito autem — es ist die Anwendung des entwickelten, abstrakten Prinzips auf den in Rede stehenden konkreten Fall des Geheimnisses der Dreieinigkeit — *essentia non includit in ratione sua formali proprietatem suppositi nec e converso. Et ideo potest concedi* — folgerichtiger müßte es heißen *„debet concedi“* — *quod ante omnem actum intellectus est realitas essentiae, quae est communicabilis, et realitas suppositi, qua suppositum est incommunicabile. Et ante actum intellectus haec realitas formaliter non est illa vel non est eadem formaliter illi.* Es sei hier wiederum auf das Schwankende der Terminologie bei aller Eindeutigkeit des Gedankens hingewiesen. Vorhin hatte Scotus gewarnt, von einer Unterscheidung der *res et res* zu sprechen, hatte sie eine *distinctio rationis* oder *virtualis* genannt und jetzt spricht er in Gott von verschiedenen *realitates.* Es sei diese Terminologie des Scotus um so nachdrücklicher hervorgehoben, damit der in der Denk- und Redeweise der ganzen Franziskanerschule noch wenig geübte Leser nicht meint, es handle sich nicht um die *Distinctio formalis,* sondern nur um die genannte *virtualis* oder *metaphysica* der Thomisten und Suarezianer. In der letztgenannten Stelle wird ein neues Argument eingeführt, aber einstweilen nur angedeutet, wodurch Scotus und spätere Scotisten[1]) den Formalunterschied von einer andern

[1]) Vgl. Barberis, Cursus philos. I 173; Bartholomäus Durand, Clypeus Scoticae theologiae, Venetiis 1709, p. 96; Dorotheus Cornelisse, Tractatus de Deo uno et trino (Ad Claras Aquas 1913) p. 196.

Seite begründen: Gegensätzliche oder gar kontradiktorische Aussagen weisen notwendig auf verschiedene Formalitäten *ex natura rei* hin.

Jetzt kommt eine Stelle, wie sich deren so manche finden, die an sich betrachtet den Satz des Suarez[1]) rechtfertigen könnten, *„quamquam his locis* — er hatte kurz vorher vorliegende q. 7 zitiert — *non satis explicet . . ., sit actualis in re vel tantum fundamentalis vel realis"*. *Numquid igitur,* fährt Scotus fort, *debet concedi aliqua distinctio? Respondeo, melius est uti ista negativa „hoc non est formaliter idem", quam „hoc est sic et sic distinctum"*. Doch wendet er selber ein, *Sed nonne sequitur, A et B non sunt idem formaliter, ergo sunt formaliter distincte?* Statt darauf mit einem einfachen, glatten Ja zu antworten, antwortet er ziemlich rätselhaft: *Respondeo, quod non oportet sequi, quia formalitas in antecedente negatur et in consequente affirmatur*[2]).

Um so klarer ist die folgende Erklärung:

Breviter igitur dico omittendo illa verba de distinctione rationis et de distinctione virtuali, non quia sint male dicta, sed quia non oportet eis uti, quod in essentia divina ante actum intellectus est entitas A et est entitas B, et haec non est formaliter illa, ita quod intellectus paternus considerans A et considerans B habet ex natura rei, unde ista compositio sit vera, A non est formaliter B, non autem praecise ex aliquo actu voluntatis circa A et B.

Diese Erklärung ist eindeutig. Der ganze hierher gesetzte Passus zeigt das Schwanken in der Terminologie. Vielleicht ist diese nicht folgerichtige nach zwei Seiten hinschauende Redeweise aus einer uns neuzeitlichen Menschen nur schwer verständlichen seelischen Einstellung des mittelalterlichen, autoritätsfürchtigen Gelehrten zu verstehen, dem es trotz seiner ehrlichen Überzeugung nicht recht vorkommt, von der üblichen Art schroff abzuweichen[3]).

[1]) Disp. metaph. VII sectio I (t. XXII p. 134).

[2]) Wir werden sehen, daß sich andere Franziskaner weit eindeutiger und viel weniger zaghaft ausdrücken als Scotus, vor allem sein Zeitgenosse, der General und Kardinal Alexander von Alessandria. Sicherlich ein neues Anzeichen, daß Scotus sie nicht zuerst eingeführt hat.

[3]) Man wird sich über dieses Verfahren um so weniger wundern, wenn man sieht, daß sich auch der hl. Thomas über Augustins Ansichten, von denen er entschieden abweicht, wiederholt in einer Weise äußert, die dem modernen, kritisch-geschichtlich gebildeten Gelehrten zuerst ganz unverständlich erscheint und objektiv mit der geschichtlichen Wahrheit unverträglich ist; vgl. Georg v. Hertling, Augustinuszitate bei Thomas von Aquin, München 1904, Franz M. Sladeczek, Die Auffassung des hl. Thomas von Aquin in seiner Summa Theologica von der Lehre des Aristoteles über die Ewigkeit der Welt (PhJb 35 [1922] 38—56).

Trotz des Schwankens der sprachlichen Formulierung ist aber der Sinn klar. Dieser aber meint eindeutig ein *a parte rei* Unterschiedenes in einem sachlich Einfachen und Nichtunterschiedenen.

Es folgt eine weitere Erläuterung an dem Beispiel der *albedo,* in der die *ratio albedinis* nicht *realiter,* wohl aber *formaliter* von der *ratio coloris* verschieden ist, *sicut si essent duae res* — wie vorhin —, *licet modo per identitatem istae duae realitates sint una res.* Dieses konkrete Beispiel auf seine abstrakte Formel gebracht heißt: Zwischen *Genus* und *Differentia specifica* waltet ein formaler Unterschied ob, wie etwa im Menschen zwischen der *animalitas* und *rationalitas.*

Zum Schluß folgt der Autoritätsbeweis, ohne den im Mittelalter das Verfahren kaum als vollwertig angesehen würde, der Nachweis aus Augustinus, dem Führer in der Franziskanerschule. *Ista autem distinctio, quae probata est prius per duas vel tres rationes, potest etiam probari per duas vel tres auctoritates Augustini*[1]). Jeder, der ein wenig in den Kämpfen der Hochscholastik durch Quellenstudium zu Hause ist, wird diesen Autoritätsbeweisen gegenüber sehr vorsichtig sein. Die Gelehrten des dreizehnten Jahrhunderts waren in dieser Beziehung genau so menschlich gesinnt wie die des zwanzigsten: Wie diese in ihren Theorien, so entgegengesetzt sie auch sein mögen, um jeden Preis die führenden Autoritäten, heute etwa den hl. Thomas, für sich nachweisen müssen, so jene den hl. Augustinus.

Greifen wir nunmehr aus den *Reportata Parisiensia*[2]) die Stelle heraus, wo Scotus das Verhältnis des göttlichen Willens zur göttlichen Wesenheit untersucht und in diesem Zusammenhang wiederum nicht bloß gelegentlich die *Distinctio formalis* behandelt. *Intelligo per non identitatem formalem aliquorum, quando unum non est de formali ratione alterius, i t a q u o d s i d e f i n i u n t u r, n o n p e r t i n e r e t a d d e f i n i t i o n e m e i u s. I g i t u r p e r n o n i d e n t i t a t e m f o r m a l e m i n t e l l i g o n o n i d e n t i t a t e m q u i d d i t a t i v a m non pertinentem ad definitionem alterius, si definiretur.* In diesem Sinn, hatte er kurz vorher gesagt, sind in Gott Verstand und Wille, überhaupt die einzelnen Attribute, voneinander und von der göttlichen Wesenheit verschieden. Es werden dieselben Gründe in anderer Formulierung geltend gemacht wie vorhin. Darum ist in Gott wie in allem Geschöpflichen wohl eine *pluralitas formalitatum.* Trotzdem vermeidet es Scotus geflissentlich, dementsprechend nun auch von einer *compositio formalitatum* in Gott zu reden. Im Opus Oxo-

---

[1]) Die späteren Franziskaner sind hierin dem Meister gefolgt. Vgl. Matthias H a u z e u r, Anatomiae S. Augustini, Parisiis 1653, t. II p. 146 sqq. Hauzeur behandelt die *Distinctio formalis* im Anschluß an Augustinus De Trin. XV und bringt p. 147 acht Gründe dafür, daß sie sich bereits bei dem Kirchenvater finde.

[2]) Lib. I dist. XLV quaest. 2 (t. XXII p. 503).

niense lib. I dist. II q. 7 (t. VIII p. 604) hebt er hervor, es verhalte sich mit dem formalen Unterschied in den Geschöpfen insofern anders als mit dem in Gott, *quia aliqua compositio est in albedine, licet non rei et rei, tamen talis, qualis non conceditur in Deo propter non identitatem formalem.* Mit andern Worten: In Gott führt die *pluralitas formalitatum,* z. B. der *Proprietates,* der *innascibilitas, generatio activa* und der *spiratio activa* der ersten Person, nicht zu einer Zusammensetzung, weil diese *formalitates* in der Unendlichkeit und Einfachkeit Gottes geeint sind, was in den Geschöpfen nicht der Fall ist. Ähnlich sagt Scotus in den auch nach der neueren Scotuskritik von ihm herstammenden Quaestiones zur Metaphysik des Aristoteles lib. IV q. 2 (t. VII p. 171): *Quaelibet perfectio in Deo est infinita et ideo proprie non potest dici pars unius totalis perfectionis . . ., in creaturis quaelibet perfectio contenta limitata est . . ., ideo quaelibet potest dici pars perfectionis.* Die Unendlichkeit Gottes bewirkt, daß die eine der verschiedenen göttlichen Formalitäten ohne die andere begrifflich nicht vollkommen gefaßt werden kann, während dies bei den endlichen und beschränkten Seinsweisen der Geschöpfe der Fall ist.

Während also in Gott die *pluralitas formarum* jede *compositio,* sowohl die *realis* wie die *formalis* ausschließt, begründet sie in den Geschöpfen eine *compositio formalis,* die sich recht wohl mit der *simplicitas realis* verträgt. Der letzte Seinsgrund dieses Unterschiedes liegt, wie Scotus und andere Verteidiger der Formalitäten, etwa Petrus de Trabibus, ausführen, darin, daß die Unendlichkeit Gottes alle formale Verschiedenheit letztlich doch wieder eint, während in der Endlichkeit des geschöpflichen Seins dieses einigende Band fehlt. Man kann sich diesen Gedanken durch den andern bekannten Fall mit dem Begriff des Seins näher bringen. Wenngleich eine logische Zusammensetzung zwischen den ersten Besonderungen des Seins, z. B. zwischen absolutem und geschöpflichem, substantiellem und akzidentellem, zugegeben ist, so ist diese Zusammensetzung trotzdem keine metaphysische etwa durch *genus* und *differentia specifica,* da der letztere engere Begriff bereits im weiteren, allgemeineren Seinsbegriff enthalten ist.

Heinrich von Gent lehrt, jede *pluralitas formalitatum* führe folgerichtig auch zu einer *compositio.* Da nun die göttliche Einfachheit jede Zusammensetzung ausschließt, so ist die *distinctio formalis* nur auf die Geschöpfe anwendbar.

Aus der vorhin von Scotus gegebenen Begriffsbestimmung der *Distinctio formalis* folgt klar und notwendig, daß es so viele sachlich verschiedene Formalitäten in den Dingen gibt, als definierbare Wesenheiten oder, wie er auch sagt, *rationes formales et quidditates*

in ihnen verwirklicht sind[1]). Bei der Untersuchung des Verhältnisses der Transzendentalnoten *ens*, *unum, verum, bonum* zueinander[2]), die ebenfalls für unsere Frage von maßgebender Bedeutung ist, wird ein neuer Begriffskomplex eingeführt, der häufig bei Scotus und andern Verteidigern der Formalunterscheidung wiederkehrt. *Sustineri ergo potest opinio illa de identitate reali sic, quod sicut essentia divina infinitas perfectiones continet et omnes continet unitive, sic quod non sunt aliae res: sic essentia creata potest aliquas perfectiones unitive continere.* Olivi hatte längst vorher denselben Gedanken ausgesprochen und ihn auf die Formulierung der *aequivalentia unius rei simplicis* gebracht, die gleichzeitig eine *pluralitas rationum formalium* in sich schließe[3]). Ähnlich Petrus de Falco. Jede *perfectio formalis,* fährt Scotus fort, *potest dici pars perfectionis* — nämlich *totalis* —, *non tamen realiter differens, quod sit alia natura, sed alia perfectio realis* — wiederum schwankende Terminologie[4]) — *alienitate, inquam, non causata ab intellectu; nec tamen tanta, quantam intelligimus, cum dicunter diversae res, sed differentia minori reali* — vorhin wurde sie die *minima* genannt, die in der Sache ist —, *si vocetur differentia realis omnis non causata ab intellectu.* Hier kehrt dieselbe entschiedene Wendung wieder, die Scotus zu den Thomisten und vor allem zu den Nominalisten in schärfsten Gegensatz stellt. Darum ist es auch nicht zufällig, wenn Ockham, der große Theoretiker und Begründer des Nominalismus, selbst wie Scotus Franziskaner, in erster Linie nicht Thomas, sondern Scotus bekämpft.

Neues Licht fällt auf das Gesagte durch die eindeutigen Bestimmungen gelegentlich der Unterscheidung der göttlichen Attribute, wie sie im Oxforderkommentar[5]) vorliegen und die sich organisch an die Formulierungen gelegentlich der Behandlung der *Proprietates personales* anschließen. Sie erhalten dadurch eine besonders charakteristische Prägung, daß sie sich scharf und entschieden von der Ansicht des hl. Thomas und der Thomisten, wie Hervaeus Natalis, und weiterhin des Heinrich von Gent

---

[1]) Op. Ox. lib. I dist. II q. 7 (t. VIII p. 501).

[2]) Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis lib. IV q. 2 (t. VII p. 170 sqq.); wie gesagt, auch die neueste Kritik spricht dieses Werk Scotus mit Sicherheit zu.

[3]) Quaestiones in Secundum librum Sententiarum (Quaracchi 1922, t. I p. 144).

[4]) Bemerkenswert ist, wie sehr spätere Scotisten mit vollem Recht darauf drängen, die *Distinctio formalis* nie eine *realis* zu nennen: *Ipsa vero distinctio formalis a parte rei nunquam dicitur realis, quia sunt duae sub — et contra — divisiones distinctionis* (D. Cornelisse. A. a. O. p. 185 sq.).

[5]) Dist. VII q. 4 (t. IX p. 605).

abheben, mit denen sich Scotus im vorausgehenden Zusammenhang auseinander gesetzt hatte.

Quod autem non includat formaliter ut in communi, hoc declaro, quia includere formaliter est includere aliquid in ratione sua essentiali, ita quod si definitio includentis assignaretur, inclusum esset definitio vel pars definitionis. Sicut autem definitio bonitatis in communi non habet sapientiam in se, ita nec infinita infinitam. Est igitur aliqua non identitas formalis sapientiae et bonitatis, in quantum earum essent distinctae definitiones, si essent definibiles. Definitio autem non tantum indicat rationem causatam ab intellectu, sed quidditatem rei, ergo non est identitas formalis ex parte rei. Et intelligo sic, quod intellectus componens istam „sapientia non est bonitas formaliter“ non causat actu suo collativo veritatem istius compositionis, sed in obiecto invenit extrema, ex quorum compositione fit actus verus. Et istud argumentum de non formali identitate dixerunt antiqui doctores ponentes in divinis aliquam esse praedicationem veram per identitatem, quae non est formalis. Ita concedo per identitatem veritatem esse bonitatem in re, non tamen formaliter veritatem esse bonitatem[1]).

Diesen klaren Worten etwas hinzuzufügen hieße ihre Beweiskraft abschwächen. Aus ihnen spricht der ganze erkenntnistheoretische Realismus des *Doctor subtilis*.

Nehmen wir jetzt noch die Begründung der formalen Unterscheidung der menschlichen Seelenkräfte von der Seelensubstanz und die Behandlung des Universalienproblems hinzu, dann dürften wir alles Material gesammelt haben, das für eine abschließende Definition der *Distinctio formalis* in Betracht kommt.

Sed quia[2]) *via haec non posset salvare aliquas auctoritates, quae ponunt, quod potentiae exeunt et quod fluunt ab essentia et huiusmodi, ideo dico aliter sic, secundum Dionysium 5 c. de Divin. nom., continentia unitiva non est eorum, quae omnino sunt idem, quia illa non uniuntur, nec est eorum, quae manent distincta . . ., sed quae sunt unum realiter, manent tamen distincta formaliter . . . Huiusmodi autem contenta sunt in duplici differentia, quae* — wohl *quia* — *quaedam sunt de natura continentis, ut quaecunque superiora ad continens, verbi gratia ab eadem re accipitur ratio albedinis, coloris, qualitatis sensibilis et qualitatis et haec sunt superiora ad albedinem.* Dieses Beispiel bezeichnet gegenüber den früheren Stellungen einen Fortschritt, indem es den Begriffsrealismus klar und bestimmt veranschaulicht und durchführt. *Alia sunt contenta in aliquo unitive quasi posteriora, quia quasi passiones continentis nec sunt res aliae ab ipso continente.*

Auch dieser Satz führt den oben mehrmals angeführten Grundbeweis, daß alles das formell verschieden ist, was eine eigene *quidditas* und *definitio* hat, konkret und anschaulich weiter, namentlich wenn wir nun noch das Folgende hinzunehmen.

---

[1]) Vgl. Minges, Die distinctio formalis des Duns Scotus, ThQschr. 90 (1908) 423 f.

[2]) Op. Ox. Sent. II dist. XVI q. unica (t. XIII p. 43 sqq.).

Isto modo ens continet multas passiones, quae non sunt res aliae ab ipso ente, ut probat Aristoteles in princ. 4. Metaph.[1]), *distinguuntur tamen ab invicem formaliter et quidditative et etiam ab ente, formalitate dico reali* — wiederum schwankende, irreführende Terminologie — *et quidditative. Aliter Metaphysica concludens tales passiones de ente et illas considerans non esset scientia realis.*

Diese Bemerkung spricht Bände. Ein immer wiederkehrender Grundsatz der Scotisten ist, daß das Denken sein Objekt nicht schafft oder verändert, — namentlich das intuitive nicht —, weshalb betont wird, das intuitive, nicht erst das abstraktive Erkennen finde mehrere begrifflich verschiedene Inhalte im Objekte vor. Häufig nimmt dieses Argument bei späteren, besonders in schulgerechten Lehrbüchern, die syllogistische Formel an: *Praedicationes variae et distinctae non sunt nugatoriae; atqui si formalitates ex natura rei non distinguuntur, variae et distinctae praedicationes de una re simplici et identica essent nugatoriae; ergo.* Die Thomisten, Suaresianer und andere Richtungen lehnen die Beweiskraft des Untersatzes mit ihrer *Distinctio virtualis* oder *rationis ratiocinatae* ab[2]). Nunmehr schließt Scotus die Beweiskette mit Anwendung auf den Formalunterschied zwischen den Seelenkräften und der Seelensubstanz. *Sicut ergo ens continet unitive rationem unius, veri et boni, aliorum, sic anima continet potentias istas unitive, quamquam formaliter sint distinctae.* Der Sache nach kehrt diese Beweisführung in den Reportata Parisiensia Sent. II dist. XVI, quaest. unica (t. XXIII p. 74 sq) wieder.

Die Anwendung der *Distinctio formalis* auf die Transzendentalnoten, *ens, unum, verum, bonum,* die eine *compositio formalis,* aber keine *realis* eingehen, wurde schon wiederholt berührt, weshalb hier von einer Wiederholung abgesehen werden kann.

---

[1]) So können wir verstehen, mit welchem Recht die Verteidiger der Formalitäten ihren Stammbaum bis auf Aristoteles zurückführen, was u. E. Scotus nicht tut. Wie sich die Aristoteliker zu diesen geschichtlichen Konstruktionen stellen würden, braucht nicht hervorgehoben zu werden. Barberis (a. a. O. I 127) führt unter allen Beweisen den aus der Autorität geschöpften sogar an erster Stelle auf. Aristoteles hat den Vortritt vor Augustinus: *Non ergo existentibus primis substantiis impossibile est aliquid aliorum esse. Ergo ad mentem Aristotelis dantur substantiae secundae, quae non habent proprium esse.* Es folgen zwei Beweise aus der Physik.

[2]) Vgl. D. Mercier, Métaphysique générale, 4. éd., Louvain 1905, p. 165 sqq; Critériologie générale, 5. éd., Louvain 1906, p. 342 sqq. Jos. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik, Paderborn 1907, 1. Bd. S. 77 ff. — Die Entgegnungen auf diese Einwürfe sind übersichtlich zusammengestellt bei D. Cornelisse, De Deo uno et trino p. 183 sqq. Vgl. P. Minges, Compendium theologiae dogmaticae specialis, 2. ed., Ratisbonae 1921, pars I, p. 43 sqq., ferner Barberis a. a. O. p. 172 sqq. und Durand a. a. O. p. 96 sqq., Zacharias van de Woestyne, Cursus philosophicus, tom. I, Mechliniae 1921, p. 555 sq.

Im Mittelpunkt jeder tiefer bohrenden und reicher durchgeführten Metaphysik und Erkenntnislehre steht bei allen führenden Denkern das Universalienproblem. So ist es auch bei Duns Scotus[1]). Sein Formalismus dürfte als ersten Ausgangspunkt das Geheimnis der göttlichen Dreieinigkeit haben und ein Lösungsversuch der durch diese Offenbarungstatsache aufgegebenen Schwierigkeiten sein. Im engsten Zusammenhang mit den dort behandelten Problemen steht der erkenntnistheoretische Realismus und das Universalienproblem. Aber erst losgelöst aus dem Zusammenhang mit dem Innenleben Gottes und in seiner allgemeinen erkenntniskritischen Anwendung betrachtet, gewinnen das Universalienproblem und damit die *Distinctio formalis* ihre volle Tragweite. In dieser Bedeutung lebt die Formalunterscheidung auch vor allem in der Geschichte der Philosophie, besonders der neueren, weiter[2]).

Merkwürdig, Thomas von Aquin ist entschieden weniger realistisch als Duns Scotus. Wollte man daraus aber schließen, bei Scotus stände mehr im Mittelpunkt seines Denkens das Allgemeine und Abstrakte als bei Thomas, so wäre man im Irrtum. Im Gegenteil, Thomas, hierin ganz der Verteidiger der geistigen Haltung der Aristotelischen Logik und Metaphysik, stellt überall das Allgemeine, Begriffliche, Typische, Abstrakte voran. Darum steht der Verstand höher als der Wille, weil er sein Objekt auf die allgemeinste, abstrakteste Weise erfaßt, darum ist das Ganze vor den Teilen, darum ist die Form an sich universell und wird erst durch die sie aufnehmende Materie individuell. Anders bei dem dem Franziskanerorden angehörenden Scotus[3]). Er stellt praktisch gerichtet den Willen über den Verstand, die Theologie ist zuhöchst eine praktische Wissenschaft, die Form ist unabhängig von der Materie individuell. Für Scotus ist demnach nicht wie für den hl. Thomas und Aristoteles das Allgemeine, die Wesenheit, die Form der der Metaphysik eigentümliche Gegenstand, sondern das *ens* als solches, einerlei ob allgemein oder individuell[4]). In dieser energisch ver-

---

[1]) Vgl. vor allem Quaest. in Metaph. Arist. lib. VII q. 13 (t. VII p. 402 sqq.); q. 18,19 (p. 452 sqq.). In den beiden Sentenzenkommentaren wird die Universalienfrage wiederholt gestreift, gelegentlich auch ausführlicher behandelt.

[2]) Vgl. Ueberweg-Geyer, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 11. Aufl. (1928), S. 512 f; Reinhold Seeberg, Die Theologie des J. D. Scotus, Leipzig 1900, 68 ff; P. Minges, Der angebliche exzessive Realismus des Duns Scotus, Münster W. 1908.

[3]) Über die Betonung des Individuellen bei Scotus siehe Minges, a. a. O. S. 73 ff.

[4]) Op. Oxon. lib. I dist. III q. 3 (t. IX p. 128 sqq.); Quaest. in Met. Arist. lib. VI q. 3 n. 4 (t. VII p. 336) und sonst sehr oft. Vgl. Longpré, La phil. du

tretenen Fundamentalthese seiner Metaphysik steht Scotus entschieden gegen Thomas.

Hieraus erhellt, daß die *Distinctio formalis* zwischen dem Allgemeinen und Individuellen nicht unmittelbar gegeben, sondern die Anwendung eines höheren, allgemeineren Prinzips auf einen Einzelfall ist. Anders ausgedrückt: Nicht die Betrachtung der Universalienfrage als solcher führt den *Doctor Subtilis* zu seinem Realismus, zur Forderung, das Universale müsse sich *a parte rei* in irgend einer Form finden, wenngleich ganz anders als bei Platon, den er darum auch wiederholt bekämpft[1]). Es ist vielmehr der schon mehrmals angeführte Grundsatz, daß es so viele unterschiedene Formalitäten in den Dingen geben müsse, als man selbständige Begriffe oder Definitionen von ihnen bilden könne und müsse, die zu der Forderung führt, daß in den Einzeldingen das Individuelle *ex natura rei* von den seinen Art- und Gattungsbegriff darstellenden Formalitäten verschieden sei. Das Individuum und sein Allgemeinbegriff decken sich ja begrifflich nicht. Die *Haecceitas* z. B. des Menschen und die Definition Mensch sind verschieden[2]).

Daß Scotus' Realismus demnach mit dem Platonischen Universalismus, wonach die Einzeldinge durch Teilnahme an der allgemeinen Idee existieren, nichts zu tun hat, ist klar. Parthenius Minges faßt das Ergebnis seiner Untersuchungen in folgenden Sätzen zusammen[3]): Die Universalien sind Erzeugnisse des Verstandes, der sie durch Abstraktion aus dem Einzelnen dazu macht (S. 82 f), sie sind keine bloßen Fiktionen des Verstandes, sie sind vielmehr sachlich begründet (S. 83 f), der Verstand ist die effektive Ursache des Allgemeinen (S. 84 f), der Verstand macht aus dem nur der Potenz nach Universalen das *actu universale* (S. 85 ff), die allgemeine Natur ist nicht in den numerisch verschiedenen Dingen dieselbe, sie wird vielmehr in den Individuen vervielfältigt (S. 88 ff). So stehen *Distinctio formalis* und Universalien bei Scotus im engsten Zusammenhang. Weil nach seiner Theorie erstere die sachliche Einfachheit nicht aufhebt, so macht auch der formale Unterschied der die Individuation begründenden *Haecceitas* von den die Art- und Gattungsbegriffe darstellenden Formalitäten das Allgemeine nicht zu einer den Dingen immanenten Platonischen Idee. Alles Existierende ist

---

B. D. Scot, p. 214 sqq. Pierre d'Aquila (Scotellus), einer der ersten Scotuserklärer in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, Comment. in Sent. lib. I dist. III.

[1]) Op. Oxon. lib. I dist. III q. 6 n. 8 (t. IX p. 243); Report. Paris. lib. I dist. III q. 4 n. 8 (t. XXII p. 102).

[2]) Vgl. Minges, a. a. O. S. 53 ff. Ueberweg-Geyer, a. a. O. S. 579 f; Seeberg, a. a. O. S. 72 ff.

[3]) Der angebliche exzessive Realismus des Duns Scotus S. 81 ff.

individuell. Anderseits aber ist auch dem erkenntnistheoretischen Realismus des in allgemeinen Begriffen sich vollziehenden Denkens vollauf Genüge geleistet. Er findet sein Objekt so vor, wie es von ihm erkannt wird.

Wir haben aus der Fülle der Beispiele fünf Fälle herausgewählt, auf die Scotus die *Distinctio formalis* in erster Linie anwendet, bzw. aus denen er ihre begriffliche Fassung, Berechtigung und Notwendigkeit ableitet. Wir sahen ferner, daß zwar die Terminologie noch gewissen Schwankungen unterliegt, der Grundgedanke aber, wonach es ein Drittes zwischen der streng sachlichen Einheit und der rein begrifflichen oder metaphysischen Unterscheidung gibt, wonach ferner formale Unterschiede in oder an den Dingen ihre sachliche Einfachheit nicht aufheben, eindeutig ausgesprochen und begründet wird. Wir sahen ferner, die theologischen und philosophischen Erwägungen, die metaphysischen und erkenntnistheoretischen Analysen, die den *Doctor subtilis* zur *Distinctio formalis ex natura rei* führen. Sie findet sich sowohl in Gott wie in jedem Geschöpf, sie findet zwischen Gliedern statt, die sämtlich der physischen Ordnung angehören, z. B. zwischen Gottes Eigenschaften oder den menschlichen Seelenkräften, sie findet sich aber auch zwischen physischen Realitäten einerseits, z. B. dem individuellen Einzelmenschen und den metaphysischen Washeiten anderseits, z. B. Artbegriff Mensch und Gattungsbegriff Lebewesen überhaupt. Ja, es ist nicht einmal erforderlich, daß die Definition des einen Gliedes begrifflich vollkommen unabhängig von dem des andern sei, wie aus der Anwendung auf die Transzendentalnoten oder die Eigenschaften Gottes und die persönlichen *proprietates* erhellt, die wegen ihrer Unendlichkeit letztlich auch die göttliche Wesenheit in ihrem adäquaten Begriff einschließen.

Bonaventura

Folgende Fragen sind bei der Behandlung der Lehre des Heiligen zu behandeln. Findet sich bei ihm die *Distinctio formalis*? In welchem Zusammenhang und in welcher Form bringt er sie? Beruft er sich auf Vorgänger, hat er sie nachweislich aus andern geschöpft?

Der schon wiederholt genannte Kapuziner Barberis, der es sich zur Aufgabe gemacht hat, treu die Philosophie Bonaventuras darzustellen und tatsächlich in ihrer Wiedergabe aus dem Vollen schöpft, unterscheidet zu Beginn der Abhandlung „De formalitatibus seu de identitatibus et distinctionibus"[1]) zwischen der *distinctio a parte rei* und *a parte intellectus*. Erstere zerfällt in eine

---

[1]) A. a. O. t. I p. 120 sqq.

solche, die zwischen verschiedenen Sachen, und in eine solche, die zwischen verschiedenen Formalitäten stattfindet. Die zweite hat entweder ein Fundament in den Gegenständen oder hat ihren Vollgrund im Verstand. Für die *Distinctio formalis* zählt er eine lange Reihe von Stellen auf.

Der bayerische Franziskaner Stümmel sucht ungefähr um die gleiche Zeit, in der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts, zu den Kontroversen zwischen Thomas und Scotus Stellung zu nehmen, insofern sie die Einfachheit Gottes betreffen.

Wir verstehen aus Stümmels apologetischer und theologiegeschichtlicher Einstellung, daß er in der Quaestio VI der Controversia VIII untersucht: *Quid tandem de identitate et distinctione in Divinis docuerit S. Bonaventura.* Während Barberis die *Distinctio formalis* bei dem *Doctor Seraphicus* allgemein philosophisch behandelt, sie in etwa auch auf das Verhältnis der *unitas* zum *esse* anwendet und sie in der methodischen Darstellung in ein scholastisch fein gezimmertes Fachwerk von Ober- und Untereinteilungen einfügt, behandelt sie Stümmel dogmen- und philosophiegeschichtlich, weshalb er schneller das Vertrauen des Lesers gewinnt. Er stellt sehr vorsichtig abwägend die These auf[1]): *Nullum omnino praeiudicium doctrinae Doctoris Subtilis parturit doctrina Doctoris Seraphici, quin potius e contra illam multis in locis haud obscure indigitat, et licet in terminis illam non referat, attamen cum identitate reali in Divinis congeneam esse implicite et reapse verificat.* Hiermit ist die geschichtliche Stellung Bonaventuras treffend wiedergegeben.

Auf einen allgemeinen in seine diesbezügliche Auffassung einführenden Artikel läßt Stümmel sieben andere folgen, in denen er aus eben so vielen Stellen des Sentenzenbuches scharfsinnig den Beweis seiner Behauptung zu führen sucht. Es sind d. V a. I q. 1, d. XXIV a. I q. 2, d. XIII a. I q. 3, d. XXVI q. I, d. XXXI, d. XXXIII a. I q. 1, XXXIV a. I q. 1. Sie beziehen sich sämtlich auf das Verhältnis der göttlichen Personen zur göttlichen Substanz. Unabhängig vom Denken sind die Personen in Gott ein Verschiedenes von Gottes Wesenheit, trotz der sachlichen höchsten Einfachheit des göttlichen Seins, das ist der ständig wiederkehrende, von stets neuen Seiten durchgeführte Grundgedanke Bonaventuras. In der Tat, verfolgt man mit Ruhe die scharfsinnige Beweisführung, so muß man Stümmel beipflichten.

Greifen wir eine oder die andere Beweisführung heraus. Ex 1 a. 5 c. 1 q. 1: *Rationes . . . implicite concludunt distinctionem ex natura rei inter Essentiam et Personam. Prima ratio haec est* [erste Objection]: *Generare dicit relationem, ergo cui convenit generare, convenit referri. Sed Essentiae non convenit referri, ergo nec generare . . . Ex mente S. B. igitur Essentia non supponit pro Persona et non ideo solum, quod illa pure per rationem abstrahatur ab altera, sed quia illa a parte rei vere communis est, Persona non, id quod confirmat statim ratione quarta a proprietate, quae est in Persona et non in Essentia, sc. generare est proprietas Personae, communicabilitas Essentiae. Ergo sicut se habet communicabilitas ad Personam, ita proprietas personalis ad Essentiam. Sed communicabilitas nunquam est Personae . . . ergo nec proprietas personalis erit Essentiae . . . Haec est ipsa ratio, qua per legem contradictoriorum*

[1]) S. 264.

suam probant Scotistae opinionem, et ipse S. Doctor confirmat in responso ad primum, ubi ad hoc, quod summa oppositio est affirmationis et negationis adeoque magis differant Essentia et Persona quam Persona a Persona, ait, „verum esse de contradictione negativa, ubi negatio nihil ponit, sicut inter aliquid et nihil, falsum esse, ubi ponit extrema, ibi minima potest esse et exurgit ex quantulacumque parva differentia sive rei sive rationis" [sc. rationis realis vel formalis]. Quibus verbis reapse nostram, esto insolitam suo tempore, innuit distinctionem; ponit inter duo extrema realia aliquam minimam et quantulamcumque parvam differentiam. Sive rei, inquit, non prout res opponitur rei, quarum quaelibet propriam et distinctam habet existentiam, quia talis res erat extra suum propositum, cum agat de Persona et Essentia, quae sunt una res, sed rei i. e. in una re aliquarum differentia formalitatum, ut hic Essentiae et proprietatum personalium, quae sunt una res. Ponit ergo Sanctus quantulamcumque parvam differentiam, quae non est rationis, et haec quantulacumque parva est distinctio Scotica.

Vergleicht man mit diesen sieben angeführten Stellen die gelehrten Scholien der Bonaventuraausgabe, so sieht man, daß auch sie hier im großen ganzen die *Distinctio formalis* anerkennen. Da sie meist auf das Scholion zu Dist. XXVI q. II[1]) verweisen, in dem sie ihre Ansicht über die *Distinctio formalis* bei Bonaventura niederlegen, so möge folgender Auszug daraus wiedergegeben werden: *Modus loquendi de natura huius distinctionis [inter essentiam et personas], quo utitur S. Bonaventura, aliquatenus differt ab eo, qui nunc in scholis est communis.*

1) *Saepius dicitur a S. Doctore proprietates in eadem persona inter se differre realiter ... Verbum realiter minime intelligi debet in sensu distinctionis realis et absolute ... Vocatur autem haec distinctio realis, quia maior est quam rationis pure virtualis, tamen non importat realitatem absolutam, sed relativam, id est respectum ad diversos terminos ...*

2) *Distinctio igitur inter proprietatem et personam a Seraphico (d. 33 q. 1 in fine corp.) sic describitur: „Proprietas est persona et in persona, quia idem est per essentiam sive modum essendi, differt tamen quantum ad modum habendi." Ibid. q. 2 ad 2: „Proprietas distinguit in eo, quod differens non essentia, sed modo; qui modus non dicit compositionem, quia transit in substantiam, nec dicit solum intellectum, quia res est et manet respectu obiecti" (sive termini). Et de distinctione inter proprietatem et essentiam dicitur (d. 19 p. II q. 2 ad 4): „Quod paternitas non est aliud re ab essentia, est tamen aliud ratione ... et ratio illa [*nämlich *a rei parte] per comparationem ad essentiam non est nisi modus (sc. se habendi) sed per comparationem ad aliam personam est res." Hanc formulam saepe repetit, ut d. 22, q. 4 in corp.; d. 13 q. 3*[2]).

---

[1]) T. I p. 454 sqq.

[2]) P. Franz Pelster meint, daß die *Distinctio modalis*, wie sie sich etwa bei dem von Bonaventura unabhängigen Richardus Rufus — ungedruckt — finde, hier angedeutet sei. Über B.s Lehre von den *proprietates* vgl. A. Stohr, Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura, Münster i. W. 1923.

3) *Quid sit haec differentia secundum rem et modum se habendi, magis determinatur hic in solutione ad 2, cum quo loco conferendus est alius supra d. 22 q. 4. Distinguitur enim triplex gradus, quo aliquid potest differre ratione. Primus gradus versatur circa attributa absoluta et est „ex parte nostrae apprehensionis et nihil ei respondet a parte rei“* —wir sehen hier den großen Unterschied zwischen Bonaventura und Scotus, der die *Distinctio formalis* in hervorragender Weise auf die göttlichen Attribute anwendet, ähnlich die Schüler Bonaventuras. — *Haec verba intelligenda sunt praecise de differentia actuali, non autem de fundamento differentiae a nobis apprehensae, ut manifeste constat ex eis, quae leguntur supra d. 22 q. 2 ad ult. (cfr. supra d. 8 p. II q. 2 Scholion). Secundus gradus est „secundum differentiam attributionis“, quae obtinet inter esssentiam, personam et notionem. Tertius gradus est distinctio realis, sed tantum secundum relationem, et haec est inter personas et proprietates personales ad invicem . . .*

Scotus (I Sent. d. 2 q. 7 n. 41 et Quodl. 5 § circa tamen) hic utitur sua distinctione formali, quam ipse, ut vult Brulifer (ad hunc locum) formavit ex distinctione attributionis, qualem S. Bonav. hic et supra d. 8 p. II q. 1 ad 4 4 et d. 13 q. 3 docuit. Barth. de Barberis (Cursus theol. t. I disp. 13 pag. 210) recte dicit perperam et contra perspicua verba Seraphici complures inierpretes S. Bonaventurae reduxisse illam distinctionem attributionis ad puram distinctionem virtualem. Idem Barthol. de discrimine inter distinctionem formalem ex natura rei et S. Bonaventurae distinctionem attributionis haec observat: „Scotus vult ipsam esse absolutam formalitatem seu distinctionem; S. Bonav. vero, esse tantum secundum comparationem seu secundum modum diversum se habendi, eo quod relatio in divinis secundum rationem in (scilicet quatenus est in natura) identificatur formaliter cum ea, sed retinet respectum ad obiectum, sicque differt per istam comparationem)“.

Die aus Bonaventura selbst angeführten Stellen beweisen, daß er den Kerngedanken der *Distinctio formalis* in Gott verwirklicht findet: ein Mehreres von aktuell unterschiedenen Formalitäten in einer einfachen Wesenheit. Das Scholion der Bonaventura-Ausgabe gibt mit großer Schärfe und feiner Nuancierung die geschichtliche Stellung Bonaventuras in dieser Frage wieder. Wir haben ihm sachlich nichts hinzuzufügen. Wenn indes die Herausgeber bemerken (p. 454 sq): *S. Thomas, quod scimus, non distinguit expresse verbis differentiam attributionis ut medium gradum differentiae a primo et tertio; doctrinam autem eandem exprimit his verbis (S. th. I q. 28 a. 2 in corp.): „Relatio realiter existens in Deo est idem essentiae secundum rem, et non differt nisi secundum intelligentiae rationem, prout in relatione importatur respectus ad suum oppositum, qui non importatur in nomine essentiae.“ Verba huius loci: secundum intelligentiae rationem, non intelliguntur de distinctione rationis ratiocinantis, quod clarissime patet ex verbis eiusdem (I Sent. d. 2 q. 1 a. 2): „Relinquitur, quod sunt diversa ratione, non tantum ex parte ratiocinantis, sed ex proprietate ipsius rei“:* so hat die Tendenz, Bonaventura und Thomas einander zu nähern, den Herausgebern, wie auch sonst wiederholt, einen kleinen Streich gespielt. Also die *Distinctio formalis* soll dieselbe sein wie die *Distinctio virtualis,* einen andern Sinn kann diese Behauptung für jeden, der sich irgendwie in der Terminologie und Denk-

weise des Aquinaten auskennt, nicht haben, zumal nach ihm die *relatio rei relatae* mit dem Bezogenen bzw. seinem Fundament sachlich völlig identisch ist. Damit widersprechen die gelehrten Herausgeber sowohl dem, was sie kurz vorher von dem Gegensatz der Ausführungen Bonaventuras zur *Distinctio virtualis* treffend gesagt hatten, als auch dem, was sie sofort nachher über die Beziehungen des *Doctor Seraphicus* zum *Doctor Subtilis* sagen[1]. Wie Stümmel und die Bonaventuraherausgeber in den angeführten Stellen die *Distinctio formalis* des Scotus der Sache nach, wenn auch in verschiedener Formulierung ausgesprochen finden, so auch Brulifer[2].

Außer den angeführten Stellen möchten wir noch auf zwei in den *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis* aufmerksam machen, da man sie fast niemals angeführt findet. In Q. III a. 1 ad 2^m^ ganz am Schluß sagt Bonaventura bezüglich des Verhältnisses der göttlichen Natur zur Person, der Unterschied zwischen beiden müsse entweder ein solcher des Verstandes genannt werden *aut si ponatur [circa rem], ponitur aliqua differentia realis inter suppositum et naturam, et talis est, quod compositionem nullam inducit* (t. V p. 71). In derselben Quaestio a. 2 erklärt er, was der *modus habendi* sei: *Differentia vero quantum ad modos se habendi est in personis ad essentiam relatis. Quoniam enim oriri est ipsius personae, non essentiae, ideo persona refertur et se habet ad alteram, essentia non. Modus se habendi* ist gleich *referri.* Gleich darauf ad 2^m^ sagt er, daß die dadurch bedingte *distinctio* keine *compositio* ausmache (p. 76 sq). Wenn trotzdem *a parte rei* eine *differentia* vorhanden ist, so kann es nur eine dritte zwischen der streng sachlichen und der rein begrifflichen sein. Somit ist es die Scotistische *Distinctio formalis.* Darum verstehen wir, wenn sich Scotus wiederholt auf Bonaventura beruft.

So sehen wir, daß Bonaventura einen in der Sache befindlichen Unterschied zwischen den *proprietates* und der Wesenheit und wiederum zwischen verschiedenen *proprietates* derselben Person, konkret zwischen der *generatio* und *spiratio activa* des Vaters, anerkannt, der deshalb aber keine reale Zusammensetzung in Gott hineinträgt, weil die *proprietates* eins sind mit der göttlichen Natur, *quia proprietas transit in substan-*

[1]) Die Indices der Quaracchi-Ausgabe zu den vier ersten Bänden, die den Sentenzenkommentar enthalten, verweisen unter dem Stichwort *„Deus"* n. 33 (p. 97), in etwa auch unter n. 32 (p. 97) auf die betreffenden Stellen. Auch der Index zu den Opuscula theologica unter dem Stichwort *„Differentia"* (Bd. V S. 591) verweist auf die einschlägigen Stellen.

[2]) Reportata in quatuor sancti Bonaventurae sententiarum libros, geschrieben 1490, gedruckt zu Basel 1517.

tiam (d. 33 q. 2 a. 2 [t. I p. 575]). Er nennt das den *diversus modus se habendi,* d. h. das verschiedene Bezogensein, *referri,* das auf eine andere Person als *terminus* bzw. *oppositum* geht und darum von diesem streng sachlich verschieden ist. Er nennt ferner diesen in Gott bzw. den Personen selbst liegenden Unterschied *differentia attributionis.* Der Sache nach deckt sich diese Theorie mit der des Scotus, jedoch mit dem feinern Unterschied, daß dieser in dem Personsein mehr die absolute Formalität, die sich freilich auch gedanklich nicht streng von dem Relativen und Bezogensein scheiden läßt, im Auge hat, während Bonaventura nur das Bezogensein als solches von dem Absoluten der Natur abhebt.

Aber nun kommt ein großer Unterschied zu Scotus: nach Bonaventura beschränkt sich die *Distinctio formalis* auf das Verhältnis der *proprietates* oder des Personseins zur Natur und auf das Verhältnis von verschiedenen *proprietates* zueinander, während Scotus sie auch, wie wir wiederholt sahen, zwischen den einzelnen absoluten Attributen Gottes, z. B. Weisheit, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und wiederum zwischen Attributen und Wesenheit bzw. Natur gelten läßt. Dies sagt Bonaventura ausdrücklich, z. B. in Sent. I dist. XXII a. 4 in corp.[1]). Hier unterscheidet er klar die *Distinctio realis maior, realis minor* d. h. *formalis et intelligendi.* Die erste findet sich in Gott nicht, wohl aber die *formalis,* nämlich zwischen dem absoluten und relativen Sein. Von der dritten heißt es also: *Alio modo dici diversimode est secundum diversum modum intelligendi, qui quidem attenditur secundum aliam et aliam rationem sive medium cognoscendi. Et sic non tantum est dici diversimode in nominibus divinis, immo omnimode, quia Deus non tantum cognoscitur per diversa, immo per omnia rerum genera. Et sic nomina dicta de Deo quaedam dicuntur per nomen substantiae, ut Deus, quaedam per modum quantitatis, ut magnus, quaedam per modum qualitatis, ut bonus, et sic de aliis omnibus.*

Ähnlich redet er in den Quaest. disp. de mysterio Trinitatis q. III a. 2 in corp.[2]) von den drei genannten Distinktionen. Die erste leugnet er wiederum, die zweite findet in dem Relativen statt, von der dritten heißt es: *Differentia vero quantum ad rationes intelligendi est in proprietatibus essentialibus, quae omnino idem sunt, sicut veritas et bonitas; tamen noster intellectus intelligit per diversa et sub alia ratione et alia et ideo aliter nominat. Et haec est minima differentia, quae possit inveniri circa divina, quia magis est ex parte nostra quam Dei. Stat ergo summa simplicitas cum multiformi attributione.*

---

[1]) T. I p. 398. [2]) T. V p. 76.

Fragen wir weiter, ob und wo Bonaventura die *Distinctio formalis* außerhalb des Göttlichen anwende, so stoßen wir zunächst in der metaphysischen Ordnung auf die Transzendentalnoten, *unum, verum, bonum.* Er spricht über ihren Unterschied ebenso klar wie über die der *Proprietates.* Lib. II d. I P. I a. 3 q. 2 am Schluß des Corpus (t. II p. 33). *Utrum creatio dicat medium inter Creatorem et creaturam.* Da uns die Terminologie jetzt bekannt ist, genügt es, auf die Stelle zu verweisen. *Creatio non est aliud secundum rem a creatura, nec medium inter ipsam et Deum secundum essentiam, sed secundum rationem et habitudinem, unde est prius natura creari quam esse, non duratione. Plus tamen est idem creatio-actio cum creante quam creatio-passio cum creatura, quia ibi non est differentia nisi solum secundum modum nostrum accipiendi. Hic autem est differentia rationis* [nämlich *obiectivae*] *et etiam habitudinis* [gleich *modi essendi,* wie früher], *quia habitudo illa est essentialis. Similiter iudicandum est de unitate, bonitate, veritate essentiali.* Diese Stelle scheint für die *Distinctio formalis* zu sprechen, wenngleich man die hier gemeinte Unterscheidung vielleicht auch der bloßen *Distinctio virtualis* oder *metaphysica* gleichsetzen könnte. Das Scholion der Quaracchi-Ausgabe erklärt sie ebenfalls für eine *Distinctio formalis* im Sinn des Scotus. Dagegen heißt es Lib. II d. XXIV P. I a. 2 q. 1 ad 4^m (t. II p. 561): *non differunt in ipsa creatura veritas et bonitas essentialiter.* Diese *identitas essentialis* verträgt sich aber mit der *distinctio secundum modum* oder *habitudinem.* Das ergibt sich klar aus dem unmittelbar vorher Gesagten über die Natur des *Vestigium: Illa autem differentia, quae est in creatura pure secundum habitudinem et relationem, non dicit distinctionem nisi solum quantum ad modum. Ideo etsi talis distinctio sufficiat in ratione vestigii* . . . Nun besteht aber im Geschöpf die *ratio vestigii ad Trinitatem,* wie in Lib. I d. III P. II a. 1 q. 3 ausgeführt wird in der *unitas, veritas, bonitas* (ad 1 et 2 t. I p. 86). So ließen sich noch verschiedene andere Stellen bringen, die in ähnlicher Weise die *Distinctio ex natura rei* dunkel andeuten[1]). Freilich sind es nur Andeutungen, gelegentliche Bemerkungen anläßlich anderer Fragen, die wurzelhaft und unausgeführt den Gedanken einer *media differentia* enthalten, die aber in sich allein genommen, ohne Bezugnahme auf die klar ausgesprochene Unterscheidung in Gott und auf die spätere geschichtliche Entwicklung den Historiker schwerlich die Scotistische Theorie bei Bonaventura hätten finden lassen.

Wir kommen nunmehr zu einer ebenso schwierigen wie philosophiegeschichtlich hochinteressanten Frage: Wendet der hl. Bo-

[1]) Vgl. Barberis t. III p. 588 sqq.

naventura die *Distinctio formalis* auf die Seelenkräfte an? Sein diesbezügliches Schwanken, seine unklare Mittelstellung zeigt zunächst das Ringen um ein neues Lehrstück, zeigt zweitens den ganzen Unterschied zwischen Bonaventura und Scotus. Jener ist zunächst nur der Theologe, der konservative, an den Augustinismus seines hochverehrten Lehrers Alexander von Hales sich eng anschließende[1]) Dogmatiker, der unübertroffene Mystiker. Ein abgerundetes, durchgeführtes philosophisches System hat er nicht, unausgeglichen stehen beispielsweise in der Erkenntnislehre Augustinische neben Aristotelischen Motiven[2]). So hat er denn auch die *Distinctio formalis* philosophisch noch gar nicht begründet oder begrifflich gefaßt, sie dient ihm nur dazu, das Geheimnis der Dreieinigkeit dem wissenschaftlichen Denken in etwa näher zu bringen. Damit ist ihre spekulative Bedeutung so ziemlich erschöpft. Das kommt recht anschaulich in dem Satz zum Ausdruck, mit dem er seine Theorie über das Verhältnis der Seelenkräfte zur Seelensubstanz einleitet: *Respondeo dicendum, quod etsi praedicta quaestio plus continet curiositatis quam utilitatis, propter hoc quod, sive una pars teneatur, sive altera, nullum praeiudicium nec fidei nec moribus generatur*[3]). Also ein selbständiges, philosophisches Eigeninteresse kann diese wichtige Frage nicht beanspruchen, das Maß ihrer Behandlung gibt die Theologie ab. Wie ganz anders Scotus: mit welcher Zähigkeit, mit welcher Folgerichtigkeit begründet er die *Distinctio formalis* theologisch-philosophisch, metaphysisch-kritisch und wendet sie auf die verschiedensten Gegenstände des natürlichen und übernatürlichen Wissens an.

Schwierig, dunkel und unfertig ist die Antwort Bonaventuras auf das Verhältnis der Seelenkräfte zur Seelensubstanz. Leichtverständlicher Weise haben die spekulativen Anhänger Bonaventuras keine Schwierigkeiten in ihr gefunden.

So findet beispielsweise Brulifer in den vorhin genannten Reportata[4]) eindeutig die *Distinctio formalis*, ebenso Barberis[5]). Um so mehr staunt man

---

[1]) *At quemadmodum in primo libro sententiis adhaesi et communibus opinionibus magistrorum et potissime magistri et patris nostri bonae memoriae fratris Alexandri, sic in sequentibus libris ab eorum vestigiis non recedam. Non enim intendo novas opiniones adversare, sed communes et approbatas retexere (Praelocutio in II lib. Sent., t. II p. 1).*

[2]) Vgl. hierüber B. A. Luyckx, Die Erkenntnislehre Bonaventuras, Münster i. W. 1923; etwas anders urteilt Etienne Gilson, La philosophie de Saint Bonaventure, Paris 1924.

[3]) Sent. II d. XXIV p. I a. II q. 1 (t. II p. 559).

[4]) Lib. I d. III a. I q. 3.

[5]) Cursus philosophicus t. II p. 232 sqq.

daß die gelehrten Herausgeber von Quaracchi mit überraschender Harmonisierung die Ansicht Bonaventuras, Thomas' und Scotus' sachlich identisch finden[1]).

Olivi behandelt die Frage in Q. 54 *An potentiae animae vel angeli sint totaliter eaedem cum substantia eorum et ad se invicem aut totaliter diversae aut partim eaedem aut partim diversae*[2]). Er legt zuerst die Ansicht der Aristoteliker bzw. Thomisten dar, wonach die Seelenkräfte Akzidentien sind, dann die des Augustinismus, wonach sie vollständig mit der Substanz zusammenfallen. Beide verwirft er. Demnach heißt es: *Tertii vero dixerunt, quod potentiae animae partim sunt eaedem cum substantia animae partim diversae. Et istis in parte hac magis assentiendum credo. Verumtamen isti dividuutur in duas vias. Quidam enim volunt substantiam animae radicem esse ipsarum potentiarum, ita quod potentiae ab ea oriantur et eam sequantur, hoc tamen modo, quod non transeant in aliud genus et ita quod sint idem in substantia, diversae autem secundum essentiam et definitionem.* In der weitern Widerlegung sieht man klar, es ist die Ansicht Bonaventuras, die er vor Augen hat. Wer sollten nach Ausschluß der beiden herrschenden Richtungen der Anhänger Augustins und Aristoteles auch die *valde magni* sein, die diese *valde sollemnis opinio* verteidigen? Offenbar sind Alexander von Hales, Bonaventura, vielleicht auch Heinrich von Gent diese ganz Großen. Olivi, der in Quaestio VII[3]) die spekulative und historische Seite der *Distinctio formalis* mit großer Feinheit wiedergibt, findet bei Bonaventuras diesbezüglicher Ansicht nichts von einer solchen. Scotus widerlegt[4]) zunächst eingehend die Ansicht der Aristoteliker, an dritter Stelle die des Heinrich von Gent, die sehr nahe an seine eigene herankommt, an zweiter Stelle die Bonaventuras, wie auch Wadding und die späteren Scotusherausgeber[5]) am Rand bemerken. Scotus kann also schwerlich die Theorie Bonaventuras mit seiner eigenen identifiziert haben, er führt sie vielmehr mit den Worten ein: *Alia opinio dicit, quod sunt partes animae realiter distinctae inter se, quamvis non ab essentia.* Auch die weiteren Darlegungen lassen die Vermutung nicht aufkommen, als habe Scotus hier bei Bonaventura die *Distinctio formalis* vorgefunden.

Um ein Urteil *ex visceribus causae* zu fällen, bringen wir zuerst die wichtigsten Stellen, die für eine *Distinctio formalis* sprechen, dann diejenigen, die dagegen sind. Es kommen die Hauptausführungen in S. I d. III P. II a. 1 q. 3[6]) und S. II d. XXIV P. I a. 2 q. 1[7]) in Betracht.

Für die Formalunterscheidung sprechen im ersten Buch: *Unde istae potentiae sunt animae consubstantiales et sunt in eodem genere*

---

[1]) Scholion zu Sent. I d. III p. II a. 1 q. 3 (t. I p. 87). Hier findet sich eine der bedeutendsten Ausführungen Bonaventuras über diesen Punkt, obschon man sie hier nicht erwarten sollte.

[2]) Quaestiones in Secundum librum Sententiarum Quaracchi, 1924 (t. II p. 230 sqq.).

[3]) T. I p. 133 sqq.

[4]) Sent. II d. XVI q. unica (t. XIII p. 23 sqq.).

[5]) L. c. (p. 33).

[6]) T. I p. 86.

[7]) T. II p. 560.

per reductionem, in quo est anima. Attamen quoniam egrediuntur ab anima — potentia enim se habet per modum egredientis —, non sunt omnino idem per essentiam, nec tamen adeo differunt, ut sint alterius generis, sed sunt in eodem per reductionem. Das erinnert an die oben genannte *Distinctio quantulacumque minima.* In derselben Linie liegt der nun folgende Gedanke von der *similitudo: Res non habet tantam identitatem cum sua similitudine, ut sint unum numero, nec tantam diversitatem, ut differant genere.* Also die Potenzen sind *a parte rei* unterschieden von der Substanz, sie sind keine Akzidentien, *non differunt genere,* also sind sie Substanzen, aber sicherlich keine von der Seele verschiedenen, mithin sind sie Teile, die *formaliter* von der Substanz verschieden sind. Ebenso die Lösung der beiden ersten Okjektionen: *Non est ibi praedicatio accidentis de subiecto nec eiusdem per essentiam, sed substantialis vel essentialis,* das ist das Eigentümliche der *partes formales,* daß sie ausgesagt werden. Den Vergleich in der Lösung der vierten Schwierigkeit, mit der *potentia materiae, quod materia non est sua potentia per essentiam, quoniam non est ipsa ordinatio ad formam, est tamen ipsa potentia materiae essentialis ipsi materiae,* kann man geltend machen; denn hier wird der Begriff der Potenz als etwas Neues zu der Materia hinzugefügt, das aber klingt durchaus formalistisch im Sinn des Scotus.

Im zweiten Sentenzenbuch spricht für die *Distinctio realis* vor allem die Stelle im Corpus *„cum potentiae simpliciter non dicant aliam essentiam quam substantiam animae, quod non sic differunt essentialiter ipsae potentiae, quod sint diversae essentiae. Cum iterum non sint omnino idem cum animae essentia, dicunt, quod non sunt omnino idem per essentiam et ideo quasi medium tenentes inter utramque opinionem* [nämlich der *Identitas realis* und *distinctio realis*] *dicunt quasdam animae potentias sic differre ad invicem, ut nullo modo dici possint una potentia, non tamen concedunt eas simpliciter diversificari secundum essentiam, ita ut dicantur diversae essentiae, sed differre essentialiter in genere potentiae, ita ut dicantur diversae potentiae sive diversa instrumenta eiusdem substantiae.“* Sie sind demnach ein Mittleres, was das Kennzeichen der *Distinctio formalis* ist. Vor allem aber erinnert die Stelle, daß sie keine *diversae essentiae* von der Seele sind, wohl aber *in genere potentiae essentialiter differunt,* auffallend an das Grundprinzip des Scotus, daß wir es bei aller sachlichen Einheit mit verschiedenen objektiven Begriffen und darum Formalitäten zu tun haben. Auch die Lösung der ersten Objektion spricht sehr für eine *Distinctio formalis,* der Vergleich der Seelenkräfte mit der Dreieinigkeit nach Augustin begegnet uns dort, *„cum dixit memoriam, intelligentiam et voluntatem unam esse essen-*

tiam, non dixit per omnimodam identitatem, sed per quandam intrinsecam adhaerentiam".

Gegen die *Distinctio formalis* spricht Bonaventura im ersten Sentenzenbuch. In der Lösung der beiden ersten Objektionen heißt es: *Tertio modo dicitur essentiale, sine quo res non potest esse nec potest intelligi esse, ut sunt illa, in quibus attenditur ratio vestigii, ut unitas, veritas, bonitas. Quarto modo dicitur essentiale, sine quo res non potest cogitari habere perfectum esse, ut sunt potentiae in anima, in quibus attenditur imago, et hoc est minimo modo substantiale sive essentiale.* Hiermit ist zu vergleichen die Lösung der vierten Objektion im zweiten Buch: *Ad illud, quod obicitur de vestigio, dicendum, quod illa ratio potius est ad oppositum . . . Quia enim magis repraesentat ipsa imago illam summam Trinitatem quam vestigium, cum in illa summa Trinitate sit vera distinctio in hypostasibus et personis, si anima est expressa Dei imago, debet in se habere trinitatem, in qua sit vera distinctio, alioquin non erit expressa similitudo. Illa autem differentia, quae est in creatura pure secundum habitudinem et relationem, non dicit distinctionem nisi solum quantum ad modum. Ideo, etsi talis distinctio sufficiat in ratione vestigii, amplior debet esse in ratione imaginis.*

Hier genügt offenbar die *Distinctio formalis* nicht, mithin ist von einer *realis* die Rede. Denn erstens fordert das der Vergleich mit reell verschiedenen Personen, worauf ein so großes Gewicht gelegt wird, wenn aber die Potenzen reell voneinander verschieden sind, dann auch von der Substanz. Zweitens fordert die Terminologie *„differentia secundum habitudinem, quantum ad modum"*, die, wie wir sahen, die fest geprägte Terminologie für die *Distinctio formalis* in Gott ist, daß das *vestigium* formal verschieden ist. Wenn also die *imago* eine größere Verschiedenheit fordert, dann offenbar eine *realis*, das um so mehr, weil nur dann ein *tertium comparationis* mit den drei reell verschiedenen Personen vorhanden ist. Drittens *unum, verum, bonum* d. h. die Transzendentalnoten sind nach Bonaventura *formaliter distincta ab ente et inter se.* Wenn also die Potenzen noch mehr von dem Sein der Substanz verschieden sind als jene, dann bleibt nur die *Realis distinctio* übrig. Ferner wird im Corpus der ersten Frage die Ansicht Bonaventuras derjenigen entgegengesetzt, die *dicere voluerunt, quod potentia animae non est aliud quam ipsa relatio vel ipsa anima relata ad actum.* Demnach muß man wohl aus der Anwendung der *Distinctio formalis* auf Gott schließen, es handle sich um eine *Distinctio realis.* Denn ständig betont Bonaventura, daß in Gott zwischen dem *esse absolutum* und *relativum* eine *Distinctio formalis* vorhanden ist. Auch der kräftige Vergleich mit *varia instrumenta*, z. B. der *securis*

ad scindendum et martellus ad fabricandum legt eine *Distinctio realis* in etwa nahe. In der Lösung der achten Objektion sollen die Potenzen eine Collectio eingehen, der schwerlich eine *Collectio formalitatum* gerecht wird, zumal nach Bonaventuras Ansicht jede *compositio formalis* auch eine *compositio realis* bedeutet.

Wägen wir alle Stellen sorgfältig gegeneinander ab, so sehen wir deutlich das Ringen des Seraphischen Lehrers um eine eindeutige Theorie, ohne daß es ihm gelungen wäre, zu einer abgeklärten Ansicht zu gelangen.

Fand Bonaventura die *Distinctio formalis* bereits vor? Es ist auffällig, wie die Berufung auf frühere Autoritäten, etwa Augustin, Johannes Damascenus, Anselm, bei ihm, gegenüber der ausdrücklichen, wiederholten Berufung des Scotus auf frühere Autoritäten, zurücktritt. Freilich bringt Bonaventura auch frühere Gewährsmänner, vor allem Augustinus, und zwar großenteils dieselben Stellen wie Scotus. Das gehörte zur Methode des scholastischen Wissenschaftsbetriebes. Damit ist aber nicht gesagt, daß man die eigene Theorie bereits fertig ausgebildet und in dieser Form dort vorzufinden glaubte, es soll nur angedeutet werden, daß die angerufene Autorität nicht dagegen ist oder sachlich mit der eigenen Ansicht übereinstimmt oder doch Keime derselben enthält. So ist denn auch die Berufung des Scotus auf Augustin, Dionysius und Anselm wesentlich verschieden von der Erwähnung derselben durch Bonaventura. Dieser bringt sie fast niemals im Corpus, sondern fast nur in den Objektionen und deren Lösungen. Bloß in der Frage nach den Seelenkräften (Sent. II d. XXIV P. I a. 2 q. 1 (t. II p. 560), in der ohne Zweifel die Bewegung zur *Distinctio formalis* hingravitiert, ohne daß der Zielpunkt klar gesichtet und scharf umrissen ist, beruft sich Bonaventura ausdrücklich auf seine Lehrer und auf Augustinus: *Quia tamen haec positio ultimo dicta plus concordat viae communi — et auctoritatibus tractatorum . . . Et hoc senserunt praedecessores nostri, sensisse etiam videtur Augustinus.* Diese vorsichtige Wendung fällt auf und sticht sehr von der kategorischen Erklärung des Scotus ab.

Mit den *Praedecessores nostri* ist in erster Linie Alexander von Hales gemeint, vielleicht auch Johannes von Rupella. Das Einzige aber, was sich bei Alexander findet, ist die Unterscheidung zwischen *essentia* und *substantia potentiarum. Unum sunt cum anima quantum ad substantiam, non dico quantum ad essentiam; potentiis enim substantialibus subsistit anima* (Summa theologica P. II q. 21 membrum 1 ad 2). Ähnlich in q. 64 membrum 1 resolutio: *Ad hoc dicunt quidam, quod in nullo alio a primo est idem essentia rei quod sua potentia. Unde dicunt, quod anima non est idem in essentia quod sua potentia, dicunt tamen, quod sunt idem in substantia. Sicut enim non est idem esse et operari, ita nec essentia et potentia. Essentia animae est illud, per quod anima est absolute, essentia potentiae est id, per quod anima ad aliud est efficiendum vel recipiendum. Dicunt tamen, quod idem est in substantia, eo quod anima non subsistat sine suis potentiis nec etiam intelligatur nec ipsae potentiae sine anima.* Wie diese Stellen liegen, kann man sie im Sinn der *Distinctio formalis* verstehen, aber ebenso wohl der *Distinctio virtualis;* denn wenn auch zweifelsohne die *essentia* der Seelenkräfte eine andere ist als die der Seelensub-

stanz, so folgt daraus noch nicht, daß beide *essentiae* unabhängig vom Denken in der Sache getrennt sind, das aber ist der alles entscheidende Punkt. Die letzte Stelle wiederholt fast wörtlich Johannes von Rupella (Summa de anima, pars II q. 1 ed. Domenichelli p. 219).

Diese rätselhaften Unterscheidungen gelegentlich der Seelenkräfte dürften aber auch alles sein, was sich bei Alexander findet. Geht man nämlich seine Ausführungen über die Attribute und Proprietates Gottes im ersten Band der übersichtlichen, schönen Quaracchi-Ausgabe durch, so stößt man nirgends, auch nicht von ferne, auf etwas, was an die diesbezüglichen Ausführungen Bonaventuras erinnert. Nur einige der Hauptstellen, wo man die *Distinctio formalis* am ehesten erwarten sollte, wo sie sich aber nicht findet, seien herausgegriffen: Inquisitio I tractatus III quaestio I membrum I cap. 2 n. 73 *De comparatione unius ad ens et verum et bonum;* ferner membrum II cap. 4 n. 80 *Utrum unitas divina compatiatur secum pluralitatem idearum;* ferner membrum III cap. 1 n. 82 *De comparatione unitatis essentiae et personae;* ferner Inquisitio II quaestio I titulus I cap. 1 n. 295 *An generatio sit* und die folgenden Fragen über *generatio* und *spiratio activa.*

Nach dem Stand der heutigen Forschung setzt also mit dem hl. Bonaventura ideengeschichtlich ein Neues ein. Er zum erstenmal lehrt in bezug auf das Verhältnis der göttlichen *Proprietates* oder *Relationes,* durch die die drei Personen subsistieren, zu der einen mit ihnen völlig identisch einfachen, unendlichen Natur oder Wesenheit Gottes und in bezug auf das Verhältnis der *proprietas* derselben Person zueinander eine dem Denken vorausgehende, in Gott vorhandene sachliche Unterscheidung. Er hebt sie scharf von der gedanklichen Unterscheidung ab und nennt sie eine *quantulacumque* oder auch die geringste, die *a parte rei* ist. Damit ist das Scotistische Prinzip der *Distinctio formalis* klar ausgesprochen und praktisch durchgeführt. In der Anwendung dieses Prinzips auf weitere Einzelprobleme kommt er über mehr oder weniger dunkle Ansätze und unsichere Schwankungen, die auch vielleicht eine Deutung im Sinn der *Distinctio metaphysica* oder *virtualis* nicht bestimmt ausschließen, nicht hinaus. So trennt ihn denn noch ein weiter Weg von Scotus.

(Schluß folgt.)

Zum Pneumabegriff des hl. Paulus

Von **Paul Gächter** S. J.—Innsbruck

Das Wesen des Pneuma bei Paulus hat die Exegese von jeher beschäftigt, die akatholische mehr als die katholische. Jene bewegt sich zumeist noch in den von Wendt und Gunkel gewiesenen Bahnen; die religionsgeschichtliche Betrachtungsweise vermochte bis heute jedenfalls nichts wesentlich Neues zu bieten. Eine rühmliche Sonderstellung nimmt das Werk F. Büchsels[1]) ein, das ein Umlenken gegen die Positionen der alten Exegese hin bedeutet und in manchen Punkten alle Anerkennung verdient. Wenn man absieht von den einschlägigen Partien in den Werken F. Prats[2]) und J. Lebretons[3]), ist die Pneumafrage katholischerseits in umfassender Weise seit dem Erscheinen der Studie von H. Bertrams über „das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus"[4]) m. W. nicht mehr aufgegriffen worden. R. Blüml[5]) behandelt in seinem soeben erschienenen Werk über „Paulus und den Dreieinigen Gott" nur die sog. trinitarischen Texte, die im zweiten Teil dieser Studie zur Sprache kommen werden. Das lange Schweigen seit Bertrams' Abhandlung ist deshalb auffällig, weil die Ergebnisse dieser Arbeit bei allen Vorzügen, die ihr eigen sind, doch keine vollendete Lösung des Pneumaproblems bedeuten.

---

[1]) Der Geist Gottes im Neuen Testament, Gütersloh 1926.

[2]) La Théologie de S. Paul II^{6} 1923, 157—175 (347—355) 490—492 518—521.

[3]) Histoire du Dogme de la Trinité des origines au Concile de $Nicée^{6}$ I 1927.

[4]) Neutest. Abh. (hsg. von M. Meinertz) IV 4, Münster i. W. 1913.

[5]) Paulus und der Dreieinige Gott (Theol. Studien der Öst. Leo-Gesellschaft 29) Wien 1929. — Eine Würdigung dieser Neuerscheinung soll später in dieser Zeitschr. folgen.

Eine solche Lösung soll nun auch in dieser hier gebotenen Abhandlung nicht erbracht werden. Sie verfolgt lediglich den Zweck, einige allgemeinere, vielleicht nicht genügend beachtete Gesichtspunkte hervorzuheben, die beitragen dürften, die Frage nach dem Wesen des Pneuma bei Paulus zu klären. Die auseinanderstrebenden Tendenzen der Literatur über das Pneuma verlangt zunächst eine kritische Umschau nach dem Weg, auf dem das Wesen des Pneuma erschlossen werden kann. Man wird bei der Erforschung dieses Begriffes allgemein obwaltende Eigentümlichkeiten in der Verwendung von πνεῦμα nicht vernachlässigen dürfen. Hiezu gehört, daß πνεῦμα ein Lieblingsausdruck des Apostels ist (I), und daß es formell stark verbunden erscheint mit den Zentralbegriffen Θεός und Χριστός (II). Aus diesen allgemeinen Gesichtspunkten lassen sich Folgerungen gewinnen, die nicht nur unter sich übereinstimmen, sondern auch für die Wesensbestimmung des Pneuma eine gewisse Bedeutung haben dürften.

Die zu beantwortende Frage lautet nicht, was πνεῦμα im allgemeinen bei Paulus bedeutet. Man kann bei Paulus einen profanen und einen religiösen Gebrauch des Wortes unterscheiden. Auch abgesehen vom Religiösen ist „der Mensch als solcher dem Apostel zufolge nicht ohne Geist, aber ohne Gottes Geist"[1]).

Nicht so sicher wie dieses allgemein anerkannte Urteil ist die Frage, welche Stellen im einzelnen als profan betrachtet werden dürfen. Es werden etwa die folgenden sein: Pneuma in der Bedeutung Wind Hb 1,7 — Hauch 2 Th 2,8 — natürliches Erkenntnis- und Lebensprinzip, Seele 1 Kor 2,11; 5,5; 7,34; 2 Kor 7,1; 1 Th 5,23; Hb 4,12 mit Rm 8,10. 16 — mein Geist = ich 1 Kor 5,3. 4; Kol 2,5 und so wohl auch Gal 6,18; Phil 4,23; 2 Tm 4,22; Philem 25 — Seelenstimmung oder Sitz einer solchen 1 Kor 16,18; 2 Kor 2,13; 7,13 neben Rm 11,8; (12,11); 1 Kor 4,21; 2 Kor 12,18 — Seelen oder Geister im allgemeinen 1 Tm 4,1; Hb 1,14; 12,9; 12,23. — Einige zweifelhafte Stellen lassen sich erst auf Grund einer umfassenden Erforschung des Wesens des Pneuma ausscheiden, sind also hier aus methodischen Gründen zur Gruppe der religiösen Pneumatexte gerechnet. Auch die aufgezählten Stellen mögen religiös verwertet sein, aber Pneuma ist hier seiner eigentlichen Bedeutung nach nicht notwendig religiös.

Das eigentliche Problem über das Wesen des Pneuma entsteht erst, wo πνεῦμα einen religiösen Begriff bezeichnet, oder genauer wo von „göttlichem" Pneuma die Rede ist, göttlich im weitesten Sinn des Wortes genommen. Über dieses göttliche Pneuma nun gehen die Ansichten weit auseinander: Pneuma ist eine persönliche, göttliche Kraft[2]) — es bedeutet nicht so sehr eine unpersön-

[1]) Büchsel 424.

[2]) H. Gunkel, Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apost. Zeit und der Lehre des Apostels Paulus[2], Göttingen 1899, 60.

liche Kraft als vielmehr den erhöhten Christus, in dem es ebenso wie in „Gott“ hypostatisch wird[1]) — es ist nicht der erhöhte Christus, sondern eine von Vater und Sohn verschiedene, aber doch in strengem Sinn göttliche Person[2]) — es ist bald das eine, bald das andere[3]). Diese Verschiedenheit in der Wesensbestimmung dürfte zum guten Teil in der unzulänglichen Forschungsmethode begründet sein, die man angewandt hat; handelt es sich doch nicht bloß um eine verhältnismäßig leicht erkennbare Unterscheidung wie die eben erwähnte zwischen profanem und religiösem Gebrauch des Wortes πνεῦμα, sondern um das Letzte und Tiefste, was πνεῦμα birgt.

Von der religionsgeschichtlichen Methode, zumal wie sie von R. Reitzenstein[4]) und C. Clemen[5]) angewandt und von H. Lietzmann[6]) u. a. befürwortet wird, kann man hier füglich absehen. Vorderhand sind unserer Zeit die Paulinen als datierbare und unter sich zusammenhängende Quellen noch um ein Namhaftes bekannter als die in sich obskuren, um Jahrhunderte auseinanderliegenden iranischen, ägyptischen und hellenistischen Trümmer. Zudem ist das Pneuma-Material bei Paulus so reich, daß man erwarten darf, bei allseitiger Bearbeitung bis zum Wesen des Pneumabegriffs vordringen zu können. Erst wenn dies geschehen, wird die Religionsgeschichte den paulinischen Pneumabegriff verwenden können. Denn Religionsgeschichte besagt Religionsvergleichung; Religionsvergleichung setzt genaueste, nicht nur eine oberflächliche Kenntnis der zu vergleichenden religiösen Begriffe voraus, eine Kenntnis, die möglichst aus der Selbstinterpretation der Quellen zu gewinnen ist.

Das Wesen des paulinischen Pneumabegriffes dürfte dem paulinischen Material selbst zu entnehmen sein. So wird es auch meistens versucht. Eine nicht selten angewendete Methode, als deren Typus uns etwa die Studie von Bertrams dienen mag, könnte man die lexikalische nennen[7]). B. prüft jede πνεῦμα-Stelle gesondert, teilt dem Wort jene Bedeutung zu, die der Stelle zu entnehmen ist und ordnet die so festgestellten Bedeutungen nach aufsteigenden Werten in Gruppen zusammen. So erklärt sich seine Darstellung und die von ihm geforderten Bedeutungen für πνεῦμα:

---

[1]) O. Pfleiderer, Der Paulinismus², 1890, 209 f. — Verbreitung fand diese Auffassung besonders durch A. Deißmann, der sie zur Erklärung des ἐν Χριστῷ heranzog, Die neutest. Formel „in Christo Jesu“ 1892, 84—87.

[2]) F. Prat, La Théologie II 157—175; J. Lebreton, Hist. du Dogme de la Trinité I 434—442.

[3]) Bertrams; Bauer, Wörterbuch zum N. T. s. v. πνεῦμα n. 5.

[4]) Die Hellenistischen Mysterienreligionen³ 1927, 71 ff. 284—393.

[5]) Religionsgeschichtl. Erklärung des Neuen Testamentes² 1924, im Kap. über die Mittelwesen 113—125 und über die göttlichen Triaden 125—128.

[6]) Handbuch zum Neuen Testament 8. An die Römer³ 1928, Exkurs zu 8,11.

[7]) Vgl. Bauer, Wörterbuch l. c., und E. de Witt Burton, Comm. on the Ep. to the Galatians (Internat. Critical Comm.) 1921, 490—492.

übernatürliche Kraft, bleibende (übernatürliche) Qualität, Person (in trinitarischem Sinn). Diese letzte Bedeutung findet er an drei Stellen[1], „die eine sichere Entscheidung ermöglichen", 1 Kor 3,16; 2,10; 12,4—11. Diese Darstellung gleicht der eines Lexikons; sie bietet die Wortbedeutung in schöner Stufenleiter von der schwächsten anfangend bis zur inhaltsreichsten. Und es fehlt nicht an der Auffassung, daß derartige Anordnungen einer wirklichen Bedeutungsentwicklung entsprechen[2].

Um eine Wortbedeutung zu finden, ist zweifelsohne zuerst die Einzelstelle zu verhören. Der nächste Zusammenhang ist der erste und — fügen wir hinzu — der für die Interpretation ausschlaggebende Prüfstein für den Sinn eines Wortes; aber er ist oft nicht allein maßgebend. Aus ihm ist ein in seiner Grundbedeutung bekanntes Wort, das z. B. einen einfachen materiellen Vorgang bezeichnet wie πορεύεσθαι, τύπτειν u. a., mit Sicherheit zu erkennen, oft auch, wenn es eine einfachere übertragene Bedeutung besitzt. Eignet einem Wort aber ein vollerer Sinn, so ist die Einzelstelle oft genug unvermögend, die Bedeutung ganz zu erschließen; man denke an κλάσις τοῦ ἄρτου, εὐχαριστία usw. Noch mehr versagt die Einzelstelle, wenn es sich um Zentralbegriffe der philosophischen oder religiösen Sprache handelt. Da läßt sich dem nächsten Zusammenhang meistens nur ein Bruchteil des Inhaltes entnehmen, den doch der Verfasser mit dem Worte verbindet. Gerade das Tiefste aber, das Wesen des Begriffes ist aus der Einzelstelle selten zu gewinnen, wenn sie nicht gerade ausdrücklich oder einschlußweise eine Begriffsbestimmung enthält. Bekannte Beispiele sind σοφία im Buch der Weisheit, λόγος bei Philo, und — πνεῦμα bei Paulus. Das Unzulängliche der Einzelstelle veranlaßt eigentlich das Problem. Man erkennt an πνεῦμα aus der Einzelstelle die mannigfachsten Beziehungen, aber man fragt sie meist umsonst nach der Ursache dieser Mannigfaltigkeit, nach jener tiefsten, eben das Wesen bildenden Bedeutung, der die Mannigfaltigkeit entspringt. Daher führt die lexikalische Methode fast notwendig dazu, die Einheit eines Begriffes wie Pneuma preiszugeben, wie dies ja eigentlich bei Bertrams der Fall ist. Denn eine Gottesperson und ein unpersönliches Geschaffenes lassen sich kaum zu einem Begriff verbinden[3]. Der Grund, warum der Einzelstelle in solchen Untersuchungen nicht die Entscheidung belassen werden kann, ist klar: sie drückt meist

---

[1] L. c. 160—166.

[2] Burton 489 über seine von Bertrams abweichende, aber im Prinzip übereinstimmende Bedeutungsliste: *„the meanings of* πνεῦμα *in N. T. arranged in the order of their probable genetic relationships"*.

[3] Vgl. auch Bauer s. v. 5.

irgend eine der vielen im Begriff gründenden Beziehungen aus (z. B. πνεῦμα-σάρξ), ohne jedesmal das Wesen des Begriffes, das für die Absicht des Verfassers am betreffenden Ort nicht direkt bedeutsam ist, mitauszusprechen. Das wäre bei der Kürze der Stellen meistens gar nicht möglich.

Zu diesem Unvermögen der Einzelstelle gesellt sich bei Begriffen wie Pneuma noch eine andere Schwierigkeit. Nach Bertrams bezeichnet πνεῦμα an den oben S. 348 genannten drei Stellen „mit Sicherheit" eine Person, eine göttliche Hypostase[1]). Solange man nur auf die logische Wortbedeutung sieht, ist diesen Texten persönlicher Inhalt nicht abzusprechen. Es handelt sich aber um einen christlich-religiösen Begriff, bei dessen Festlegung das sonst übliche Maß von Kritik weit überschritten wird, und den drei „sicheren" Stellen persönlichen Gepräges stehen wohl hundert gegenüber, für die Bertrams unpersönlichen Inhalt fordert. Ein solches Verhältnis macht jedenfalls nicht geneigt, eine so dürftig bezeugte Personbedeutung anzunehmen. Nimmt man hinzu, daß λόγος und andere Begriffe bei Philo in ungewöhnlichem Maße personifiziert werden und daß selbst Paulus mit ἁμαρτία, δύναμις und andern Ausdrücken dasselbe tut, so liegt die Versuchung nahe, auch die drei Persönlichkeitsstellen als bloße Personifikationen zu betrachten. Die Einzelstelle kann, rein logisch genommen, mehr besagen, als der Schriftsteller aussprechen will. Ein sehr bekanntes und verbreitetes Beispiel liefern die vielen Pneumaaussagen bei den Vätern, die dem Hl. Geist eine eigene Wirksamkeit zuzuschreiben scheinen, während doch aus den Vätern selbst feststeht, daß sie dies nicht beabsichtigen.

So liegt bei der Prüfung der Einzelstelle die Gefahr eines Zuviel ebenso nahe wie eines Zuwenig. Daher wird es kaum möglich sein, durch bloße Untersuchung der Einzelstellen und ihre Klassifizierung das Wesen des Pneuma zu ermitteln, solange nicht allgemeinere Gesichtspunkte zur Geltung kommen.

Mehr Aussicht bietet ein Weg, den andere Forscher eingeschlagen haben. Ohne auf die Einzelstelle zu viel Gewicht zu legen, versuchte man, ein Bild zu gewinnen vom Wirken des Pneuma, um daraus auf sein Wesen zu schließen. Von weittragendem Einfluß erwies sich hierin Gunkels Schrift[2]). Die Geistwirkungen

---

[1]) L. c. 160—164. — Bauer bemerkt zu πνεῦμα Nr. 8: „Neben Gott und Christus erscheint in mehr und mehr sich verfestigenden Formeln der Geist als selbständige Persönlichkeit." Doch wird aus dem N. T. außer Mt 28,19 nur 2 Kor 13,13 zitiert.

[2]) Die Wirkungen des hl. Geistes. Vor Gunkel hatte Gloël, Der hl. Geist in der Heilsverkündigung des Paulus 1888, trotz der Beteuerung, das

sind Erlebnisse, man erlebt in ihnen den erhöhten Herrn, zu dessen Wesen das Pneuma gehört. Hier wurde also mit Stellengruppen, richtiger mit Gedankengruppen gearbeitet. Es fragt sich nur, ob mit den richtigen und auf den richtigen Voraussetzungen. Hier sei bloß auf eines hingewiesen. Das Pneuma, das infolge seiner zahlreichen Beziehungen zu andern religiösen Begriffen des Apostels von so einzigartiger Bedeutung ist, wird auf Grund vieler Stellen als Geist Gottes, als göttlicher Geist gekennzeichnet. Wie soll nun das Wirken des Pneuma, also die dem Menschen zugekehrte Seite am Pneuma besonders geeignet sein, zur Kenntnis seines Wesens zu verhelfen? Über das πνεῦμα θεοῦ dürfte doch viel eher die Beziehung zwischen πνεῦμα und θεός Aufschluß geben als anderweitige Beziehungen. Volle Zustimmung verdient darum Büchsel, der sagt: „Man kann seine (des Apostels) Geistvorstellung nur so herausarbeiten, daß man das Verhältnis untersucht, in dem bei Paulus der Geist zu den andern Größen der Wirklichkeit, zum Menschen, zum Christen, zu Gott, zu dem Sohne Gottes steht. Es empfiehlt sich dabei, das Verhältnis des Geistes zu den überirdischen Größen, zu Gott, zum Sohn Gottes zuerst zu behandeln und danach das Verhältnis des Geistes zu den irdischen, zum Menschen, zum Christen." Dementsprechend gruppiert Büchsel die paulinischen Aussagen: der Geist als Geist Gottes, als Geist Christi, die dreigliedrige Formel, Anthropologisches, Geist und Fleisch, Geistempfang, Geisteswirken. Erst auf Grund dieser Gesichtspunkte zusammen unternimmt er es, „die Geistvorstellung des Paulus zu rekonstruieren"[1]). Man kann dieser von großer Selbständigkeit und feinem Einfühlen zeugenden Auffassung des Pneumaproblems die Anerkennung nicht versagen, wenngleich Büchsels Rekonstruktion nicht in allweg befriedigt. Richtig ist jedenfalls, daß die Untersuchung über das Wesen des Pneuma bei der Verbindung des Pneuma mit Gott einzusetzen hat.

Aus dem Gesagten folgt, daß das Wesen des Pneuma nicht wohl erforscht werden kann, außer man geht von allgemeineren Gesichtspunkten aus und vor allem vom Verhältnis des Pneuma zu Gott und Christus. Hiezu möchte die folgende Untersuchung einen bescheidenen Beitrag liefern.

Pneuma lasse sich nicht definieren (369 f), dessen Wesen zu erschließen versucht auf Grund des Verhältnisses des Pneuma zu den Gläubigen und zur Gemeinde. Ähnlich wie Gunkel und Gloël behandelten die Frage Pfleiderer l. c. und A. Titius, Der Paulinismus unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit 1900, 228 ff.

[1]) L. c. 396; die Rekonstruktion S. 436—438.

I. Pneuma als religiöser Lieblingsbegriff bei Paulus

Es gehört zu den ersten Eindrücken, die das Lesen der Paulinen wachruft, daß der Apostel für das Wort und den Begriff Pneuma eine Vorliebe besitzt. Es scheint der Mühe wert zu sein, diese Eigentümlichkeit der Sprache und Begriffswelt des Apostels herauszuarbeiten, indem Pneuma auf die absolute Häufigkeit hin untersucht wird, in der es sich bei Paulus findet, besonders aber indem seine relative Häufigkeit geprüft wird, das Vorkommen von Pneuma bei Paulus verglichen mit seinem Vorkommen in nichtpaulinischen, vor Paulus oder zu seiner Zeit entstandenen Schriftwerken. Es wird sich ergeben, daß Pneuma für Paulus im wahrsten Sinn ein religiöser Lieblingsbegriff ist. Aus dieser Erkenntnis lassen sich auf Grund gewisser Gesetze Folgerungen gewinnen, die für die Pneumaforschung von einigem Nutzen sein können. Man beachte, daß bei dieser Untersuchung die Frage nach dem Wesen des Pneuma offen bleibt.

A. Das Ausmaß, in dem πνεῦμα von Paulus verwendet wird

Wird der Gebrauch des Wortes πνεῦμα nachfolgend so viel als möglich ziffernmäßig angegeben, so bedeuten solche Zahlen doch keine mathematischen Lösungen irgendwelcher Probleme. Die Verwendung eines Begriffes und Wortes hängt stark von der Stoffwahl und dem Zweck einer Schrift ab. Doch handelt es sich in unserem Fall nicht um theoretische Abhandlungen mit scharfumgrenztem Thema, sondern um Schriften aus dem Leben für das Leben geschrieben. Daher kann im allgemeinen gesagt werden: in dem Grade, in welchem ein Begriff für den (inspirierten und nichtinspirierten) Verfasser einer Schrift Wichtigkeit besitzt, wird er ihn verwenden. Die Wichtigkeit, von der hier die Rede ist, bemißt sich nach der Anwendung auf das praktische Leben, nicht nach der Stellung innerhalb eines Lehrgebäudes. Ja, die Wichtigkeit die ein Begriff wie Pneuma für den Schriftsteller hat, wird sogar mitwirken in der Auswahl des Themas oder doch der Gedanken, die er in seiner Schrift verwertet. Aus diesem Grunde gestatten Zahlenverhältnisse, an denen die Verwendung eines Begriffes (oder Begriffskomplexes) abgelesen werden kann, wenigstens ein ungefähres Urteil darüber, wie weit dieser Begriff für den Verfasser praktisch wichtig war. Nur muß man mit dem Zahlenmäßigen das Inhaltliche verbinden, was ohne Widerspruch zu dem oben S. 347 ff Gesagten geschehen kann. Der Kern des Pneumabegriffes bleibt hier

zwar eine offene Frage, nicht aber jene Teilinhalte, die aus Einzelstellen und Stellengruppen mühelos erkennbar sind und einer Meinungsverschiedenheit nicht unterliegen. Die Häufigkeit des Wortes Pneuma in Verbindung mit dem Grad, in dem der Pneumabegriff die verschiedenen Richtungen des religiösen Denkens mitbestimmt, nennen wir die „Bedeutsamkeit" des Pneumabegriffs.

a) Die absolute Häufigkeit. Was eigentlich am Pneumaproblem zuerst eine Antwort heischt, ist nicht diese oder jene Anwendung, sondern der häufige Gebrauch des Wortes an sich. Es begegnet in Rm-Philem 146 mal; mit den 12 Belegen in Hb ergibt sich für Paulus die staunenswerte Zahl von 158 Pneumastellen[1]). Rechnet man die nicht Göttliches bezeichnenden Stellen weg[2]), so bleiben immer noch etwa 130 übrig (Rm-Philem 123, Hb 7), wo von dem typisch paulinischen göttlichen Pneuma die Rede ist. Es trifft also für das ganze Corpus Paulinum auf je 10 Textseiten bei Nestle 7,1 solche Pneumastellen, für Rm-Philem 7,8.

Eine derartige Verteilung hat nun allerdings etwas Künstliches an sich. In Wirklichkeit steht Gal mit 17 Stellen, wo sicher oder wahrscheinlich göttliches Pneuma bezeichnet wird, an der Spitze (auf 10 Seiten in Nestles Ausgabe 15,4 Belege), während Philem kein einziges Mal Pneuma bietet, Kol und Tit nur je einmal. In Rm, 1 Kor und Gal und Eph, die an Dichtigkeit des Wortes voranstehen, häuft sich Pneuma bisweilen zu ganzen Gruppen, so in Rm 8, 1 Kor 12 und 14, Gal 5; andere Partien der nämlichen Briefe haben dagegen das Wort gar nicht, z. B. Rm 3—4, 1 Kor 8—11 (wo jedoch dreimal πνευματικός gebraucht wird), Gal 1—2.

Spielt auch Pneuma an manchen Stellen eine große Rolle, wie die Häufungen zeigen, während es anderswo fehlt, so zeigt sich doch, in welchem Maße sich der Geist des Apostels beim Niederschreiben oder Diktieren seiner Briefe mit dem Pneuma beschäftigt hat. Die gleichmäßige Verteilung über alle Teile der einzelnen Briefe, wie sie die Statistik vornimmt, wird damit in gewissem Sinn zum Exponenten der latent im Apostel immer lebendigen Wertsschätzung des Pneumabegriffes. Aus dieser Statistik spricht das Axiom: Wovon das Herz voll ist . . .

---

[1]) Nicht zu berücksichtigen sind die zumeist der Hss-Gruppe (E)KLPsy eigenen Pneuma-Belege in Rm 8,1; 1 Kor 6,20; Gal 5,13; Eph 5,9; 1 Tm 4,12.

[2]) S. oben S. 346. Von Rm-Philem fallen 22, von Hb 5 Stellen weg. An sich bezeichnet πνεῦμα etwas Widergöttliches in Rm 8,15 a und 2 Kor 11,4; doch stehen diese Stellen in schärfster Negation und helfen so, den paulin. Begriff vom göttlichen Pneuma zu erfassen, brauchen also nicht ausgeschieden zu werden. Außerdem sind im Text Stellen als göttliches Pneuma bezeichnend mitgeführt, wie 1 Kor 14,2—16, die bei umfassender Erforschung vielleicht wegzulassen wären. Ihre Zahl ist jedoch nicht so groß, daß das Bild der Gesamthäufigkeit durch sie wesentlich verändert wird.

Auf den Inhalt brauchen wir hier nicht einzugehen. Daß Pneuma bei Paulus zu den mannigfachsten Begriffen in Beziehung tritt, ist bekannt; manches wird im folgenden erwähnt werden.

b) Die relative Häufigkeit. Steht Paulus mit seiner Vorliebe für das Wort und den Begriff Pneuma vereinzelt da, oder teilt er diese Vorliebe mit denen, die vor ihm oder gleichzeitig mit ihm geschrieben haben? Die Vergleichung, die allein Antwort auf diese Frage geben kann, muß auf die Hauptpunkte beschränkt bleiben. Es sei nachdrücklich betont, daß ein Vergleich wie der folgende weit davon entfernt ist, eine Untersuchung auf religiös-geschichtliche Abhängigkeit darzustellen, wenn auch gelegentlich eine Abhängigkeit erwähnt wird.

1. Das Alte Testament. Der hebr. Text verwendet 378 mal das Wort ruaḥ (Geist)[1]). Aber nur etwa 90 Stellen handeln vom Geist, den Gott hat, sendet oder schafft[2]). Trotz des größeren Umfanges steht die LXX mit 335 Belegen für πνεῦμα hinter dem TM zurück[3]). Davon entspricht dieses Wort 279 mal dem Worte ruaḥ[4]); wo ruaḥ den göttlichen Geist bezeichnet, bietet die LXX 86 mal πνεῦμα. Doch fügt die LXX aus eigenem noch 14 weitere derartige Pneumastellen hinzu[5]), so daß sie gegen 100 mal von einem göttlichen Pneuma spricht. Es unterliegt keinem Zweifel, daß Paulus das Wort πνεῦμα dem AT entlehnt hat, zumal sich manche inhaltliche Parallelen zwischen dem paulinischen und alt-

---

[1]) F. Brown-W. R. Driver-C. A. Briggs, A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament (1906) S. 924 s. v.

[2]) Brown-D.-B. l. c. zählen 94 Belege für göttlichen Geist. Doch sind 16 zu streichen, da sie nicht vom Geist Gottes, sondern von einem bösen Geist reden. Dafür lassen sich etwa, wenn dadurch auch die Vergleichsbasis Paulus gegenüber etwas erweitert wird, von ruaḥ-Seele 9 Stellen anfügen: Gn 6,3; Nm 16,22; 27,16; Job 10,12; 12,10; 27,3 (πνεῦμα θεῖον); Prov 16,2; Is 42,5; Zch 12,1, wo Gott den Geist schenkt, schafft, beherrscht. Ebenso sind Gn 41,33; Nm 27,18; 4 Rg 2,9.15 zu berücksichtigen, da hier vom (gottverliehenen) Prophetengeist die Rede ist. — Übrigens hängen diese und die übrigen Zahlen wie immer teilweise von der Interpretation der Einzelstellen ab.

[3]) Da Paulus den hebr. Text und die LXX als Einheit betrachtete und es uns nicht um die Entwicklung des Pneumagedankens in all seinen Stadien zu tun ist, können wir hier TM und LXX gemeinsam behandeln. — Die Ziffer 335 ist ermittelt aus Gn-2 Macc (ohne Dan Theodot) nach E. Hatch-H. A. Redpath, A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament 1897.

[4]) Etwa 50 mal ist ruaḥ mit ἄνεμος wiedergegeben, gegen 20 mal mit verschiedenen, meist psychologischen Ausdrücken, besonders in den Prov.

[5]) Nm 23,6; Judith 16,14; Sap 1,5. 6. 7; 7,7. 22, 9,17; 12,1; 15,11; Sir 48,12. 24; Zch 1,6; Dan 13,44.

testamentlichen Pneuma ergeben. Doch hält das AT, was die zahlenmäßige Verwendung des Wortes betrifft, keinen Vergleich aus mit Paulus. Schon der absoluten Zahl nach steht das AT im Gebrauch von Pneuma für etwas Göttliches um ein Bedeutendes hinter Paulus zurück. Relativ, d. h. auf die Schriftmassen verteilt, verhält sich der alttest. Pneumagebrauch (göttlichen Inhalts) zum paulinischen etwa umgekehrt wie der Umfang der LXX zum *Corpus paulinum.* Unter dieser Rücksicht kann Paulus nicht als Fortsetzung des AT betrachtet werden; er steht zu hoch über dem Alten Testament.

Dasselbe gilt vom Inhalt des Pneuma[1]). Das AT und Paulus stimmen darin überein, daß das Pneuma in oder bei Jahwe (dem θεός bei Paulus) ist[2]), auch darin, daß Gott es dem Menschen mitteilt. Aber wo dies im AT den Menschen im allgemeinen betrifft, ist die Rede vom Einschaffen der Geistseele, die mit dem Leib das Menschenganze konstituiert; bei Paulus hingegen bedeutet der göttliche Geist etwas, das zum natürlich vollkommenen Menschen hinzukommt, also nicht in sein natürliches Wesen eintritt. Dieser Gedanke wäre eher verwandt mit jenen Geiststellen, wo im AT der Gottesgeist in außerordentlicher Weise über einen Menschen kommt, um ihn zu Außergewöhnlichem zu befähigen (wie den Beseleel Ex 31,3 und den Samson Jd 14,6; 15,14), besonders um ihn mit der Gabe der Prophetie auszurüsten. Auch Paulus kennt den Gottesgeist als Quelle außerordentlicher Machtwirkungen und als prophetischen Geist — hierin wird man eine Fortführung alttestamentlicher Ideen erblicken dürfen — aber nicht das ist die für das paulinische Pneuma charakteristische Eigenschaft. Diese liegt vielmehr in der Beziehung des Pneuma zum christlichen Sittenleben; wie dieses von jedem Christen gefordert wird, so muß jeder Christ notwendig auch das Pneuma in sich haben. Gewiß ist auch im AT der Gottesgeist ein Geist der Sittlichkeit, aber der jedem Gläubigen als Führer zu Gott einwohnende Geist fehlt dem AT völlig[3]);

[1]) Vgl. Lebreton, Histoire du Dogme de la Trinité I 111—122; Büchsel 1—36.

[2]) H. Siebeck urteilt mit Oehler: „Gott ist noch nicht eigentlich Geist im AT, sondern Gott hat Geist und dieser geht nach Art des Hauches von ihm aus.“ Geschichte der Psychologie I, 2 1884, 151. Dieses Urteil gilt von der alttestamentl. Ausdrucksweise, ist aber unzulässig, weil exklusiv, wenn der Inhalt des Geist-Gott-Verhältnisses damit wiedergegeben werden soll.

[3]) Man wird Ps 50(51) 12 f

χαρδίαν χαθαρὰν χτίσον ἐν ἐμοί, ὁ θεός,
χαὶ πνεῦμα εὐθὲς ἐνχαίνισον ἐν τοῖς ἐγχάτοις μου.
μὴ ἀπορρίψῃς με ἀπὸ τοῦ προσώπου σου,
χαί τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν σου μὴ ἀντανελῇς ἀπ' ἐμοῦ.

für Paulus dagegen erscheint diese Seite der Pneumaidee der eigentliche Grund zu sein, weshalb er überhaupt solches Gewicht auf das Pneuma legt. Unter einer andern Rücksicht jedoch ist Paulus der Vollender des ATs: hier wird das Pneuma als Allgemeinbesitz für die Messiaszeit vorausgesagt[1]), der Messias selbst wird sich des Vollbesitzes des Geistes erfreuen[2]); bei Paulus sehen wir den Geist in engster Verbindung mit Jesus dem Messias und den Geistbesitz der Gläubigen als sichere, vollendete Tatsache. Allerdings setzt dies nicht bloß die Gedanken des Alten Testamentes voraus, sondern geschichtliche Ereignisse, die zwischen dem Alten Testament und Paulus liegen. Endlich eignet dem paulinischen Pneuma, wie unten dargetan werden soll, Eigenpersönlichkeit; das AT bietet für diese Seite der Pneumaidee höchstens dunkle Andeutungen[3]).

Diese Verbindungen und Unterschiede zwischen dem alttestamentlichen und paulinischen Pneuma bestätigen den aus den Zahlenverhältnissen gewonnenen Schluß: bei aller Verwandtschaft in Teilinhalten des Pneumagedankens kann das AT nicht erklären, wieso πνεῦμα zu einem beherrschenden Ausdruck des Völkerapostels geworden ist[4]).

2. Das Buch der Weisheit ist noch besonders zu erwähnen. Pfleiderer hat darin seinerzeit „die Wurzel der Geistlehre des Paulus“ zu entdecken vermeint, aber die Forschung ist seiner Ansicht nicht beigetreten[5]). Im B. d. Weish. findet sich πνεῦμα 20mal, doch nur an 7 Stellen bezeichnet es etwas Göttliches. Als Geist

---

und Ps 142(143),10

δίδαξόν με τοῦ ποιεῖν τὸ θέλημά σου, ὅτι θεός μου εἶ σύ·
τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον ὁδηγήσει με ἐν τῇ εὐθείᾳ.

wohl nicht als Belege anführen dürfen, dazu stehen diese Wendungen, in Anbetracht des konkreten und hochbedeutsamen Gedankens von der Einwohnung des Geistes, zu isoliert. Büchsel dürfte hierin etwas zu weit gehen; vgl. Der Geist Gottes 26 f, 30 f. — Zum Alttest. Geist als sittlicher Größe siehe Büchsel 12 f.

[1]) Vgl. Is 32,15; 44,3; Ez 37,14; Joel 3,1 f; Zch 12,10.

[2]) Is 11,2 f; 61,1.

[3]) Vgl. P. Heinisch, Personifikationen und Hypostasen im Alten Testament und im Alten Orient (Bibl. Zeitfr. IX. 10—12) 1921, 18—24.

[4]) Lebreton, l. c. 433. Die Geistlehre des hl. Paulus *„est sans doute en continuité avec la théologie de l'Ancien Testament . . . Mais, chez saint Paul, toutes ces doctrines sont transformées; elles sont beaucoup plus profondes, et par suite elles manifestent une unité jusque-là insoupçonnée.“*

[5]) Vgl. H. Gunkel, Die Wirkungen des hl. Geistes 79 f. — E. Grafe, Das Verhältnis der paulinischen Schriften zur Sapientia Salomonis. Theol. Abh. C. v. Weizsäcker gewidmet 1892, 277 f. — S. Holmes in der Einleitung zur Sap. Sal. in R. H. Charles, The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Test. 1913, I 526 f.

Gottes ist Pneuma überall (1,7 ὅτι πνεῦμα κυρίου πεπλήρωκεν τὴν οἰκουμένην — 12,1 τὸ γὰρ ἄφθαρτόν σου πνεῦμά ἐστιν ἐν πᾶσιν); mit der göttlichen Weisheit gleichgesetzt (9,17 βουλὴν δέ σου τίς ἔγνω, εἰ μὴ σὺ ἔδωκας σοφίαν — καὶ ἔπεμψας τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἀπὸ ὑψίστοις; 1,4—5; 7,7[?] ἦλθέν μοι πνεῦμα σοφίας) oder doch als Artbezeichnung der Weisheit verwendet (1,6 φιλάνθρωπον πνεῦμα σοφία [scl. ἐστίν]; 7,22 σοφία . . . ἐστὶν πνεῦμα νοερόν) kommt Pneuma vorzüglich dem Gerechten zu, ihn mit Weisheit füllend. Doch gilt das Interesse des Hagiographen nicht dem Geistbegriff, sondern der Weisheit; die Sophia überdeckt das Pneuma völlig. Daher dürfte Büchsel[1]) dem Sachverhalt nicht ganz gerecht geworden sein, wenn er meint, der Verfasser des B. d. Weish. versuche „sich den Geist in seinem Wesen vorzustellen". Für Paulus ergeben sich zwar einzelne Parallelen, z. B. das Wohnen des Pneuma im Gerechten, sowie die enge Beziehung des Pneuma zum religiös-sittlichen Leben. Jedoch im ganzen steht der Apostel sowohl dem häufigen Gebrauch nach, wie nach Inhalt und Bedeutsamkeit des Pneuma auch dem B. d. Weisheit gegenüber durchaus isoliert da.

3. Die jüdischen Apokryphen[2]). Ihr Pneumagebrauch ist am AT orientiert, aber soweit das göttliche Pneuma in Frage kommt, an Zahl und Inhalt äußerst dürftig. Nur ganz gelegentlich finden sich Wendungen wie: Der Geist (Gottes) ist ausgegossen über mich (vom prophetischen Geist)[3]); Sende in mich den Heiligen Geist, damit ich schreiben kann . . .[4]) Isaias spricht mit dem Heiligen Geist[5]), der seinerseits in Isaias ist und spricht. Josef hat den Geist Gottes in sich[6]), der Geist Gottes ruht auf dem, der reinen Herzens ist[7]); der Geist Gottes kann nicht lügen, ist überall[8]). Solche und ähnliche Worte[9]), deren Gesamtzahl kaum ein Dutzend vollmacht, verschwinden unter dem erheblich stärkeren Interesse dieser Schriftgattung für die (geschaffenen) Geister, gute und böse, für die Seelen

---

[1]) Der Geist Gottes im NT 76.

[2]) Lebreton I 153—159; Büchsel 55—71. — Vgl. das freilich nicht sehr durchsichtig gestaltete Stichwort „Spirit" im Index bei Charles, The Apocrypha and Pseudepigrapha II 867. — Die folgenden Zitate nach Charles.

[3]) Jub 31,12; Henoch 91,1. [4]) 4 Ez 14,22.

[5]) Mart. Is. 5,14; vgl. 1,7. [6]) Test. Sim. 4,4.

[7]) Test. Benj. 8,2.

[8]) Sib. 3,701; vgl. Sib. frg. I 5 der Geist Gottes in allen, als Führer = die Seele?

[9]) Zur Mitteilung des Geistes an den kommenden Messias vgl. Henoch 49,3 (Is 11,3); 62,2 — PsSal. 17,42; 18,8. — T. Levi 18 und T. Juda 24 dürften wohl christlich sein, kommen also hier nicht in Betracht. Vgl. F. Schlagenhaufen, diese Zeitschr. 51 (1927) 485 f.

(πνεύματα), für die Stimmungen, Tugenden und Laster; das alles wird in Weiterbildung alttestamentlicher Wendungen mit πνεῦμα (Geist der Wahrheit, der Lüge usw.) bezeichnet, wie denn auch, zumal im Buche Henoch, Gott mit Vorliebe ‚Herr der Geister' genannt wird[1]). Selbst menschliche Sinne und Naturerscheinungen heißen πνεύματα (Geist des Gehörs, des Taues, Blitzes). Die im AT noch machtvollen Pneumagedanken sind merklich am Abklingen. Ebenso weit wie vom AT stehen die Apokryphen von Paulus weg. Das ist deshalb besonders bemerkenswert, weil sie teilweise der gleichen Zeit angehören wie der Apostel selbst.

4. Das rabbinische Schrifttum spricht nicht häufig vom Geist Gottes[2]). Im wesentlichen geschieht dies in alttestamentlichem Sinn. Nur ausnahmsweise wird ihm Lebensmitteilung zugesprochen; bestimmt erwartet man eine Geistesmitteilung im Messiaszeitalter, aber als prophetische Gabe, nicht so sehr als Hilfe zu einem neuen, sittlichen Leben. Überhaupt ist der Geist hier vorwiegend Träger der göttlichen Inspiration und Prophetie und wird als solcher persönlich dargestellt. Das geschieht in der stehend gewordenen Einleitungsformel: der Heilige Geist sagt, ruft... Aber über eine Personifikation geht diese Wendung nicht hinaus[3]). Hier berührt sich Paulus mit der rabbinischen Redeweise. Man vergleiche 1 Tm 4,1 τὸ πνεῦμα ῥητῶς λέγει, Hb 3,7 καθὼς λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, Hb 9,8; 10,15; auch Eph 6,17 δέξασθε τὴν μάχαιραν τοῦ πνεύματος ὅ ἐστι ῥῆμα θεοῦ, sofern damit nicht die mündliche Evangeliumsverkündigung, sondern das geschriebene AT gemeint ist. Derartige Wendungen bei Paulus zeigen bemerkenswerterweise keinen engeren Zusammenhang mit der spezifisch paulinischen Pneumaidee; am ehesten wäre noch an 2 Kor 4,13 zu denken[4]). Damit ist jedoch kein Zwiespalt ins Denken des Apostels hineingetragen. Er gibt nicht an, wie sich seiner Anschauung nach das göttliche Pneuma als Urheber der Hl. Schrift verhält zum göttlichen Pneuma, sofern es die der Alten entgegengesetzte Neue Ordnung charakterisiert. Aber die Harmonie läßt sich aus anderweitigen Äußerungen des Apostels erschließen; sie beruht letztlich in der Einheit Gottes, des Urhebers

---

[1]) Nach Charles 104 mal.

[2]) H. Strack-P. Billerbeck, Komm. zum NT. aus Talmud und Midrasch IV 2, Index s. v. Geist. Dazu besonders II 126—138; III 240; IV 1,466; IV 2,915.

[3]) Strack-Billerbeck: „Die Hypostasenvorstellung hat der alten Synagoge durchaus ferngelegen" II 134 f.

[4]) 2 Kor 4,13 ἔχοντες δὲ τὸ αὐτὸ πνεῦμα τῆς πίστεως κατὰ τὸ γεγραμμένον Ἐπίστευσα διὸ ἐλάλησα (Ps 116,10).. Doch vgl. R. Cornely, Comm. in s. Pauli Epistolas. Ep. ad. Corinth. altera 129 f.

beider Ordnungen, der alten (γράμμα) wie der neuen (πνεῦμα). — Im übrigen spielt im Rabbinismus der Pneumagedanke nicht entfernt die Rolle wie bei Paulus.

5. Die hellenistische Literatur. In der älteren Sprache berührt πνεῦμα die religiöse Sphäre nur in der Bedeutung (dichterische oder religiöse) „Begeisterung", die man auffaßte als ein Vollsein vom Hauche Gottes. Diese Auffassung blieb auch in der folgenden Zeit erhalten. Doch geht es nicht an, hiefür einfach die Geistidee einzusetzen.

Reitzenstein behauptet, in der heidnischen Literatur hätte „Gott oder den Geist oder den Heiligen Geist in sich aufnehmen" beliebig wechseln können[1]. Aber das im dazugehörigen Lukanzitat von R. gesperrt gedruckte ‚*spiritus*'[2]) hat mit Gott und Geist im paulinischen Sinne nichts zu tun; es ist der der Erde entströmende Dunst, den die Seherin einatmen muß, um so in Besessenheit zu geraten[3]). Der *sacer spiritus* des Quintilianzitats[4]) ist dasselbe, und nicht, wie Reitzenstein vorgibt, der Hl. Geist. — Wie selten πνεῦμα in der Welt der Papyri begegnet, zeigen die Lexika von Preisigke und Moulton-Milligan[5]).

6. Sehr geringe, wenn überhaupt welche religiöse Bedeutung eignet dem πνεῦμα in der Orphischen Schriftwelt, der theologischen Literatur des ausgehenden vorchristlichen Zeitalters. Zwar haben wir von dieser Literatur nur klägliche Trümmer[6]), aber diese teilweise aus Kirchenschriftstellern, deren Bestreben, wie z. B. Didymus von Alexandrien († 395) beweist, dahin ging, aus den orphischen und andern Quellen Analogien zu christlichen Dogmen

---

[1]) Die Hellenistischen Mysterienreligionen³, 1927, 73.

[2]) L. c. 323 Lucan. Pharsalia 5,161—65. *Virgo . . .*
haesit et invito concepit pectore numen,
quod non exhaustae per tot iam saecula rupis
spiritus ingessit vati.
Mit dem spiritus und durch ihn das numen, also zwei ganz verschiedene Dinge.

[3]) Cicero und Plutarch erklären diesen spiritus als Erdausdünstung die den Menschengeist zur Divination befähigt; s. Lebreton I 93—95, auch W. Scott, Hermetica II 365, zum Ganzen Büchsel 37—47, bes. 40 f.

[4]) Stelle bei Reitzenstein l. c. 324; *homo qui . . . plurimis meruerat experimentis, ut ad illum velut ad oracula deorum plenumque sacro spiritu pectus hominum sollicitudines metusque confugerent.* Offenbar eine Anspielung auf die typische Besessenheit durch den Gott auf Grund des Einatmens des sacer spiritus wie im Lukantext.

[5]) Milligan (VI 521) bemerkt zu πνεῦμα: „*This is a notable example of those words, whose meaning has been so deepened and enriched through Christian influences, that we cannot exspect our sources to throw much light on their use in the NT.*" Es folgen zwei Belege aus dem Leidener Zauberpapyrus W und 6 aus jüdisch oder christlich beeinflußten Beschwörungsformeln.

[6]) Hrsg. von O. Kern, Orphicorum Fragmenta 1922.

zu sammeln und zu verwerten. So mag das Erhaltene immerhin als Abbild des verlorenen Ganzen gelten. Gelegentlich wird mit θεῖον πνεῦμα die Lebenskraft bezeichnet[1]), oder die Gottheit nach stoischer Art mit dem πνεῦμα, der Allseele gleichgesetzt[2]). Das ist alles, was die orphischen Bruchstücke an religiösem Gehalt des Pneumabegriffes bieten.

7. Dagegen verwendet die Stoa das Wort und den Begriff Pneuma mit einer gewissen Vorliebe[3]). Sie hat zwar ihr System nicht ganz aus dem neuen geschaffen. Doch betrachten wir in diesem Aufsatz der Einfachheit halber die Stoa wegen ihrer überragenden Bedeutung und ihres langanhaltenden Einflusses als die Repräsentantin der ihr verwandten Systeme und Begriffe der griechischen Philosophie[4]). Die Stoa hält die alles umgebende bewegte Luft (πνεῦμα), die aus πῦρ und ἀήρ zusammengesetzt ist, als die alldurchdringende, feinmaterielle, aber doch vernunftbegabte Weltseele, die Gottheit. Ein Teil aus ihr geht als der Lebensodem ein in den Menschen und verläßt ihn wieder beim Tode, zur Allseele zurückkehrend. Dieser philosophische Begriff des πνεῦμα enthält in Wirklichkeit weder die Vollkommenheit des Persönlichen noch den Adel des Religiösen[5]). Wenn Seneca von einer *pars divini spiritus mersa in corpus humanum* spricht oder vom *sacer spiritus,* der wie eine Gottheit in uns thront, so sind das Wendungen, die Lebreton mit gutem Grunde daraus erklärt, daß die Öde des stoischen Systems tieferen Geistern im Grunde nicht genügte[6]). — Bei Paulus bewegt sich der Pneumagedanke auf einer völlig verschiedenen Fläche. Nach ihm ist das göttliche Pneuma nicht ein Stück der Menschennatur; es gehört nie zum Ich des Menschen, so nahe es ihm treten mag. Noch weniger ist es eine kosmische Größe; es ist rein religiös.

---

[1]) Frg. 56 Kern.

[2]) Frg. 340 Kern S. 336. So ist wohl am ehesten zu erklären
Πάντα γὰρ ἀθανάτοιο θεοῦ μεγάλῃι ὑπ' ἀρωγῆι
ἄνθρωποι τελέουσι · σοφῆι ὑπό πνεύματος ὁρμῆι.

[3]) Vgl. Lebreton I 85—99.

[4]) Genaueres siehe bei H. Siebeck, Gesch. d. Psychologie I, 2 130—149.

[5]) Lightfoot sagt in seinem lesenswerten Exkurs „St. Paul and Seneca" in „St. Paul's Epistle to the Philippians" 1894, 296 über den Geistbegriff bei Seneca *„It is almost purely a physical conception, and has no strictly theological value"*.

[6]) Lebreton I 97. L. hat die Gegenüberstellung des spiritus und des persönlichen Ich im Auge, die als solche dem stoischen System nicht entspricht; diesem zufolge sind das Ich und der spiritus identisch.

8. Starken Einfluß von seiten der Stoa zeigt Philo[1]). Leider ist der Wortindex zur Cohnschen Philoausgabe noch unvollendet und erlaubt kein abschließendes Urteil über Philos Gebrauch von πνεῦμα. Es scheint aber, daß ihm dieser Ausdruck nicht liegt; jedenfalls ist sein Interesse am Pneumabegriff starken Schwankungen unterworfen. In religiöser Bedeutung findet man ihn fast nur dort verwendet, wo der von Philo erläuterte Text des Alten Testamentes vom göttlichen Pneuma spricht. Einen festen Platz im Gedankengebäude des jüdischen Schrifterklärers hat Pneuma nicht; das erkennt man daran, daß sein Inhalt nicht ausgeglichen ist. Im Kern immer Jude, biegt Philo doch die Erklärung des alttest. Pneuma ins Stoische um. So erklärt er z. B. Gn 6,3[2]) das πνεῦμα θεοῦ als „die über die Erde hinfließende Luft", fügt aber als zweite Bedeutung hinzu, das Pneuma sei auch „unvermischte Erkenntnis, an der jeder Weise nach Gebühr Anteil habe". Ist die erste Auslegung stoisch-pantheistisch, so zeigt die zweite Verwandtschaft mit dem jüdischen Pneuma-Sophia-Gedanken, geht aber darüber hinaus, sofern er Pneuma schlechthin als Erkenntnis deutet. Daneben hat Pneuma bei Philo verschiedene alttest. Bedeutungen. Im allgemeinen gehört das Pneuma Philos zur Menschennatur; es ist nichts Übernatürliches, nichts eigentlich Göttliches[3]). Meist berührt es sich mit dem Gottesbegriff nur darin, daß es von Gott geschaffen ist (oder aus ihm emaniert?). Freilich fehlt es nicht an Wendungen, die Pneuma enger mit Gott verbinden. Aber bezeichnend ist es doch, daß πνεῦμα in der von Drummond aus Philo zusammengestellten Liste von Gottesbezeichnungen[4]) nicht vorkommt, nicht einmal in dem Ausdruck ‚Herr der Geister'. Daß die relative Häufigkeit von πνεῦμα bei Philo hinter der paulinischen weit zurücksteht, ist sicher. Das nämliche gilt von der Tragweite seiner Bedeutungen[5]). Man kann das Verhältnis zu Paulus etwa so umschreiben: wo Philo Pneuma

[1]) Vgl. J. Drummond, Philo Judaeus or the Jewish-Alexandrian Philosophy in its development and completion II 1888, 214—217. — Büchsel, Der Geist Gottes im NT 77—94. — H. Siebeck, Gesch. d. Psychologie I, 2 S. 151—155. — H. Leisegang, Der Heilige Geist, Leipzig u. Berlin 1919, ist mir nicht zugänglich.

[2]) de gigant. 22. Cohn-Wendland II 46.

[3]) C. Siegfried, Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testaments 1875, 240 reiht Pneuma unter die anthropologischen Begriffe Philos ein.

[4]) L. c. II 63.

[5]) Büchsel 93 f faßt die Bedeutungen, die Pneuma bei Philo besitzt, also zusammen: „Luft, Wind, Atem, Lebenskraft, Lebensträger, vor allem Kraft und Träger des geistigen Lebens, des Denkens. Als Kraft und Träger des Lebens, vor allem des geistigen Lebens, kommt das πνεῦμα von Gott, ja ist es ein Stück des göttlichen Wesens. Es wirkt im Menschen Erkenntnis Gottes, Verwandtschaft

in alttest. Sinn erklärt, berührt er sich mit Paulus, wo er der Stoa folgt, steht er im Gegensatz zum Apostel. Auch an Bedeutsamkeit des Pneumabegriffs ist Paulus überragend; Pneuma ist für ihn offensichtlich ein zentraler Begriff, Philo erwähnt Pneuma sozusagen nebenher[1]).

Alles in allem gilt von der vorpaulinischen und von der dem Apostel gleichzeitigen hellenistischen Literatur, was Burton[2]) hierüber urteilt: *„In this century, in which the NT arose and. . .* πνεῦμα *was in very common use among Christians, it occurs rather rarely in extant Greek literature.“* Und wo es sich findet, bezeichnet Burton als das Auffallendste *„the almost total absence of the meaning ‚spirit‘“*.

Die Bestrebungen Reitzensteins, die erstaunlich viel Beachtung gefunden, nötigen dazu, auf Schriftgattungen einen Blick zu werfen, die wegen ihres meist späten Entstehens und ihrer ganzen Art ernstlich kaum in Betracht kommen für das Verständnis des Pneumagebrauches und Pneumagedankens des Apostels. Die hermetischen Schriften[3]) sind ein Konglomerat ganz verschiedenartiger Teile, deren älteste, die zugleich einfacher gehalten sind, vielleicht aus dem ersten vor- oder nachchristlichen Jahrhundert stammen, während die meisten andern dem 2./3. Jahrh. zuzuweisen sind[4]).

---

mit Gott und damit Unvergänglichkeit; es begründet prophetische Erlebnisse deren Vollendung die Ekstase ist. Etwas πνεῦμα hat jeder Mensch von Natur. Mit der Frömmigkeit steigert sich der Geistbesitz des Menschen.

„Alles in Allem: die Ausbeute aus Philons Schriften über πνεῦμα ist vielerlei, aber nicht viel, der Ausdehnung nach groß, aber dem Inhalt nach klein... Seine Geistvorstellungen ... haben auch im Ganzen der philonischen Frömmigkeit nur geringe Bedeutung.“

[1]) Daher übergeht Lebreton ohne Schaden den Pneumabegriff Philos.

[2]) Comm. on the Ep. to the Galatians 488.

[3]) Vgl. Büchsel, Der Geist Gottes im NT 100—119. — Von den Gnostikern kann man füglich absehen, da sie evident christliche Einflüsse zeigen. Wenn Reitzenstein im Poimandres 83—98 die sog. Naassenerpredigt von Christlichem säubern zu können glaubte, um so ein heidnisch-gnostisches Gebilde zu erhalten, so erweisen gerade die Ausdrücke πνεῦμα, πνευματικός, die Reitzenstein in der Urpredigt belassen hat, daß der Versuch in dieser Form jedenfalls fehlgeschlagen hat. Denn ihr Sinn und ihre Berechtigung liegt gerade in den als christliche Interpolationen entfernten Stücken.

[4]) Der folgenden Übersicht liegt zugrunde W. Scott, Hermetica I 1924, Introduction, Texts and Translation, II u. III 1925—26, Commentary. Zur Datierung der Traktate des Corpus Hermeticum s. Bd. II, wo dem Kommentar jeweils eine kurze Einführung vorausgeschickt wird; zu Asclepius I—III s. Bd. I S. 55. 57. 76; Exz. 23 (Kore Kosmu) Bd. III S. 474 f. — Ins 2./3. Jahrh. verweist die Hermetica W. Kroll in Pauly-Wissowa, Real-Enzyklopädie der klass. Altertumswissenschaft 15,820—22.

Die Zauberliteratur dagegen, wie sie uns in den Zauberpapyri entgegentritt, hat ihre Wurzeln zwar in vorchristlicher Zeit, verdankt aber zunächst ihr Entstehen dem Wiedererwachen des Orakel- und Zauberwesens im 2. Jahrh. n. Chr.; die uns erhaltenen Stücke gehören ins 3./4. Jahrh.[1]). Als echte Erzeugnisse des Synkretismus sind sie äußerst verworrenen Inhalts, mehr noch als die Hermetica.

9. Die Hermetica. Die hermetischen Schriften bieten in bezug auf den Gebrauch des Wortes πνεῦμα kein einheitliches Bild. Soweit eine rasche Durchsicht lehrte[2]), fehlt πνεῦμα im Corp. Hermeticum (CH) in Traktat 5. 6. 7. 8. 11. 14. 15. 17, ferner in 23 von 29 Exzerpten (Exz.) des Stobaeus. In den übrigen Traktaten des CH begegnet es 28mal (dazu einmal πνευματικός, neben πνευματοφόρος, θεόπνους, πνοή usw.), in den Stobaeus-Exz. 15. 19. 21. 26. 29 steht πνεῦμα, so viel ich sehe, 19mal, in Exz. 23 (Kore Kosmu) 12mal' in den Fragmenten 4mal. Rechnet man aus dem lateinischen Asclepius (I—III) 15 Vorkommnisse von spiritus hinzu, so enthält das hermetische Schrifttum, wie es auf unsere Zeit gekommen ist, — vorbehaltlich etwaiger Übersehen — 78 Pneuma-Stellen. Sowohl in der absoluten wie in der relativen Häufigkeit des Wortes πνεῦμα stehen die Hermetica somit tief unter Paulus.

In der Bedeutung von Pneuma, soweit die Einzelstellen diese erschließen, nehmen gewisse Traktate und Exzerpte eine Sonderstellung ein, auf die wir hier aber nicht eingehen. Bei den meisten Texten fällt die Verwandtschaft mit stoischen Gedanken auf. Das Pneuma ist, soweit nicht die Bedeutung Wind vorliegt, sehr oft ein kosmischer Bestandteil, neben πῦρ und ὕδωρ genannt[3]), alles umgebend und durchflutend[4]), es ist der Lebensatem, den der Mensch vom Weltpneuma (göttlicher Lebensodem) einzieht[5]), die Seele oder das Substrat der Seele[6]), die Lebens- und Vegetationskraft[7]), die Kraft, welche sinnliche Wahrnehmungen ermöglicht[8]). Mit der Ein-

[1]) Vgl. C. Wessely, Denkschriften der K. Akad. d. Wiss., Philos.-Hist. Classe 36 1888, Griechische Zauberpapyrus von Paris und London 36—37.

[2]) Der 4. Bd. W. Scotts wird die Indices bringen.

[3]) CH 1,9; 3,1 b. 2 a; 4,1 b; 18,20 etc. Diese und die folgenden Belege geben keine vollständige Liste der betr. Pneumastellen.

[4]) CH 3,1; Exz 15,4; 23,48; Frg 23; Ascl 6 b; 17 a (vgl. Scott III 95); 33 c (Scott I 318—320); Exz 26,19—23.

[5]) Exz 26,12; 29 Z. 8; CH 1,17.

[6]) CH 10,13. 16. 17; (Exz 23,18 Scott III 513 f); Ascl 18 b (?). — Das Substrat der Seele ist das πνεῦμα ψυχικόν der stoisch-medizinischen Lehre. Vgl. H. Siebeck, Gesch. d. Psych. I, 2 S. 143—147.

[7]) Exz 15,4—5; 23,18. 20. 21; Frg 24; Ascl 6 b; 14 b; 16 a; 17 a; CH 9,9.

[8]) Exz 19,5.

heit des Pneuma im Menschen und im Weltall ist der stoisch-pantheistische Gottesbegriff gegeben oder doch nahegelegt[1]).

Neben diesen hauptsächlichsten Bedeutungen erscheinen andere Stellen mit jüdisch-christlicher Tönung. Über die ἑνὰς τοῦ πνεύματος (CH 13,12) ließe sich streiten. Πνεῦμα θεέ im gleichen Traktat (13,19), von Reitzenstein zu πνευμάτιζε θεέ umgeändert, wird von Scott gestrichen[2]), ebenso das folgende πνευματοφόρε δημιουργέ, σὺ εἶ ὁ θεός, weil es christlich klingt; vielleicht würde man besser jüdisch-gnostisch sagen. — CH 18,3 bietet den Text γινωσκέτω ὡς ἀκάματον μέν ἐστι πνεῦμα ὁ θεός. Scott möchte ὁ θεός zum Subjekt eines verstümmelten Nebensatzes machen[3]). Aber im Vorausgehenden stehen ὁ κατὰ φύσιν μουσικὸς θεός und τὸ πνεῦμα τοῦ μουσικοῦ so ziemlich parallel, was die tatsächlich vorhandene Lesung der Hss als möglich erscheinen läßt. Allerdings heißt es auch wieder ὁ μὲν γὰρ (scl. θεός) ἀκάματον ἀποδίδωσιν τὴν τέχνην (τέχνη soviel wie πνεῦμα). Dem überlieferten Texte nach läge also eine Benennung des Pneuma als Gott vor; da es sich um die Begeisterung des Musikers handelt, wäre das eine Parallele zum bekannten *plena deo* der Dichter und Redner[4]). — In Exz 23,14 ist πνεύματα Bezeichnung der (platonischen) δαίμονες. Scott hält es für ein spätes christliches Ersatzwort[5]), vielleicht mit Recht, da unmittelbar darnach πνεῦμα echt stoisch gebraucht wird. — Eigenartig ist in Exz 23,17 die Anrede ὦ ψυχαί, πνεύματος ἐμοῦ καὶ μερίμνης ἐμῆς καλὰ τέκνα. Auch hier denkt Scott wieder an spätere Änderung, denn diese Aussage läßt sich nicht vereinen mit der sonst in der Kore Kosmu herrschenden stoischen Auffassung von der Emanation der Einzelseele aus dem Weltpneuma[6]). — Hierher zählen sodann zwei Wendungen aus den Bruchstücken bei Cyrill von Alex. (Frg. 23). Da heißt es von Gott ἀεὶ τῷ ἑαυτοῦ νοΐ καὶ φωτὶ καὶ πνεύματι πάντα περιέχει. Außer diesem Gott gibt es weder Gott noch Engel noch Daimon noch sonst etwas Wesenhaftes (οὐσία). πάντων γάρ ἐστι κύριος καὶ πατὴρ καὶ πηγὴ καὶ ζωὴ καὶ δύναμις, καὶ φῶς καὶ νοῦς καὶ πνεῦμα καὶ πάντα ἐν αὐτῷ καὶ ὑπ' αὐτόν ἐστι. — Im Asclepius (10) ist *spiritus* einmal genannt als einer aus den oberen vier der acht Seelenteile *„animus sensus spiritus ratio"*, eine seltene, wenn nicht einzigartige Verwendung. Eigenartig stehen auch (Ascl. 14 b) ὕλη und spiritus Gott gegenüber — ein Nachhall und eine Umbiegung von Genesis 1,2?

Vergleichen wir die Hermetica mit Paulus. Die meisten Pneumastellen der Hermetica sind eng verwandt mit stoischen Gedanken, haben also beim Apostel kein Gegenstück; einige Stellen sind undefinierbar. Einige wenige verbinden Pneuma und Gott, doch entbehren diese Stellen der Einheit untereinander. So ist im Asclepius das Pneuma deutlich Gott untergeordnet; es gehört zur Welt, zum Menschen, und kann daher als kosmisch-anthropologischer Begriff mit dem religiösen Pneuma bei Paulus nicht konkurrieren.

---

[1]) Besonders bezeichnend ist Exz 23,14 von der Erschaffung der Lebewesen πνεῦμα γὰρ ὅσον ἀρκετὸν ἀπὸ τοῦ ἰδίου λαβὼν καὶ νοερῷ τοῦτο πυρὶ μίξας ...

[2]) Reitzenstein, Hell. Myst.-Rel. 292. — Scott II 404.

[3]) II 468. [4]) Vgl. Scott II 467 f.

[5]) III 505. [6]) III 510.

Aber auch die anderen Texte, die Gott und Pneuma verbinden, sind von den paulinischen wesentlich verschieden. Sie bieten zum Teil von seiten des Alten Testamentes (LXX) her umgebogene Gedanken der Stoa. Entspricht dieser die schlechthinige Identität von Pneuma und Gott, so zeigen einige Stellen eine gewisse, wenngleich unklare Trennungslinie zwischen beiden Begriffen. Das Pneuma ist etwas abgerückt von Gott, ohne daß man sagen könnte wie weit, zumal dicht daneben pantheistische Äußerungen liegen[1]). Im allgemeinen bildet das stoische Element die Scheidewand, welche die hermetischen Pneumastellen von den neutestamentlichen trennt.

Nicht unerwähnt darf bleiben, daß die dem Jüdisch-Christlichen sich nähernden Pneumagedanken sehr lose im Zusammenhang sitzen. Von dieser Seite her kann somit Scott seine Eliminierung solcher Stellen als späterer Einschübe begründen, obschon sein Vorgehen den Eindruck erweckt, daß er für diese synkretistischen Erzeugnisse, wie es die Hermetica sind, einen allzu glatten Text verlangt. Jedenfalls sind die uns beschäftigenden Texte wie angeklebt an ein schon bestehendes Ganze, und es braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden, wie sehr sich gerade hierin Pneuma bei Paulus unterscheidet.

Von besonderem Interesse sind einige auffallende Parallelen zwischen den Hermetica und Paulus. So z. B. Exz 26,19—23 (Scott I 526) ἡ τοῦ πνεύματος κοινωνία — ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος 2 Kor 13,13. Bei Paulus haben wir es aber mit dem Gottespneuma zu tun, beim Hermetiker mit Pneuma als einem Bestandteil des natürlichen Menschen, der auch die κοινωνία τοῦ ὕδατος usw. besitzt.

CH 1,17 (Scott I 122) ἐκ δὲ αἰθέρος τὸ πνεῦμα ἔλαβον — ἐξ ἔργων νόμου τὸ πνεῦμα ἐλάβετε ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως; Gal 3,2 vgl. 2 Kor 11,4. So verschieden der Präpositionsausdruck ist, so verschieden ist überhaupt der Sinn der beiden Stellen. Paulus spricht vom Empfang des zur vollen Menschennatur hinzukommenden Gottespneuma auf Grund des Glaubens; der Hermetiker handelt vom Einziehen des Lebenshauches aus dem Weltpneuma bei der γένεσις des Menschen unter Mitwirkung von γῆ, ὕδωρ und πῦρ.

CH 9,9 (Scott I 184) τὰ μὲν διὰ σωμάτων ἐνεργοῦντα . . ., τὰ δὲ διὰ πνεύματος ζωοποιοῦντα — ὁ ἐγείρας ἐκ νεκρῶν Χριστὸν

---

[1]) Hierzu J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos (Beiträge zur Geschichte d. Philos. d. Mittelalters. Texte u. Untersuchungen, hrsg. v. C. Bäumker XII 2/4 1914) S. 74—76. Was über die Hypostasierung des Pneuma in den Hermetica gesagt wird, dürfte zu scharf formuliert sein. — H. Siebeck, Gesch. d. Psychol. I, 2 S. 149: „Vollständig von der Anschauung nach Analogie des Materiellen ist indes der Begriff des Geistes innerhalb der Stoa und überhaupt auf rein griechischem Boden nicht losgekommen. Die Fortbildung dieses Begriffes zu einer Auffassung im Sinn der christlichen oder überhaupt der modernen Anschauung tritt tatsächlich erst ein infolge der Berührung des griechischen Gedankenfortschrittes mit der hebräischen Vorstellung vom Geist."

Ἰησοῦν ζωοποιήσει . . . τὰ σώματα ὑμῶν διὰ τοῦ . . . πνεύματος ἐν ὑμῖν. Rm 8,11. Bei Paulus ist es wiederum der übernatürlich verliehene Gottesgeist, der die einstige Auferweckung durch Gott verbürgt; im Corpus Hermeticum handelt es sich um die Tätigkeit Gottes in allen Dingen; die Dinge haben ihr Wirken aus der Gottheit (in pantheistischem Sinn), das eine bewegt sich oder handelt durch seinen Körper (ein kosmologischer Begriff, kein moralischer), das andere durch den in ihm vorhandenen Teil der Weltseele, durch jenes unter der ψυχή stehende Pneuma, das Träger der animalischen Zeugungskraft ist; daher sind die Handlungen dieses Wesens Hervorbringung des Lebens, Fortpflanzung. (Scott II 223 denkt an den Einfluß des Weltpneuma von außen her.)

Exz 19,5 (Scott I 448) συνυπάρχει . . . τῷ πνεύματι ἡ δόξα — ἡ διακονία τοῦ πνεύματος ἔσται ἐν δόξῃ 2 Kor 3,8. Paulus meint mit δόξα Gottesherrlichkeit, mit πνεῦμα den Gottesgeist. Der Hermetiker unterscheidet die γνῶσις und δόξα; jene, die Vernunfterkenntnis, kommt dem λόγος zu, diese, die Erkenntnis des äußeren Scheines der Dinge, kommt dem unter der ψυχή und ihrer Erkenntniskraft stehenden, niedern Erkenntniskraft, dem Pneuma zu.

Diese Parallelen, die sich zweifelsohne vermehren ließen, haben alle gemeinsam, daß sie rein sprachliche Konvergenzerscheinungen darstellen. Nur der Wortklang und die Zusammenstellung der Worte ist bei Paulus und den Hermetica die nämliche, die Anschauungen aber, aus denen diese Wendungen geboren wurden, und die Bedeutung, die sie haben, sind so verschieden wie nur möglich. Damit täuscht Reitzenstein viele, daß er solche sprachliche Anklänge aus der außerchristlichen Literatur an den Anfang seiner Untersuchung stellt. Sie bilden aber keine Basis für die Vergleichung mit dem NT. Näheres Zusehen verrät ihren absolut unähnlichen Inhalt. — Diese Wortparallelen sind auch ein sprechender Beleg für die oben S. 348 f vorgebrachte Kritik an der lexikalischen Methode zur Erforschung des Pneumabegriffes.

10. Die Zauberpapyri (ZP). Von den bisher publizierten ZP sind die von C. Wessely[1]) und K. Preisendanz[2]) heraus-

[1]) „Griech. Zauberpapyrus von Paris und London", Denkschr. d. Kais. Ak. d. Wiss. 36, 1888: Pap. Bibl. Nat. (Paris) suppl. gr. 574 (der sog. Große Pariser ZP), Pap. Louvre 2391 (Pap. Mimaut), Pap. Brit. Mus. XLVI und XLVII — diese vier ZP auch bei K. Preisendanz — Pap. Brit. Mus. XCVIII und CX. — „Neue griech. Zauberpapyri" l. c. 42, 1893: Pap. Lond. 121. 122. 123. 124., Pap. Rainer 1—12, 3 Orakelpapyri.

[2]) Papyri Graecae Magicae. Die griech. Zauberpapyri, hrsg. und übers. I 1928: nebst den vier genannten auch Pap. Berlin 5025 und 5026.

gegebenen mit den von Reitzenstein im Poimandres und in den Hell. Mysterien-Religionen (HMR) abgedruckten Stücken[1]) untersucht. Der wertvolle Wortindex Wesselys in den Denkschr. 1888[2]) gestattet jedoch ein umfassenderes Urteil über die Häufigkeit des Wortes πνεῦμα, und der Umstand, daß Reitzenstein keine andern wichtigen Stücke bringt[3]), ist eine gewisse Bürgschaft dafür, daß sich anderweitig keine inhaltlich bedeutenderen Texte finden. Die vorhandene Basis dürfte breit genug sein, um daraufhin die ZP im allgemeinen auf die Häufigkeit von πνεῦμα und den Sinn dieses Wortes abzuschätzen.

In den besagten Quellen verteilt sich πνεῦμα wie folgt: Im sog. Großen Pariser ZP mit 3274 verschieden langen Zeilen (diese und die folgenden Ziffern, wo es möglich ist, nach Pap. Graecae Magicae) steht πνεῦμα 32 mal; im Pap. Mimaut (Louvre 2391) mit 730 Zeilen 6 mal; im Pap. Brit. Mus. 46 mit 488 Zeilen 4 mal; im Pap. Lond. 121 mit ca. 900 Zeilen (außer den homerischen Versorakeln) 6 mal; im Pap. Lond. 124 mit 45 Zeilen 1 mal; im ZP Leyden V 16 mal; im ZP Leyden W 8 mal; im ersten magischen Berliner Pap. mit 347 Zeilen 6 mal, im Pap. R(ainerianus?) I 4 mal. Dagegen fehlt πνεῦμα, abgesehen von kleineren Londoner ZP, im ZP Leyden X und im zweiten Berliner ZP. — Im ganzen birgt diese Textmasse 83 mal πνεῦμα. Diese Häufigkeit läßt sich relativ vielleicht etwa jener der Hermetica gleichstellen und steht wie diese ebenfalls tief unter

---

[1]) Probe aus P. Leyden. W im Poimandres 15—18., aus P. Leyden. V in HMR 309; dazu ein Belebungszauber 310 f. übersetzt bei Th. Hopfner, Griech.-Ägypt. Offenbarungszauber (Studien z. Paläographie u. Papyruskunde, hrsg. von C. Wessely XXI 1921) 216 f.

[2]) Außer den daselbst veröffentlichten ZP sind im Index berücksichtigt die Leydener ZP V W X, die beiden Berliner ZP und anderes.

[3]) RHM 174—6 und 322 bringt Reitzenstein Stücke aus der sog. Mithrasliturgie. πνεῦμα ist da unlöslich verbunden mit ὕδωρ und ἀήρ und teilt mit diesen Begriffen Prädikate wie ἱερόν, ἀθάνατον. Es handelt sich um stoische Auffassungen, wenngleich wie im Asclepius, der θεός selbständig über dem Pneuma steht. — HMR 314 f gibt R. ein Gebet aus einer alchemistischen Schrift, die Lehre einer Königin Kleopatra. R. nimmt eine aramäische Grundschrift und griechisch-ägyptische Überarbeitung an. An Paulus erinnert nicht nur die an sich wenig bedeutungsvolle, weil zu allgemein verwandte trichotomische Formel σῶμα—ψυχή—πνεῦμα, sondern vor allem die Aussage, der Leib habe die πνευμάτωσις, die θείωσις „angezogen". Dies mit andern vielfach überraschenden sprachlichen Anklängen lassen der Vermutung Büchsels Raum, diese Schrift sei wahrscheinlich jünger als selbst die Hermetica und Zauberliteratur (Der Geist Gottes 111, A. 1). Ehe die Abfassungszeit dieser Schrift irgendwie sichersteht, ist sie für einen Vergleich mit Paulus nicht geeignet.

Paulus. Das darf als Anzeichen genommen werden, daß der Pneumabegriff nicht viel zu bedeuten hat. So ist es in der Tat.

Wie in den Hermetica wurzeln auch in den ZP die Großzahl der Pneumastellen in den pantheistischen kosmisch-anthropologischen Begriffen der Stoa. Einen gewissen Vorrang nimmt hierin der große Pariser Zauberpapyrus ein. Die Bezeichnungen als ἱερὸν πνεῦμα, ἀθάνατον πνεῦμα, θεῖον πνεῦμα entsprechen vollkommen der stoischen Denkweise[1]). Oft wird da πνεῦμα zusammen mit ὕδωρ und πῦρ genannt, worin sich auch die sog. Mithrasliturgie an den von Reitzenstein wiedergegebenen Stellen den ZP anreiht. Neben Atem, Lebensgeist, Seele, Weltpneuma tritt allerdings auch die Bedeutung Geist, Geister auf, und darin verrät sich jüdischer (semitischer) Einschlag[2]). Vielleicht darf man sowohl bei gewissen ZP, besonders beim Pap. Mimaut, wie bei hermetischen Stücken an indirekte christliche Beeinflussung, etwa auf dem Weg über die vom Christlichen stark abhängige Gnosis denken.

Dieser doppelte Einfluß, der stoisch-pantheistische und der semitisch-jüdische, macht sich insbesondere geltend, wo Pneuma und „Gott" näher miteinander verbunden sind. Da klingt z. B. rein stoisch Pariser Pap. 1116 ff χαῖρε τὸ πᾶν σύστημα τοῦ ἀερίου (!) πνεύματος. χαῖρε τὸ πνεῦμα τὸ διῆκον (!) ἀπὸ οὐρανοῦ ἐπὶ γῆν καὶ ἀπὸ γῆς . . . ἄχρι τῶν περάτων τῆς ἀβύσσου. χαῖρε τὸ εἰσερχόμενόν με καὶ ἀντισπώμενόν μου καὶ χωριζόμενόν μου κατὰ θεῖον βούλησιν . . . πνεῦμα. Obschon das jüdische κατὰ θεῖον βούλησιν echt synkretistisch dazugehört, hat es doch nicht den geringsten Einfluß auf den Gehalt des πνεῦμα. Die Art, wie dieses Wort eingebettet ist, zeigt evident, daß seine Bedeutung rein stoisch und pantheistisch ist[3]). Hierher gehört Pap. Lond. 124, 568 ἧκέ μοι τὸ πνεῦμα τὸ ἀεροπετές. Gleichfalls stoisch empfunden ist der sog. Belebungszauber des Urbikus aus dem

---

[1]) Stellen bei Lebreton I 88—97 passim.

[2]) Jüdisches verrät sich z. B. im Gebrauch von ἄγγελος als Geistwesen, ein Wort, das der Große Pariser ZP, der erste Berliner ZP, P. Mimaut, P. Lond. 46, P. Leyd. W gebrauchen. Daneben enthält z. B. der Pariser ZP auch δεκάπληγον, φαραώ, ἀλληλούια, σαλώμ, σαβαώθ, μιχαήλ, ἀδωναί, ἐλωαί, ἀρχάγγελος; überdies Z. 3019 ὁρκίζω σε κατὰ τοῦ θεοῦ τῶν ἑβραίων Ἰησοῦ. — P. Mimaut, dessen Pneumastellen sich mehr dem Jüdisch-Christlichen nähern, enthält neben ἄγγελος Z. 76 ὁρκίζω σαι (σε) ιαω σαβαὼθ ἀδωναί, 119 ἐξορκίζω σε κατὰ τῆς ἑβραικῆς φωνῆς (d. h. wohl den hebr. Gottesnamen), Z. 147—151 κατὰ (θεοῦ) ιαω θεοῦ (σαβα)ὼθ θεοῦ ἀδωναὶ θεοῦ μιχαήλ θεοῦ σουρ(ιήλ θ)εοῦ γαβριήλ (!!) θεοῦ ῥα(φ)αήλ . . . θεοῦ κυρίου; koptisch findet sich „Jesus" (Z. 420). Im ersten Berliner ZP kommt Z. 301 die Anrufung Γαβριήλ πρωτάγγελε vor. — Also ausgesprochen jüdischer, ja leicht christlicher Einschlag. Vgl. C. Wessely, Denkschr. 1893, 11 zum Pap. Lond. 121. Liegt in diesem Pap. eine Anspielung auf die Eucharistie vor?

[3]) Daher wird man nicht mit Reitzenstein HMR 309 f daraus abnehmen können, daß πνεῦμα hier sowohl selbst Gott sei, als auch von Gott geschieden werde.

Leydener ZP V[1]). Viermal steht πνεῦμα (Singular!) für die θεοὶ καὶ δαίμονες im Luftraum, auf der Erde, in Fluß und Meer. Die Stelle ist ganz offensichtlich auf die Identität des Pneuma im Zauberer mit dem Pneuma der Welt abgestimmt, dem gegenüber die Mehrzahl von Göttern und Daimonen zwar abermals dem synkretistischen Denken entspricht, für den inneren Wert von πνεῦμα jedoch keine Bedeutung hat.

Anders klingen Stellen, die man wiederum jüdischem Einfluß wird zusprechen dürfen: So im großen Pariser ZP Z. 2988 σὺ εἶ τὸ πνεῦμα τοῦ Ἄμμωνος. Diese Wendung erhält in etwa ihre Beleuchtung durch die Parallelaussagen σὺ εἶ ἡ ψυχὴ τοῦ δαίμονος τοῦ Ὀσίρεως und σὺ ἡ καρδία τοῦ Ἑρμοῦ. Doch ist es möglich, daß Pneuma hier über Lebensatem, Lebensgeist in stoischem Sinn nicht viel hinausgeht. Immerhin ist bemerkenswert, daß der Gott Ammon und sein Pneuma nicht schlechthin dasselbe sind. Auch die folgenden Aussagen sind vielleicht semitisch beeinflußt, wenngleich der Inhalt eher der Stoa angehört: die Gottheit naht in der περιστροφὴ τοῦ ἁγίου πνεύματος (P. Mimaut 550)[2]); anschließend heißt der „Gott der Götter" ὁ διαστήσας τὸν κόσμον τῷ σεαυτοῦ πνεύματι. Das Nebeneinander, das Aufeinandergeordnetsein der zwei Begriffe Gott und Pneuma ist semitisch-jüdisch, die Stellung des Pneuma im Kosmos, wodurch seine religiöse Bedeutung eigentlich Null wird, ist stoisch. Das letztere tritt noch klarer hervor aus der nicht gerade seltenen Angabe, die Gottheit wohne im στερεὸν πνεῦμα oder κενὸν πνεῦμα[3]). Das hindert jedoch die Fabrikanten der Zauberpapyri nicht, im gleichen Atem das Pneuma als Gottheit anzurufen δεῦρό μοι τὸ πυρίλαμπες πνεῦμα, wie dies im Pap. Lond. 121, 1030 (vgl. 1026) geschieht. Als rein jüdisch wird man dagegen die Wendung ὄνομά σου καὶ πνεῦμά σου ἐπ' ἀγαθοῖς[4]) zu betrachten haben.

---

[1]) Pap. Leyden V 10,14—19 (Reitzenstein HMR 310 f)
ἠνοίγησαν αἱ πύλαι τοῦ οὐρανοῦ . . .
ἠκούσθη μου τὸ πνεῦμα ὑπὸ πάντων θεῶν καὶ δαιμόνων
ἠκούσθη μου τὸ πνεῦμα ὑπὸ πνεύματος οὐρανίου
ἠκούσθη μου τὸ πνεῦμα ὑπὸ πνεύματος ἐπιγείου
ἠκούσθη μου τὸ πνεῦμα ὑπὸ πνεύματος θαλασσίου
ἠκούσθη μου τὸ πνεῦμα ὑπὸ πνευματος ποταμίου
δότε οὖν πνεῦμα τῷ ὑπ' ἐμοῦ κατεσκευασμένῳ μυστηρίῳ,
θεούς (Reitz. θεοί, οὓς) ὠνόμασα καὶ ἐπικέκλημαι,
δότε πνοὴν τῷ ὑπ ἐμοῦ κατεσκευασμένῳ μυστηρίῳ

Reitzensteins Behauptung, τὸ πνεῦμά μου bedeute das zauberkräftige Wort, ist unbegründet; vgl. Büchsel 107 A. 4. — Leider gibt Reitzenstein HMR 309 zur Stelle aus P. Leyd. V εὐχαριστῶ σοι ὅτι μοι (ἐφάνη) τὸ ἅγιον πνεῦμα τὸ μονογενὲς τὸ ζῶν den Zusammenhang nicht an. Ist ἐφάνη zuverlässige Ergänzung? — Echt stoisch P. Berolin. I (Reitzenst. HMR 308) γινώσκεται ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ θεός· πνεῦμά ἐστιν ὃ εἶδες.

[2]) „Nahe mir im Umschwung deines heiligen Hauches" Preisendanz.

[3]) Stellen bei Reitzenstein l. c.

[4]) Reitzenstein, Poimandres 17 aus d. Leydener ZP W. — Vom Pap. R. I. mit seinem ὁρκίζω αὐτὰ τὸν πρα (=πατέρα) κ(αὶ υἱὸ)ν καὶ ἅγιον πνα (πνεῦμα) wird man füglich absehen dürfen, da christlicher Einfluß zutage liegt.

So ergeben sich innerhalb der Texte der ZP wie der Hermetica, wo von einem göttlichen Pneuma die Rede ist, Divergenzen. Fast alle Stellen spiegeln unverkennbar das stoische All-Eins wieder. Daneben macht sich ein offenbar sekundärer Einfluß semitischer Denkart geltend, indem Gott und Pneuma als zwei Begriffe behandelt werden, Gott hat Pneuma oder besteht aus Pneuma. Die Texte erster Art haben mit Paulus nichts gemein, die letzteren dagegen stimmen mit seinen Pneumagedanken genau soweit überein, als sie alttestamentlich bestimmt sind. Daß dies nicht viel ist, haben die angeführten Stellen gezeigt. Soweit sie verwandt sind mit dem pantheistischen, kosmischen oder anthropologischen Pneumabegriff der Stoa, lassen sie sich mit Paulinischem nicht vergleichen. Wohl haben sich formelle Übereinstimmungen mit Paulus ergeben wie πνεῦμα μου, τὸ πνεῦμά σου, πνεῦμα ἅγιον. Das sind jedoch nichts anderes als leicht verständliche Koinzidenzerscheinungen sehr einfacher Art, wie sie uns in den Hermetica begegnet sind. Zudem gehen diesen Ausdrücken Bildungen parallel, die mit Paulus nicht das geringste gemeinsam haben z. B. πυρίλαμπες πνεῦμα, τὸ πνεῦμα τὸ ἀεροποετές, ἀέριον πνεῦμα, ja selbst ἱερὸν πνεῦμα, θεῖον πνεῦμα. Aber „daß alle die verschiedenen Abtönungen, die das Wort πνεῦμα bei Paulus annimmt, sich in den Zauberpapyri in geradezu klassischen Beispielen wiederfinden"[1]), muß, zumal wenn vom göttlichen Pneuma verstanden, von dem Pneuma des Apostels, als maßlose Übertreibung bezeichnet werden.

Gilt dies von den Bedeutungen im einzelnen, so auch von der Bedeutsamkeit des Pneumagedankens im Ganzen. Nicht einmal das stoisch-pantheistische Pneuma, noch viel weniger das semitisch umgebildete bestimmt wesentlich den Inhalt der Zauberpapyri. Von der einen Stelle Pap. Leyden V 10,14—19[2]) abgesehen könnte das Wort, wo es steht, fast ebenso gut fehlen, ohne daß die Gedankengänge, soweit man bei dem Chaos, das da herrscht, von solchen sprechen kann, wesentlich beeinträchtigt würden. Der Pneumagedanke hat, wie nicht zu leugnen ist, auf die Zusammenstoppler und Überarbeiter der ZP einen äußerst geringen Einfluß genommen. Darin liegt der schärfste Gegensatz zwischen dem Pneumagedanken der ZP und dem des hl. Paulus.

Eine höhere Bedeutung als den bisher behandelten Schriften kommt den außerpaulinischen Teilen des Neuen Testamentes zu,

[1]) Reitzenstein HMR 71. — Man begreift eine solche Behauptung aber, wenn man sie neben jene andere hält, es sei „methodisch einzig richtig", bei der Untersuchung des Pneumabegriffes im NT, besonders bei Paulus, auszugehen vom Heidentum. Reitzenstein l. c. 308.

[2]) Siehe S. 368 Anm. 1.

da sie dem gleichen Boden erwachsen sind wie die Briefe des Apostels. Das NT zählt im ganzen 379 mal das Wort Pneuma, 158 mal bei Paulus, 221 mal in den andern Schriften. Von göttlichem Pneuma handeln (sicher oder wahrscheinlich) 130 Stellen beim Völkerapostel, 137 im übrigen NT[1]). Das Zahlenverhältnis ist für Paulus 8,6 : 7,1, für den nichtpaulinischen Teil 4,6 : 2,9. Paulus spricht also relativ fast doppelt so häufig vom Pneuma wie das übrige NT, vom göttlichen Pneuma mehr als doppelt so oft.

11. Die Synoptiker[2]). Mt und Mk, obschon geschrieben nach der charismatischen Welle, die mit dem Pfingsttag eingesetzt hatte, reden wenig vom göttlichen Pneuma, Mt 12 mal, Mk 6 mal in Parallelstellen zu Mt. Zu Paulus stehen sie im Verhältnis von 1,4 (Mt) und 1 (Mk) zu 7,1. — Daß David „im Geiste“ weissagt[3]), ist alttestamentlich-jüdische Anschauung. Speziell christlich aber ist die verhältnismäßig stark betonte Überzeugung, daß Jesus in seinem Erdenwandel den Hl. Geist in sich getragen: er ist vom Hl. Geist empfangen[4]), von ihm in der Taufe erfüllt worden[5]), handelt und wirkt im Hl. Geiste[6]) gemäß der alttest. Prophetie über den Messias[7]). Gelegentlich spricht Jesus vom Hl. Geist, gegen den sich gewisse Sünden richten — ein Wort das wohl nur hypostatisch verstanden werden konnte[8]). Jesus selbst wird den Hl. Geist durch seine Taufe vermitteln[9]); er verheißt seinen Boten den Beistand des Hl. Geistes gegenüber der feindlichen Welt[10]), und gibt nach seiner Auferstehung den Befehl zu taufen im Namen des Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes[11]). — Die beiden Grundzüge der in diesen Äußerungen enthaltenen Geistanschauungen sind wohl die: für jetzt

---

[1]) Diese Zahlen stimmen überein mit der Zählung von E. W. Winstanley „Spirit in the New Testament“, Cambridge 1908. Nach seinem Vorgang sind die textkritisch zu dürftig bezeugten Stellen Lk 9,55 οὐκ οἴδατε ποίου πνεύματός ἐστε und Apg 15,29; 19,1 — zwei D-Lesarten — in die Zählung nicht aufgenommen, gegen W. F. Moulton-A. S. Geden, A Concordance to the Greek Testament, Edinburgh 1899.

[2]) Über Pneuma bei den Synotikern vgl. Lebreton I 330—341, — bei Jo, ders. 529—540.

[3]) Mt 22,34 — Mk 12,36 (Lk 20,42 Δαυὶδ λέγει ἐν βίβλῳ ψαλμῶν).

[4]) Mt 1,18.20 — Lk 1,35.

[5]) Mt 3.16 — Mk 1,10; Lk 3,22.

[6]) Mt 4,1 — Mk 1,12; Lk 4,1; Mt 12,28 (— Lk 11,20 ἐν δακτύλῳ θεοῦ).

[7]) Is 42,1—4 — Mt 12,18.

[8]) Mt 12,31.32 — Mk 3,29; Lk 12,10.

[9]) Mt 3,11 — Mk 1,8; Lk 3,16 er wird euch taufen in heiligem Geist und Feuer.

[10]) Mt 10.20 — Mk 13,11; Lk 12,12.

[11]) Mt 28,19.

wohnt der persönliche Geist, dessen Hypostase freilich nicht jeder Stelle zu entnehmen ist, nur in Jesus dem Messias, später wird er ihn den Seinen vermitteln. Diese Verheißung für die Zukunft begegnet nirgends bei Paulus; Jesu Geistbesitz im Erdenleben spricht höchstens aus 1 Tm 3,16 und Hb 9,14[1]). Auf der andern Seite fehlt bei Mt — Mk vollständig der beherrschende paulinische Gedanke vom Geist als dem Urquell des christlichen Lebens. An die Stelle der Hoffnung auf den Geist bei Mt — Mk setzt Paulus die Freude am Geistbesitz.

Auffallend mag man es nennen, daß der Paulusschüler Lukas im zahlenmäßigen Gebrauch des Ausdruckes πνεῦμα wesentlich auf einer Stufe steht mit den andern Synoptikern[2]) und selbst an Inhalt des Pneumagedankens nicht über sie hinausgeht. Nur daß er gewisse in Mt vorliegende Gedanken etwas stärker hervorhebt. Alttestamentlich-jüdisch ist seine Redeweise besonders in Kp. 1—2: der Geist ruht als Geist der Prophetie in besonders begnadeten Menschen[3]); auch Lk wendet eine Isaiasstelle, Is 61,1 auf den Geistbesitz Jesu[4]) an, auf den er noch mehrfach hinweist[5]). Im übrigen deckt er sich mit Mt, den Taufbefehl ausgenommen.

12. Das Johannes-Ev greift freilich über die Synoptiker hinaus, doch nicht so, daß seine Verwendung von πνεῦμα jener Zeit widerspräche, deren Geschichte er beleuchten will. Die Dichtigkeit des Wortes bei Jo entspricht der synoptischen[6]). Indem Jo aber relativ öfter vom göttlichen Pneuma spricht als sie[7]), und in Kp. 14—16

[1]) 1 Tm 3,16 ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι — eine hymnenartige Stelle, die vielleicht vorpaulinisch ist. — Hb 9,14 πόσῳ μᾶλλον τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ (ἁγιάζει τοὺς κεκοινωμένους), ὃς διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ. Von Rm 1,4 wird man besser absehen, da die Beziehung des Pneuma zu Christus doch wohl mit dem Ausdruck ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν zusammengebracht werden muß.

[2]) Die absolute Häufigkeit bei Mt, Mk, Lk ist 19, 23, 37; davon bezeichnet Pneuma göttlichen Geist 12, 6, 18 mal, in Verhältniszahlen ausgedrückt (d. h. auf je 10 Textseiten bei Nestle) 1,4 : 1 : 2.

[3]) Lk 1,15. 17. 41. 67. 80 (?); 2,25. 26. 27.

[4]) Lk 4,18.

[5]) Außer der oben zitierten Stelle 4,1 noch 4,14; 10,21 Jesus frohlockt τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ. — Trotz all diesen Stellen hält es schwer, mit H. v. Baer (Der Hl. Geist in den Lukasschriften 1926) den Hl. Geist als ein Leitmotiv des Lk-Ev zu erkennen und unter dem Gesichtspunkt des Hl. Geistes das Lk-Ev mit Apg als Einheit zu behandeln.

[6]) Absolute Häufigkeit bei Jo 24, göttl. Pneuma 17, Verhältniszahl des letzteren 2,5. Vgl. Anm. 2.

[7]) Das Verhältnis, in dem bei Mt die Zahl der göttl. Pneuma bezeichnenden Stellen zu den Pneumastellen überhaupt stehen, ist 63 v. H., bei Mk 26, bei

vom Pneuma als dem Parakleten des längern redet, gibt er dem Geistgedanken mehr Gewicht als die andern Evangelisten. Der alttestamentlich-jüdische Ton, wie wir ihn bei Lk finden, fehlt; dafür verwendet Jo πνεῦμα als Wesensbezeichnung für etwas Übersinnlich-Heiliges[1]). Die Verbindung von Jesus und Geist ist im Grunde dieselbe wie bei den Synoptikern[2]), ebenso die Verheißung des Geistes für die Zukunft[3]); doch gibt Jo hier einen eigentümlichen Gedanken hinzu: nicht nur der einzelne wird des Geistes durch die Taufe teilhaftig werden, sondern der Geist wird in besonderer Weise seiner Kirche beistehen[4]) — eine starke Erweiterung der Vorhersage des Beistandes vor Gericht (Mt 10,20 Par.). Hier erreicht die hypostatische Redeweise ihren Höhepunkt; der Geist ist der παράκλητος, auf ihn wird Bezug genommen durch ἐκεῖνος usw. Nach der Auferstehung Jesu erfolgt bei Jo eine von den Verheißungen, wie es scheint, zu unterscheidende Geistmitteilung an die Apostel[5]). Klarer als in Mt 28,19 zeigt sich hier Jesus als die Quelle des Geistes. — Was Paulus über die Synoptiker hinaus mehr hat — und es ist ganz Bedeutendes — das unterscheidet ihn auch von Johannes. Dagegen haben Paulus und Johannes gemeinsam, daß sie, wenn auch in verschiedener Weise, mit πνεῦμα übernatürliche Wesenheiten bezeichnen. Über Paulus geht Jo in Kp. 14—16 hinaus sowohl in den klar umrissenen Persönlichkeitsbeziehungen des Pneuma zum Sohne, als auch in der Stellung des Geistes als des Beistandes der Kirche.

Ein Merkmal haben alle Evv gemeinsam: So wichtig der Geistgedanke ist für die Inkarnation, für die Taufe Jesu (überhaupt der Geistbesitz Jesu in seinem Erdenwandel), so wenig übt doch die Geistidee einen durchgehends fühlbaren Einfluß aus auf die bedeutendsten Anschauungen der Evangelien. Der Geist ist in den Anschauungen der Evv enthalten, beherrscht sie aber nicht; er ver-

Lk 50, bei Jo 70. Nichtgöttlich sind bei Jo nur die Bedeutungen Wind (3,8) und Seele, Gemüt (11,33; 13,21; 6,63 a; 4,23; 4,24 b; 19,30); von Geistern, guten wie bösen, redet Jo nicht. In diesen Verhältnissen dürfte in erster Linie das Interesse des Evangelisten seinen Ausdruck finden, in zweiter die Zeit, in der er schreibt.

[1]) Jo 3,6: was aus dem Pneuma geboren ist, πνεῦμά ἐστιν — 6,63 b τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λελάληκα ὑμῖν, πνεῦμά ἐστιν καὶ ζωή ἐστιν — 4,24 πνεῦμα ὁ θεός.

[2]) Jo 1,32. 33 (Taufe Jesu); 3,34 (? die Fülle des Geistes in ihm).

[3]) Jo 1,33 b; 3,5. 6. 8; 7,39 (a und b).

[4]) Jo 14,17 (16—17); 14,26 (25—26); 15,26; 16,13 (16,7—8; 16,12—15) wird der Hl. Geist verheißen als Beistand gegenüber der Welt und zwar den Lenkern der Kirche und damit dieser selbst; davon unterscheiden sich die Verheißungen des Geistes, sofern er den Einzelnen mit Gott verbinden wird.

[5]) Jo 20,22.

leiht ihnen nicht einmal eine besondere Färbung. Die Bedeutsamkeit des Geistes ist mithin in den Evv recht beschränkt; die Zahlenverhältnisse sind auch hier wieder der Ausdruck der Bedeutsamkeit oder Stellung des Pneuma im allgemeinen. Denn nicht auf den Inhalt der Pneumaidee allein kommt es an, sondern darauf, wie weit diese Idee auf ihre Umgebung Einfluß nimmt. Da aber, wie gesagt, ein Einfluß vom Pneumagedanken auf das Gedankenbild der Evv nicht wahrzunehmen ist, wird auch hier wie anderswo das Mehr oder Weniger des Ausdrucks zum Gradmesser für die praktische Verwertung und damit für die Bedeutsamkeit, die Pneuma in den Evv besitzt. Wie im zahlenmäßigen Gebrauch von πνεῦμα und im Reichtum der Pneumagedanken, unterscheidet sich Paulus auch in der Bedeutsamkeit des Pneuma wesentlich von jener der Evangelien.

13. Die übrigen Johanneischen Schriften bieten kaum etwas über das Ev hinaus. In der Apokalypse wird man an gewissen Stellen[1]) wohl nicht nur den Hl. Geist als Inspirator, sondern zugleich auch als den Lenker der Kirche und den Beistand im Sinne von Jo 14—16 sehen müssen; sonst bietet die Apokalypse nichts Bemerkenswertes zum Begriff des göttlichen Geistes. — Überraschend wirkt in 1 Jo, wo außer Gal, Eph und 1 Kor πνεῦμα relativ am öftesten vorkommt[2]), die geringe Abwechslung der Bedeutung. Das Pneuma in euch ist Zeuge dafür, daß Christus in euch wohnt, heißt es 3,24 und 4,13. Daran schließt sich 4,1—6 die Mahnung, die „Geister" aus ihrer Stellung zu Christus zu prüfen. Noch einmal, 5,6 und 5,8 tritt Pneuma in allgemeiner Weise auf als Zeuge für Jesu Gottheit. Die Verbindung des Pneuma mit dem einwohnenden Christus erinnert an Rm 8,9, die Unterscheidung der Geister an 1 Kor 12,3, das Zeugen für Jesus an Jo 14—16. Gemeinsam ist Paulus und Jo der Gegenwartsbesitz des Pneuma; im übrigen ist der überragende Reichtum der Pneumaidee des Völkerapostels, verglichen mit 1 Jo, unverkennbar.

14. Geringer an zahlenmäßigem Gebrauch von πνεῦμα als 1 Jo, aber nerviger im Ausdruck und reicher in der Bedeutung ist der Erste Petrusbrief[3]). Wir finden da den alttest. Prophetengeist 1,11

---

[1]) Apk 2,7; 2,11. 17. 29; 3,6. 13. 22; 14,13; 22,17. Der Geist der Prophetie 19,10; 22,6 — Lebenshauch, Seele 1,10; 4,2; 11,11; 13,15; 17,3; 21,10 — die sieben Engel wirklich oder bildlich 1,4; 3,1; 4,5; 5,6 — böse Geister 16,13. 14; 18,2. — Verhältnis zwischen Geist im allgemeinen und göttlichem G. wie 5,3 : 2,4.

[2]) Verhältniszahl für Gal 15,4, für Eph 12,7, für 1 Kor 10,6, für 1 Jo 10. In 1 Jo steht 12 mal πνεῦμα, 10 mal für göttlichen Geist.

[3]) πνεῦμα in 1 Pt 8 mal, göttl. 5 mal; Verhältniszahl 8,8 : 5,5.

(vgl. 2 Pt 1,21), der Geist ist im erhöhten Christus 3,18 (?), im Getauften 1,2, im Bedrängten 4,14, überhaupt sich offenbarend (vom Pfingstfest an 1,12). Leider sind alle diese Gedanken nur eben angetönt, gelegentlich ausgesprochen, und lassen dem Bedauern Raum, daß Petrus sie nicht klarer in ihrer Verbindung mit andern Gedanken ans Licht gestellt hat. So wie Pneuma im ersten Petrusschreiben auftritt, nimmt es keine nennenswerte Position ein. Übrigens ist nicht zu übersehen, daß der hl. Petrus aus den Briefen des hl. Paulus einiges entlehnt haben kann[1]). — Ähnliches gilt vom Judasbrief[2]).

15. Ganz anders stellt sich in diesem Punkte die Apostelgeschichte. Der größte Unterschied im Vergleich mit den Evangelien ist der, daß nunmehr das Pneuma zum Besitz geworden ist. Daher das Anschwellen der Pneumabelege auf 70, für göttliches Pneuma auf 55, ein Verhältnis, wie es auch Jo nicht erreicht[3]); es ist nahezu das Verhältnis bei Paulus. Auch die Gebrauchshäufigkeit im Verhältnis zur Textmasse steht Paulus nahe, Apg 7,4 : 5,8; Paulus 8,6 : 7,1. Das Bewußtsein, einen religiösen Schatz von unerschöpflichem Wert empfangen zu haben, spricht aus der Apg wie aus Paulus. Daß die Evv hierin so nüchtern gehalten sind, ist ein beachtenswerter Fingerzeig für ihre geschichtliche Zuverlässigkeit.

In der Apg lassen sich von unserm Gesichtspunkt aus zwei Teile unterscheiden: Kp. 1—12 behandeln die Geschichte der palästinensischen Kirche vor der Aposteltätigkeit des hl. Paulus, Kp. 13 ff sind dieser Tätigkeit gewidmet. In diesem zweiten Teil nun ist die Häufigkeit des Wortes πνεῦμα im Vergleich mit dem ersten auffallend gering. Im ersten Teil trifft es auf 40 Textseiten 37 mal πνεῦμα, im zweiten auf 54 Seiten nur 18 mal. Was die Ursache hievon ist, bleibe dahingestellt; beachtenswert ist nur, daß Pneuma in Kp. 13 ff inhaltlich nicht zu den Paulusbriefen, sondern zu Apg 1—13 zu ziehen ist.

---

[1]) Vgl. Cornely-Merk, Introductio 940.

[2]) Jud 19 πνεῦμα μὴ ἔχοντες, dazu Gegensatz v. 20 ἐν πνεύματι ἁγίῳ προσευχόμενοι verrät den paulinischen Grundgedanken vom Pneuma als dem Quell des christlichen Lebens.

[3]) Das Pneuma der Philippusperikope 8,29 und 8,39 (τὸ πνεῦμα und πνεῦμα κυρίου) dürften wohl nur den ἄγγελος κυρίου V. 26 bezeichnen; dieses Zeitalter liebte ja Pneuma als Bezeichnung guter und böser Geister. Dahin gehört auch Apg 23,8.9 μήτε ἄγγελον μήτε πνεῦμα.

Das Verhältnis der absoluten Zahlen für Pneuma im allgemeinen und für göttliches Pneuma verhalten sich bei Jo, Apg und Paulus wie 70 v. H., 78,5 v. H. und 82,2 v. H. — Zu Pneuma in der Apg vgl. Lebreton I 373—378.

In Apg 13 ff rückt die Dichtigkeit von πνεῦμα mit 3,3 nicht so weit über Jo (2,5) hinauf, daß man diesen Teil der Apg nicht an die Evv anschließen dürfte. Aber vom ersten Teil Apg 1—12 kann das nicht gesagt werden; hier geht Pneuma mit der Verhältniszahl 9,2 selbst über Paulus hinaus (Rm-Philem 7,8; Rm-Hb 7,1). Hier haben wir also relativ die zahlreichsten Belege für göttliches Pneuma im ganzen NT, ja aus der ältesten Zeit überhaupt. Ohne Zweifel ist dies eine Auswirkung des Pfingstfestes auf jene, die es miterlebt hatten und deren Interesse am Gottespneuma wacherhalten wurde durch ständige Mitteilung des Geistes auch an die bekehrten Heiden.

Die Hauptmerkmale am Pneumabild der Apg sind in beiden Teilen dieselben. Am meisten zieht das Augenmerk auf sich der Pneumaempfang der Gläubigen, der durchaus allgemein ist[1]). Gewöhnlich läßt sich den Stellen auch der charismatische Charakter des Pneumawirkens entnehmen. Doch ist der Geist Gottes noch in besonderer Weise charismatisch tätig in Vorstehern und sonstigen hervorragenden Mitgliedern der Gemeinde, indem er sie zu kraftvollem Wirken nach außen, zu eindrucksvoller Stellungnahme gegenüber der Welt befähigt[2]), ganz nach der Verheißung Jo 14—16. Bisweilen inspiriert er zu Weissagungen, vor allem im Interesse der Kirche und ihrer Leiter[3]), ja er ist in ganz besonderer Weise der Lenker der Apostel, des Petrus, des Paulus, der Vorsteher, deren Amt er begründet[4]). Er gilt natürlich auch als Inspirator der Hl. Schrift[5]). Die aus diesen Zügen herausleuchtende Persönlichkeit des Hl. Geistes erhält in der Lüge gegen den Hl. Geist und Versuchung des Hl. Geistes einen unübertrefflich klaren Ausdruck[6]). Mehr nebenbei wird das Verhältnis des Geistes zu Jesus erwähnt[7]).

Diese Pneumagedanken dürften so ziemlich alle auch bei Paulus zu finden sein; aber nicht alle treten bei ihm so klar hervor wie in der Apostelgeschichte. Insbesondere gilt dies vom Pneuma

---

[1]) Apg 2,4. 38; 5,32; 8,15. 17. 18. 19; 9,17; 10,44. 45. 47; 11,15 (11,17); — 15,8; 19,2. 6 (19,2 b).

[2]) Apg 4,8. 31: 6,3. 5. 10; 7,55; (9,31); 11,24; — 13,9. 52.

[3]) Nur im zweiten Teil der Apg: 11,28; 20,23: 21,4. 11. Diese Stellen stehen etwa in der Mitte zwischen der vorausgehenden und nachfolgenden Gruppe.

[4]) Der Hl. Geist als inspiratorischer Leiter des hl. Petrus in der Frage der Heidenaufnahme 10,19; 11,12 — des Apostels Paulus 16,6. 7; 19,21; 20,22 — des Apostelkonzils 15,28 — der Kirchenleiter in Antiochien zur Weihe und Aussendung des hl. Paulus 13,2. 4 — als Verleiher der Amtsgewalt überhaupt 20,28.

[5]) Apg 1,16; 4,25; 7,51; — 28,25.

[6]) Apg 5,3. 9.

[7]) Das Pneuma im irdischen Jesus 10,38 — von ihm verheißen 1,2. 5. 8; 11,16; (von der Schrift verheißen 2,17. 18) — der erhöhte Jesus hat und sendet den Geist 2,33.

als dem Lenker der Kirche Gottes. Hier könnte man sogar von einem Vorsprung der Apg vor Paulus reden. Allein Paulus geht seinerseits in nicht unbeträchtlichem Maße über die Apg hinaus. Einige besonders auffällige Unterschiede seien hier verzeichnet:

a) Die Apostelgeschichte schildert in lebendigen Farben das Wachstum der Kirche als Gesamtheit und betont daher die entscheidende Rolle, die hierin dem göttlichen Geiste zufällt. — Paulus dagegen richtet sein Auge mehr auf den Ausbau der Kirche als des mystischen Leibes Christi, auf ihr Wachstum nach innen unter dem Lebenshauch des Hl. Geistes; daher das starke Interesse, das Paulus dem Pneumawirken im Leben des Einzelnen entgegenbringt, daher der große Gedanke vom Kampf zwischen Fleisch und Geist.

b) Diesen verschiedenen Gesichtspunkten entspricht ein anderer Unterschied. Nach der Apg ist der Geistempfang regelmäßig, wie es scheint, kontrollierbar, also regelmäßig charismatisch, zumal im ersten Teil der Apg. Die für unsere Begriffe außerordentlichen Wirkungen des Geistes waren damals die ordentlichen. Solcher Charismen kennt auch der Apostel Paulus viele; aber er kennt auch den Christen, der ihrer entbehrt, den ἰδιώτης (1 Kor 14,16. 23 f); der Pneumabesitz ist nach ihm mindestens in gleichem Maße Gegenstand des Glaubens wie der Erfahrung[1]).

c) Mit dem erstgenannten, dem Völkerapostel eigentümlichen Gedanken ist ein anderer verbunden, der hineinleuchtet in das Wesen des Pneumabegriffes. Nach der Apg sandte Jesus, zur Rechten des Vaters erhöht, den Hl. Geist in die Apostel und befähigte sie zu ihrer Aufgabe. Dadurch trat er in eine neue Verbindung mit ihnen, die man wohl nur als dynamisch bezeichnen kann. — Ganz anders Paulus. Ohne den Gedanken der Apg umzustoßen zeichnet er das Verhältnis zwischen dem Gläubigen, dem Hl. Geist und Jesus so, daß der Geistbesitz das „Sein in Christo" im Gefolge hat, also mit einer mystischen Einigung des Gläubigen mit Christus verbunden ist.

Dieser Vergleich zwischen Paulus und Apg ist weit davon entfernt, vollständig zu sein; nur einige der bedeutsamsten Gesichts-

---

[1]) Paulus setzt ganz offensichtlich voraus, daß das Pneuma ununterbrochen in den Getauften wohnt und sie leitet; Charismatisches im strengen Sinn aber kennt er zumeist nur in den Versammlungen. Bedeutsam ist, daß er Charismen in einem weiteren Sinne kennt, d. h. Geisteswirkungen, die als solche nicht erkannt werden aus innerer Erfahrung; dahin gehören Glaube, Hoffnung, Liebe, die auch im ἰδιώτης nicht fehlen dürfen. Wohl aber mag er des eigentlichen Charisma der πίστις (1 Kor 12,9) entbehren. — Zu ἰδιώτης s. Bachmann und Plummer (Intern. Crit. Comm.) zu 1 Kor 14,16.

punkte sind berücksichtigt worden. Sie genügen aber zur Erkenntnis, daß Paulus nicht nur die Apg im ganzen genommen an Dichtigkeit und an Bedeutungsweite seines Pneumabegriffes überflügelt, sondern daß er auch Apg 1—12 an Bedeutungsfülle des Pneumabegriffes wesentlich überragt, sich hierin auch diesem Teil gegenüber eine große Selbständigkeit bewahrt, obschon ihn Apg 1—12 an Häufigkeit des Wortes πνεῦμα übertrifft und ihm an Bedeutsamkeit vielleicht ebenbürtig ist.

16. Mit dem Neuen Testament sind nun alle in Betracht kommenden Schriftgruppen auf die Verwendung von πνεῦμα verhört worden; Mandäisches, Manichäisches, Persisches wird man füglich in andere Zusammenhänge verweisen dürfen. Der durchgeführte Vergleich umfaßt zunächst die Häufigkeit, in der das Wort πνεῦμα auftritt, dann seine Hauptbedeutungen religiöser Art. Es ging nicht an, bloß Wortverbindung mit Wortverbindung zu vergleichen. Das ἅγιον πνεῦμα des Alten und Neuen Testamentes hat nichts gemein mit dem sacer spiritus der Stoiker; trotzdem die Ausdrücke fast identisch klingen, sind sie auf völlig verschiedenem Boden gewachsen und tragen darum weit auseinander liegende Bedeutungen[1]). Es war also auf die führenden Gedanken zu achten. Hier kam es jedoch nicht auf Vollständigkeit an. Es genügte jene anzuführen, aus denen abzunehmen war, ob auf einer der beiden Vergleichsseiten ein wesentliches Plus an Bedeutung vorliege. Daher konnte unerörtert bleiben, wie weit sich überhaupt der Pneumagedanke des Apostels erstrecke, welches sein tiefster Kern sei. Es war genug, im Einzelfall zu sehen, daß Paulus mit seinem Pneumagedanken wesentlich, nicht nur in einer verlorenen Wendung, über das hinausging, was die andere Schriftengruppe oder Schrift an Pneumagedanken bot. Aus der Zahl der Pneumabelege und in etwa auch aus dem Gesamtcharakter ihrer Bedeutungen konnte auf die Bedeutsamkeit des Pneumagedankens geschlossen werden.

Das Ergebnis des Vergleiches ist folgendes: Paulus überragt, soweit unsere Kenntnis reicht, alle ihm vorausgehenden und gleichzeitigen Schriften an Häufigkeit des Gebrauchs von πνεῦμα für göttlichen Geist. In gleichem Maß übertrifft Paulus auch alles an Bedeutsamkeit des Pneumagedankens; einzig der erste Teil der Apostelgeschichte ist unter diesen beiden Rücksichten dem Apostel überlegen. Ganz unerreicht steht Paulus jedoch da an Reichtum des Inhaltes der Pneumaidee; darin übertrifft er auch Apg 1—12.

Man ist demnach berechtigt, πνεῦμα einen Lieblingsausdruck des hl. Paulus zu nennen, das Kennwort eines seiner Lieblings-

---

[1]) Vgl. die sprachlichen Konvergenzen oben S. 364 f und 369.

gedanken. Und dies nicht nur in dem Sinn, daß er dieses Wort gern braucht wie vielleicht andere auch; auch nicht so, daß er da einen Gedanken bevorzugt, der in gleicher Weise auch außerpaulinisch mit πνεῦμα verbunden wird, nur etwa weniger oft als Paulus es tut. Vielmehr ist πνεῦμα ein Lieblingsausdruck in vollem Sinne: der in ihm so oft ausgesprochene Lieblingsgedanke ist in seiner Bedeutungsfülle und in manchen seiner Teilinhalte nur dem Apostel eigen.

B. Die Bedeutung, die Pneuma als einem religiösen Lieblingsbegriff des Apostels zukommt

Dieses Ergebnis enthält zwei Elemente, für die im folgenden eine Erklärung gesucht werden soll. Das eine ist psychologisch. Πνεῦμα als Lieblingsausdruck will besagen: sein Inhalt, eine Lieblingsidee, ist für Paulus von allergrößtem Wert, handelt es sich doch um etwas Religiöses. Diese Idee ist ihm teuer wie ein Stück seines Selbst. — Das zweite Element ist inhaltlicher Art. Der Pneumagedanke des Apostels wurde zwar nur nach außen hin abgegrenzt, nach dem, was er nicht enthält, oder was doch ärmer, dürftiger ist; bis zu welcher Tiefe er sich erstreckt, kam nicht zur Sprache. Aber es ist schon eine bedeutsame Erkenntnis, daß der Reichtum des paulinischen Pneumagedankens in mancher Beziehung dem Apostel durchaus eigen ist. Diese Tatsache als solche ist, wenigstens in allgemeiner Form, einer Erklärung fähig und bedürftig. Es ist nur darauf zu achten, daß diese Erklärung nicht zu eng gezogen und dadurch ein Eindringen in den tieferen Gehalt des Pneumagedankens verbaut wird.

Das psychologische Element. Die Paulusbriefe sind gleich der übrigen Hl. Schrift inspiriert. Das bedeutet nicht, daß nun in Paulus und den andern Hagiographen jene psychologischen Gesetze außer Kraft gesetzt waren, nach denen ein Schriftsteller seine Gedanken gewinnt, ordnet und darstellt. Abgesehen vom Irrtum, dem sonst jeder Sterbliche seinen Tribut entrichtet, waren es gerade diese Gesetze seelischer Vorgänge, die sich die göttliche Leitung in den Hagiographen dienstbar machte. Wenn es daher eine Gesetzmäßigkeit gibt, nach der ein Lieblingsausdruck entsteht, — und diese Gesetzmäßigkeit ist nicht unbekannt — so dürfte auch das paulinische πνεῦμα, sofern es ein Vorzugswort des Apostels ist, bis zu einem gewissen Grade aus ihr erklärt werden können.

Das tägliche Leben bietet reichen Stoff, um daran die Gesetzmäßigkeit zu beobachten, nach denen Lieblingsbegriffe und -Worte entstehen. Es dürfte dabei im allgemeinen ohne Belang sein, ob

sich der Vorgang in vielen zugleich, oder nur in einem einzigen abspielt.

Niemand kann heutzutage jemanden aufforden, in irgend einer Sache „durchzuhalten". Das Wort ist schal. Und doch war es vor kurzer Zeit noch nicht so. Grimms Wörterbuch belegt „durchhalten" für Goethe in der Bedeutung: in physischen und moralischen Schwierigkeiten standhalten. In der Kriegszeit aber gewann das Wort eine früher nicht gekannte Bedeutungsfülle. Es wurde angewandt auf die Kämpfer an der Front wie auf die Darbenden daheim und ward zum Ausdruck für den heroischen Willen, in der entsetzlichen Not auszuhalten bis zum Ende. In dieser Verwendung wurde das Wort schnell beliebt. Aber je mehr man es verwendete, um so mehr weitete sich sein Inhalt. Allmählich verlor „durchhalten" seine scharfe Prägung; es mußte schließlich auch ein etwas heiserer Sänger „durchhalten". Darum kann man heute das schöne Wort nicht mehr brauchen; von seiner Fülle heroischen Inhalts hat es nur eine lächerliche Geringfügigkeit behalten.

In diesem Wandel können wir vier Entwicklungsstufen unterscheiden: er hat angesetzt a) bei einem schon bekannten Wort und Begriff. b) Unvermittelt fand das Wort infolge eines tief ins Gemüt der Leute hineingreifenden Erlebnisses einen Inhalt, der zwar logisch vom früheren nicht verschieden war, an dem nun aber stärkste Gemütswerte hafteten. c) Allmählich verflachte die Prägnanz, d) bis schließlich das mit „durchhalten" wirklich Bezeichnete in keinem Verhältnis mehr stand zur einstigen Bedeutungsfülle, an die das Wort doch immer noch erinnerte.

Als Beispiel eines religiösen Lieblingsausdrucks mag das *Ad Maiorem Dei Gloriam* des hl. Ignatius v. Loyola dienen. Es kommt häufig vor in den Ordenssatzungen und zeigt eben durch diese Häufigkeit, wie durch die (weniger festgeformten) Parallelausdrücke, daß Ignatius seinem Inhalt eine außerordentliche Hochschätzung entgegenbringt. Meistens verwendet er das *Ad Maiorem Dei Gloriam* im vollen Sinn (bes. bei Verba des Wählens und Entscheidens); bisweilen aber tritt dieser Sinn etwas zurück. So wenn Ignatius schreibt, man solle mit allen Frieden und Eintracht bewahren *Ad Maiorem Dei Gloriam* — die Einigkeit im Orden sei vor allem zu fördern *Ad Maiorem Dei Gloriam* — in kranken Tagen soll man Demut und Geduld üben *A. M. D. G.* Keinesfalls will Ignatius sagen, das Gegenteil vom Geforderten sei wenigstens zur Ehre Gottes schlechthin; er verwendet also seinen Lieblingsausdruck in einer Weise, daß der Wortsinn zunächst etwas zurücktritt. Daß er das *A. M. D. G.* aber trotzdem braucht, zeigt, daß ihm ein Gedanke vorschwebte, in dem es seinen Platz hatte: nicht nur die Erfüllung der Vorschriften, sondern ihre möglichst vollkommene Erfüllung; darin erkennt er mit Recht die *Maior Dei Gloria.*

Der Ausdruck begegnet in seiner formellen Fassung wenngleich selten bereits in dem viel früher geschriebenen Exerzitienbuch. Eine ganz hervorragende Stelle aber nimmt in diesem Buch der Gedanke vom Wirken für die

größere Ehre Gottes ein. Er kommt gerade auf den Höhepunkten des Exerzitiengebäudes zur Geltung, so daß man ihn den Zweckgedanken der Exerzitien nennen kann. Er darf somit wie die Exerzitien überhaupt als Niederschlag der mystischen Erfahrungen des hl. Ignatius in Manresa gelten. Nicht zwar der Inhalt, auch nicht die Form des A. M. D. G., wohl aber die außergewöhnliche Bewertung, die der darin enthaltene Gedanke bei Ignatius gefunden, stammt her aus tiefsten religiösen Erlebnissen.

Wir finden bei diesem religiösen Beispiel einen analogen Werdegang wie beim profanen. a) Wort und Begriff sind schon bekannt. b) Durch ein tiefeingreifendes religiöses Erlebnis wird der Inhalt von höchstem Werte. c) Die Vorliebe für den Ausdruck führt bisweilen zu einer Anwendung, wo der volle Gehalt etwas zurücktritt. d) Immer aber läßt sich erkennen, daß der bevorzugte Ausdruck nach seinem vollen Werte vor dem Geistesauge dessen stand, der ihn niederschrieb.

In diesem letzten Punkt weicht das religiöse Beispiel vom profanen ab. Auch im profanen spielt zwar immer der ursprüngliche Sinn mit hinein; aber beim religiösen geschieht dies in viel stärkerer Weise, so nämlich, daß er auch positiv zur Geltung kommt. Ein wirklich religiöser Lieblingsausdruck wird daher niemals schal. Das Erlebnis, das ihn geweckt hat, behält für den, dem es zuteil geworden ist, dauernd seine Bedeutung; dadurch bleibt der Lieblingsausdruck vor Inhaltsleere geschützt.

Ein anderer Unterschied zwischen beiden Gruppen von Lieblingsausdrücken liegt darin: der religiöse zeigt am Ende seiner Entwicklung die verschiedenen Entwicklungsstufen seiner Bedeutung gleichzeitig nebeneinander, der profane stößt im allgemeinen die Bedeutung, die er in dem einen Entwicklungsstadium gewonnen hat, ab, wenn er zur nächsten übergeht.

Jedem sinnvollen Lieblingswort scheint mithin wesentlich zu sein, daß es durch ein bedeutendes Erlebnis hervorgerufen wird. Die weitere Entfaltung seiner Bedeutung stellt nicht eine Entwicklung im eigentlichen Sinn des Wortes dar; sie ist keine Bewegung vom Unvollkommenen, Bedeutungsschwächeren zum Vollkommenen und Bedeutungsvolleren, sondern umgekehrt vom Inhaltsreichen, Konzentrierten zum Inhaltsschwächeren, vom Vollwertigen zum minder Wertvollen. Die Bedeutungsmöglichkeiten wachsen auf Kosten der Intensität.

Sehr wichtig ist eine andere Eigentümlichkeit an dieser Entfaltung: die Bedeutungen, die sich beim profanen Lieblingswort mehr zeitlich nacheinander, beim religiösen nebeneinander aufreihen, bewahren sämtlich den ursprünglichen Sinn, doch so, daß dieser in verschiedenen Graden zurücktritt; beim profanen geht es so weit,

daß der ursprüngliche Sinn nur noch einen Schatten bedeutet, beim echt religiösen dagegen bleibt er bestimmt und wirkungsvoll, stets die nächste Wortbedeutung wesentlich mitbestimmend. Es gilt demnach von jedem Lieblingswort, vorzüglich aber vom religiösen, daß seine Bedeutungen in allen Entwicklungsstufen im Grunde einheitlich sind.

Wenden wir nun diese Ergebnisse auf Pneuma an. Es kommt mit den angeführten Beispielen darin überein, daß Wort und Bedeutung (göttliches Pneuma) schon vor Paulus bekannt war. Zum Lieblingsausdruck wurde es, wenn wir den Analogieschluß ziehen dürfen, durch ein Erlebnis religiöser Art, das die Seele des Apostels in ihren Tiefen erfaßte und den Pneumagedanken zu jener hohen Bewertung erhob, wie wir dies bei Paulus wahrnehmen. Freilich kann aus dem vorgelegten Material nicht erschlossen werden, ob dieses Erlebnis mystischer Art war oder nicht. — Ist die Annahme eines religiösen Erlebnisses gerechtfertigt, so ergibt sich, daß der Pneumagedanke, so weit er eigentlich paulinisch ist, ursprünglich den reichsten, konzentriertesten Inhalt gehabt haben muß. Dieser ursprüngliche Inhalt hat sich in die andern Bedeutungen ergossen; sie sind aus ihm erklärbar und tragen ihn in sich. Der Pneumagedanke des Apostels ist streng einheitlich, ist einer, auch wenn er da und dort vor der nächsten Bedeutung des Zusammenhangs etwas zurücktritt[1]). Der paulinische Pneumagedanke gleicht also nicht einem Strome, der aus vielen Bächlein zusammengeflossen ist, sondern einem Urquell, der viele Rinnsale speist.

---

[1]) Lebreton, I 433 findet in der Pneumalehre des Apostels „une unité jusque là insoupçonnée". — Ähnlich urteilt Titius, Der Paulinismus 228.

Diese Einheit betont Paulus selbst; ἓν πνεῦμα ist ein beliebter Ausdruck bei ihm (1 Kor 6,17; 12,13 zweimal; Eph 2,18; 4,4). Sehr stark hebt er die Einheit des göttlichen Pneuma in 1 Kor 12,4. 8. 9. 11 hervor: die Gaben des Geistes sind verschieden, der Geist ist einer.

Allerdings spricht er gelegentlich von πνεύματα (1 Kor 12,14 ζηλωταί ἐστε πνευμάτων — 14,32 πνεύματα προφητῶν προφήταις ὑποτάσσεται — 12,10 διακρίσεις πνευμάτων — vgl. 2 Kor 11,4; 2 Th 2,2). Hier dürfte es sich um den Einfluß der vorpaulinischen Terminologie handeln. Die LXX kannte mindestens die Zweiteilung in ein gutes und böses Pneuma, die sich auch ins Judentum fortsetzte; diese Geister galt es zu unterscheiden (1 Kor 12,10: 1 Jo 4,1). Das von Gott mitgeteilte πνεῦμα αἰσθήσεως, σοφίας usw., das im AT (LXX) vielleicht als Einheit genommen werden kann, haben die jüd. Apokryphen gleichfalls in πνεύματα aufgeteilt (s. oben S. 356 f). So konnte Paulus mit einem landläufigen Ausdruck von πνεύματα sprechen, obschon für ihn nur der eine Gottesgeist in Frage kam. Πνεύματα heißt in diesem Falle zunächst „Geister", nicht „Geisteswirkungen". Paulus bezeichnet damit den einen Gottesgeist, sofern er in diesem so, in jenem anders wirksam ist — eine freiere, aber leicht erklärliche Ausdruckweise.

Es sei gestattet, im Anschluß an das Gesagte den Artikel über πνεῦμα als Bezeichnung göttlichen Geistes in den Wörterbüchern von W. Bauer und F. Zorell kurz zu vergleichen. Bauer handelt über das göttliche Pneuma unter Nr. 5—8. An den Ausgangspunkt (Nr. 5) stellt er ein Konglomerat von Deutungen: „*d. Geist* als das, was Gott von allem Ungöttlichen unterscheidet, als die göttliche Kraft, die alles göttliche Dasein wirkt, als das göttliche Element, in dem sich alles göttliche Leben vollzieht, als der Träger aller göttlichen Willensbetätigungen. Diesen Geist besitzen oder erhalten alle die, die zu Gott gehören und daher an seinem Leben Anteil haben. Er zeichnet daher auch die Christen vor allen Ungläubigen aus.“ Darauf folgt die Klassifizierung der Stellen: 5. a) d. Geist Gottes des Herrn; b) d. G. Christi des Herrn; c) „Seiner himmlischen Natur und Herkunft wegen heißt dieser Geist *Heiliger Geist.*“ — Soweit ist die Anordnung zwar nicht im Sinn einer aufsteigenden Entwicklung, wie das der Standpunkt Bauers zu sein scheint, aber doch innerlich einheitlich; ein Geist, der in Gott und Christus ist und in ihnen seinen Urquell hat, ist deshalb der Heilige Geist. Aber man fragt sich: soll man diesen Geist als Element denken (ein schwer zu vollziehender Gedanke), oder als Kraft (was ist heilige Kraft?) oder als Träger des göttl. Willens? oder als was sonst? Ohne erkennbaren Zusammenhang mit a—c bringt 5. d) Pneuma absolut gebraucht; e) mit einem bestimmenden Genitiv; f) 1 Kor 15—45 — ein Waisenkind. Mit g) verläßt Bauer überraschenderweise den grammatikalischen Gesichtspunkt von d—e, um den Inhalt wieder in den Vordergrund zu stellen: „Das (göttliche) Pneuma steht im Gegensatz zu allem, was diese Weltzeit oder die Endlichkeit charakterisiert.“ Damit scheint Bauer die das Pneuma an sich betreffenden Aussagen abschließen zu wollen, denn er fügt in Nr. 6 a—e das Wirken des Pneuma im Menschen an. In 6 d) stößt man unvermutet auf die Äußerung: „Der eine Gottesgeist zeigt sein reiches Leben in den verschiedenen Gnadengaben“ usw. Ist dieser eine Geist immer noch das unbestimmte Etwas aus Nr. 5? Nr. 7 bildet ein Einschiebsel über die wenigen Stellen, wo Pneuma einen nichtgöttlichen Geist bedeutet. Nr. 8 bringt eine letzte Überraschung: „Neben Gott und Christus erscheint in mehr und mehr sich verfestigenden Formeln der Geist als selbständige Persönlichkeit.“ Also nochmals ein Wesenszug am Pneuma. Die geringe Zahl ntl. Stellen, die Bauer anführt — Mt 28,19 und 2 Kor 13,13 — und die Wendung von den „mehr und mehr sich verfestigenden Formeln“, beweisen, daß sich Bauer diese Bedeutung von Pneuma, die alle andern an Intensität gewaltig überragt, als Abschluß einer aufsteigenden, für Paulus und das übrige NT wohl etwas zu spät einsetzenden Entwicklung denkt. Dieser Punkt speziell wird im zweiten Teil dieser Studie beleuchtet werden.

Man wird von Bauers Aufbau des Artikels πνεῦμα Nr. 5—8 nicht behaupten können, daß er viel Licht bringe. Pneuma bleibt in dem Nebel, in den es Bauer von Anfang an stellt; man kann sich nur wundern, daß Männer wie Paulus und die andern Schriftsteller des NT so einträchtig einen derart zerfahrenen, unklaren Begriff allenthalben anwenden konnten. Vergleicht man Bauers Darstellung mit dem bisherigen Resultat unserer Studie, so erklärt sich das Ungenügende in Bauers Darstellung etwas: Wo bleibt, speziell für Pneuma bei Paulus, die Ur-Bedeutung, die an den Anfang zu stellen ist und von der ausgehend die übrigen Bedeutungen zu erklären sind? Der Mangel an Einheit und

die Idee einer Entfaltung von oben nach unten machen sich in Bauers Pneuma-Artikel als seine größten Schwächen geltend.

Viel einfacher ist Zorells Artikel πνεῦμα gestaltet. Zorell handelt vom Gottespneuma in Nr. 4—5. Von der Tradition ausgehend stellt er an den Anfang *„Spiritus Sanctus, tertia Trinitatis persona“* (Nr. 4). Diesen Begriff hat man vor Augen, wenn dann aufgeführt wird *Spiritus Dei, Christi,* τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, Πνεῦμα ἅγιον, τὸ Πνεῦμα, schließlich Pneuma ohne Artikel und Bestimmungen, und mit bestimmendem Genitiv. Hieran schließt sich die Tätigkeit im Menschen in Nr. 5, nach verschiedenen Wirkungen geordnet. „πνεῦμα *a sacris scriptoribus vocatur plenitudo Spiritus S., illa plenitudo gratiae aut illa specialis gratia quam Spiritus S. homini ipse praesens tribuit.*“ Da mit dem Kommen des Hl. Geistes immer die Mitteilung von Gnade verbunden sei, lasse sich bei den Stellen schwer eine Linie ziehen zwischen Geist und Geisteswirkung.

Diese Darstellung Zorells erscheint gegenüber der von Bauer verblüffend einfach. Aber sie hat unter andern Vorzügen den vor Bauer voraus: sie wird dem Charakter, der dem Pneuma als einem religiösen Lieblingsbegriff des Völkerapostels eigen ist, völlig gerecht. Wie ein solcher Begriff es verlangt, stellt Zorell die prägnanteste Wortbedeutung an die Spitze, leitet daraus die übrigen Bedeutungen ab und zeigt, daß sie innerlich einheitlich sind. Man beachte nur seine Worte zu Anfang von Nr. 5: πνεῦμα bedeute auch *„illa plenitudo gratiae . . . quam Spiritus S. homini ipse praesens tribuit“*. Nach dieser Auffassung ist also der Urbegriff, der persönliche Hl. Geist, auch dort zugegen, wo der nächste Zusammenhang eine andere Bedeutung in den Vordergrund schiebt[1]). Es ist für uns jedenfalls beachtenswert, daß Zorell vom traditionellen Standpunkt aus zu einem Aufbau seines Pneuma-Artikels gelangt ist, wie ihn unsere rein formelle Betrachtungsweise der paulinischen Pneumatexte verlangen müßte.

Das inhaltliche Element. Wie erklärt sich das Mehr an Inhalt, das dem paulinischen Pneumabegriff eignet? Mit dieser Frage geraten wir nicht in Widerspruch zu dem, was oben über die religionsgeschichtliche Methode gesagt werden mußte. Die Religionsgeschichte kann nicht arbeiten, wenn ihr die Begriffe nicht im wesentlichen klarliegen. In der obigen Ausführung ist nun das Tiefste am Pneumabegriff des Apostels noch nicht berührt, ja die Frage darnach nicht einmal gestellt worden. Es hat sich nur ergeben, daß der paulinische Pneumabegriff wesentlich reicher ist als in allen in Betracht kommenden Schriften des Altertums. Diese Tatsache als solche, mag Pneuma im Kern nun heißen was immer, erheischt doch eine wenn auch in allgemeinen Zügen gehaltene Erklärung.

---

[1]) Die obige Ausführung dürfte gezeigt haben, daß Zorells Wörterbuch durch Bauer nicht in allweg überholt ist. H. Windisch nennt im Komm. zum zweiten Korintherbrief (Meyer, 6. Abt. 9. Aufl. 1924) S. 3 Zorells N. T. Lexicon Graecum „z. Z. das beste Lexikon zum N. T.“ — Dem Vernehmen nach steht eine neue Ausgabe dieses wertvollen Hilfsmittels bevor.

Der Inhalt des Pneumagedankens muß auf einem von drei Wegen dem Apostel zugekommen sein. Der erste wäre die Belehrung des hl. Paulus durch andere, zumal durch Ananias oder die Hauptapostel. Allein wir erfahren nur, daß Paulus später einmal sein Evangelium mit dem der Apostel verglichen habe; von einer Belehrung des Neugetauften durch Ananias in Damaskus ist nicht die Rede. Und dann — wäre es anzunehmen, daß Paulus auf diesem Wege anderes über das göttliche Pneuma erfahren hätte, als was die Evangelien und die Apostelgeschichte bieten? Paulus steht damit zwar nicht in Widerspruch, hat aber bedeutend mehr. So dürfte das, was er Gal 1,1 und 1,11 f über die Unabhängigkeit seines Evangeliums schreibt, auch auf seine Anschauung vom Pneuma anzuwenden sein.

Der zweite Weg, der in Betracht kommt, ist ein Fortschreiten von Gegebenem zu neuen Erkenntnissen auf dem Wege des diskursiven Denkens. Es ist anzunehmen, daß der Apostel Erlebtes und Gehörtes überdacht und seine Schlüsse daraus gezogen hat, sowohl in seiner Zurückgezogenheit in Arabien, wie auch später, wo er den Geist sozusagen unter seinen eigenen Händen wirksam sah. Und doch hält es schwer anzunehmen, daß Paulus auf diesem Wege in der Erkenntnis des Geistes so weit vorgedrungen ist, wie es seine Briefe zeigen. Denn sie zeigen gleichzeitig, daß Paulus nicht von der Art eines Philosophen war; seine Anlage war viel mehr praktisch-intuitiv. Er erfaßte ohne besondere Anspannung die in Gegebenem liegenden Folgerungen und legte diese mit einem Willen aus Stahl seinem Wirken zu Grunde. Leuten solcher Art ist es oft eigen, daß sie wenig daran denken, daß ihre Umgebung gleicher Einsichten wie sie entbehrt, und so finden wir denn auch in der Ausdrucksweise des Apostels nur wenig Systematik; der Inhalt der einzelnen Pneumastellen wird nie formell in ein Ganzes zusammengeschlossen; keine Erläuterungen werden beigefügt, damit die Briefempfänger über die Fülle des Inhaltes leichter Herr würden. Daher konnten sie manchen Teilen seiner Schreiben nur schwer folgen, sagt doch selbst Petrus, es sei darin manches wohl etwas schwerverständlich[1]). Sollte das nicht auch gerade vom Pneumagedanken gelten?

Neben diesem Fehlen der Systematik drängt sich ein anderer Zug in den Paulinen auf: Paulus schöpft durchaus aus dem Vollen. Er ist sich seiner religiösen Erkenntnis so sicher, daß er bei aller Mannigfaltigkeit im Ausdruck nie fehlgreift. Er ringt nicht mit dem

[1]) 2 Pt 3,15 f. καθὼς καὶ ὁ ἀγαπητὸς ἡμῶν ἀδελφὸς Παῦλος κατὰ τὴν δοθεῖσαν αὐτῷ σοφίαν ἔγραψεν ὑμῖν ὡς καὶ ἐν πάσαις ἐπιστολαῖς . . . ἐν αἷς ἐστιν δυσνόητά τινα.

Gedanken, nur mit dem Ausdruck: Was ihm Mühe bereitet, ist einzig das, wie er mit den ihm zu Gebote stehenden Mitteln die unerschöpfliche Fülle seines inneren Reichtums andern mitteilen könne. Seine Pneumawendungen bieten hiefür treffliche Belege. Diese Eigenschaft seiner Darstellung weist ebenfalls in eine andere Richtung, nicht auf schlußfolgerndes Denken. Schwer einzusehen wäre ferner, wieso Paulus bei den vielen wenig erfreulichen Erfahrungen mit gewissen Gemeinden durch bloße logische Deduktionen die feste Überzeugung gewinnen konnte, der Hl. Geist sei die treibende Kraft des christlichen Lebens. — Unwahrscheinlich ist es auch, daß bloßes Überlegen zu solcher Sicherheit der Erkenntnis geführt haben sollte, mit der Paulus mystische Pneumagedanken meistert; liegt doch das Verhältnis Pneuma — Christus jenseits jeder Erfahrung.

Man wird daher kaum fehlgehen mit der Annahme, daß der Apostel rein auf Grund dessen, was er von andern gehört und was er dazu gedacht hat, im wesentlichen auf den Gedankenkreis der Apostelgeschichte beschränkt geblieben wäre. Paulus dürfte daher für seine Anschauung vom göttlichen Pneuma eine andere Erkenntnisquelle gehabt haben — göttliche Offenbarung. Auch auf seine Pneumagedanken darf man anwenden, was Petrus im allgemeinen von Paulus sagt, er habe geschrieben „nach der ihm zuteil gewordenen Weisheit". Dann wäre also G 1,1 und 11 f nicht nur nach der negativen Seite auf den paulinischen Pneumabegriff anwendbar, sondern auch nach der positiven. Nicht nur, daß er sein Wissen um den göttlichen Geist keinem Menschen zu verdanken hatte, er hat es unmittelbar aus göttlicher Offenbarung geschöpft. Nimmt man eine Offenbarung an, die dem Apostel den Reichtum des göttlichen Geistes enthüllt hat, so erklärt sich vor allem die absolute Sicherheit, mit der er sich über diesen so tief ins Mystische hineinreichenden Gegenstand ausdrückt. Man begreift ferner, wie es möglich wurde, daß bei der großen Mannigfaltigkeit an Aussagen über das Pneuma doch der Eindruck zurückbleibt, es handle sich letztlich um einen streng einheitlichen Begriff, der dem Apostel allzeit leuchtend vor der Seele stand. Endlich begreift man, wie Paulus trotz des größeren Reichtums an Pneumagedanken doch in keinem Punkte in wirklichem Widerspruch steht mit dem Sinn der alttestamentlichen und der übrigen neutestamentlichen Aussagen über das Gottespneuma. Das meiste, was vor ihm über dieses Pneuma gesagt wurde, findet sich bei ihm ebenso; anderes wie z. B. der πνεῦμα-παράκλητος-Gedanke läßt sich ohne große Mühe in die paulinischen Gedanken einreihen; für das dem Apostel eigentümliche Pneumagut lassen sich mancherlei Ansätze in früheren Schriften

finden. Aber alles, was er hat, ist bei ihm nicht in eine große Synthese zusammengezogen, sondern ist ihm als Einheit gegeben worden.

Wie eine Offenbarung durch Gott, auf die das inhaltliche Element des Pneumagedankens hindeutet, eine göttliche Einwirkung besagt, so auch, wenngleich in anderem Sinne, das religiöse Erlebnis, auf das das formelle Element zurückgehen dürfte. Beide Gesichtspunkte weisen mithin in dieselbe Richtung. Zwar ist eine göttliche Mitteilung religiöser Erkenntnis nicht notwendig verbunden mit einem religiösen Erlebnis; ein religiöses Erlebnis, auch hoch mystischer Art, bringt an sich keineswegs extensiv neue Erkenntnisse, wie dies ja auch bei Ignatius von Loyola nicht der Fall war. Aber es besteht kein Grund, die beiden Arten göttlicher Gnadenerweise für Paulus zu trennen. Die göttliche Mitteilung religiöser Erkenntnis an Paulus war für ihn tiefgreifendes Erlebnis, göttliche Offenbarung im erhabensten Sinn. Wahrscheinlich waren es mehrere Einzelerlebnisse; einerseits verrät Apg 9,17—19, daß Paulus den Geist charismatisch empfangen und in jenem Ausmaß kennen gelernt hat, wie ihn die Apg schildert; andrerseits wissen wir aus 2 Kor 12 um eine Mehrzahl von späteren „Gesichten und Offenbarungen".

Der Geistgedanke, wie ihn die Paulinen enthalten, bildet in jedem Fall ein Objekt, würdig durch göttliche Vermittlung erkannt zu werden. Es handelt sich da nicht um einen unbedeutenden, kleinlichen, eben nur persönlichen Neigungen entsprechenden Gedanken, sondern um etwas Hochbedeutsames. Das Pneuma stand schon vor Paulus und steht fast noch ausgeprägter bei Paulus selbst im Mittelpunkt der christlichen Religion. Das soll die weitere Erörterung beleuchten.

II. Pneuma in der Begriffsdreiheit Θεός — Χριστός — Πνεῦμα

Hat die bisherige Betrachtungsweise nahegelegt, das Pneuma in seinem Wesen als hochwertigen, streng einheitlichen, ja vielleicht sogar geoffenbarten Begriff aufzufassen, so soll nunmehr, was eingangs S. 350 über die Erforschungsmethode gesagt worden, angewendet werden, um von einem allgemeineren Gesichtspunkt aus die bisher gewonnene Umgrenzung des Pneumabegriffes in etwa aufzufüllen. Pneuma ist ein Hauptbegriff des Apostels; das geht aus dem Gesagten klar hervor. Wenn sich sein Wesen bestimmen läßt, so wird dies am ehesten dadurch möglich sein, daß man Pneuma mit andern Hauptbegriffen des Apostels vergleicht, vor allem mit θεός und mit „Christus". Dieser Vergleich läßt sich auf

verschiedene Weisen durchführen; hier soll ein Verhältnis berücksichtigt werden, das einer Einzelstelle nicht zu entnehmen ist, sondern nur einer Stellengruppe als solcher: die gleichzeitige Verbindung von πνεῦμα mit Θεός und Χριστός (oder Äquivalenten). Die Betrachtungsweise ist zunächst rein formal; es kommt nicht darauf an, wie diese Verbindung im einzelnen beschaffen ist, sondern nur darauf, daß das Pneuma gleichzeitig mit den andern zwei Begriffen Gott und Christus verbunden erscheint. Um nichts in die Untersuchung hineinzutragen, was nur Ergebnis sein kann, sollen Stellen, wo die drei Begriffe aufeinander bezogen sind, „dreiheitlich" oder „triadisch" genannt werden; „trinitarisch" nennen wir jenes einzigartige Verhältnis, in dem die drei göttlichen Personen des christlichen Grunddogmas zueinander stehen.

Daß Θεός, Χριστός, πνεῦμα eine Trias bilden, ist öfter vermerkt worden[1]. Aber über Zusammenstellungen ging man bisher kaum hinaus; als Ganzes ist die triadische Redeweise des Apostels — denn von einer solchen darf man füglich sprechen, wie sie nachstehende Übersicht der Texte zeigen wird — kaum je in befriedigender Weise gewürdigt worden. Prat hat die einzelnen Stellen fast nur gesondert behandelt, obwohl ihm nicht verborgen blieb, daß sie in ihrer Gesamtheit von Bedeutung sein würden[2]. Blüml macht einen bemerkenswerten

[1] A. Resch, Der Paulinismus und die Logia Jesu (TU N. F. 12) 1904, 370—376 zum Wort βάπτισμα, notiert einschließlich Apg 20,27 f 40 Stellen. — R. Seeberg, Lehrbuch d. Dogmengeschichte I² (1908) 66 nennt 10 paulinische unter 23 neutestamentlichen Triaden; ihm folgt F. Kropatscheck, Die Trinität (Bibl. Zeit- und Streitfr. VI 7) 1910 15 f. — H. Bertrams, Das Wesen des Geistes (Neutest. Abh. IV 4) 1913 169 entnimmt Resch 35 Stellen von Rm-Tit ohne Act 20,27 f und Ph 2,1. Entsprechend seiner oben S. 347 ff gezeichneten Überschätzung der Einzelstelle bemerkt er zu den dreiheitlichen Texten S. 169: „Mit den meisten dieser Stellen ist insofern nicht viel anzufangen, als das πνεῦμα in seiner Persönlichkeit gar nicht oder nicht entschieden hervortritt." — P. Feine, Theologie des Neuen Testaments⁴ 1922, 259—261 sucht „die trinitarischen Aussagen" zu verwerten, arbeitet aber m. E. von Anfang an zu viel mit dem Personbegriff und zwar der modernen Philosophie. — Vgl. noch F. Büchsel, Der Geist Gottes im NT 410—414. — H. Weinel, Bibl. Theologie des NT 1911, 366 bringt nur die zwei Stellen 2 Kor 13,13; 1 Kor 12,4 ff, W. Bauer in der Neubearbeitung des Wörterbuchs Preuschens s. v. πνεῦμα 8 nur 2 Kor 13,13. — Selbständige Arbeit leistete F. Prat, La Théologie de S. Paul II⁶ 1923, 157—165 und 518—521; ebenso R. Blüml, Paulus und der Dreieinige Gott 1929, 15—170. — Lebreton verweist nur auf die dreiheitlichen Aussagen, ohne sie auszunützen.

[2] L. c. 158 bedauert Prat, die trinitar. Stellen nicht *„en bloc"* behandeln zu können; *„car ils perdent beaucoup de leur force probante* (für das Dasein der hlgst. Dreifaltigkeit) *par le fait même de leur isolement"* . . . S. 172, wo er die Persönlichkeit des Pneuma bespricht, bemerkt er zu den dreiheitlichen Stellen: *„en tout cas, il ne faut pas les prendre à l'état isolé ni les séparer des autres*

Anlauf, die Summe der Triaden auszuwerten; leider gibt er den einzelnen Stellen zumeist eine Erklärung, die das Problem eigentlich schon als gelöst voraussetzt. Während Prat manche Stellen aus dem Grunde ablehnt, weil die Persönlichkeit des Geistes, um die es ihm zu tun ist, daraus nicht zu entnehmen ist, stellt Blüml diese vollste, prägnanteste Bedeutung von πνεῦμα allzuleicht in seine Beweisgänge ein. Käme darum seiner Arbeit keine weitere Bedeutung zu, als daß sie einen Versuch darstellt, das Wesen des Pneuma von Grund auf zu erforschen, so müßte man wohl von einem Fehlschlag sprechen; doch geht Blüml tatsächlich, wie sehr zu begrüßen, über dieses Ziel weit hinaus.

A. Die Texte mit der Dreiheit Gott—Christus—Pneuma

Nachstehend sollen, dem Wink entsprechend, den Prat gegeben, die Triaden gesammelt und dann als Gesamtheit gewertet werden.

Für unsern Zweck kommt es nicht darauf an, ob ein Text für den Beweis der Hl. Dreifaltigkeit tauglich sei oder nicht. Was hier angestrebt wird, ist die Antwort auf die Frage: Wie oft ist bei Paulus Pneuma gleichzeitig mit Gott (Θεός) und Christus verbunden? Ausschlaggebend sind diese drei Begriffe in ihrer Zusammengehörigkeit, gleichgültig, welcher Art diese Zusammengehörigkeit sein mag. Die Untersuchung ist also rein formal, nicht inhaltlich.

Prat spricht von scheinbarer oder akzidenteller Dreiheit. Wenn die drei Begriffe, ob nun formell oder in Äquivalenten genannt, gänzlich unverbunden nebeneinander stehen, werden wir diese Stellen als Zufallsbildungen zu werten haben und können sie nicht in Betracht ziehen[1]). Wenn dagegen eine Beziehung zwischen den drei Größen ausgesprochen ist, haben wir es nicht mit einer Zufallsbildung zu tun, sondern mit einem Text, der nicht nur die drei Größen enthält, sondern die drei Größen als Dreiheit bietet.

Wiederholungen der Dreiheit im gleichen Zusammenhang werden nachstehend nicht als eine Stelle behandelt, sondern getrennt; je öfter die Dreiheit wiederholt wird, um so klarer erkennt man, welches Gewicht Paulus auf diese Begriffsdreiheit gelegt hat — und darauf kommt es uns hier schließlich an.

1. Da weder die Arbeit von Resch, noch auch das zweibändige Werk Prats sehr bekannt sind, empfiehlt es sich, die von ihnen verwerteten Stellen im Wortlaut zu bringen.

Rm 1,1—4 (Resch; Blüml 90—93) περὶ . . . τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Pneuma ist hier zunächst mit Jesus, dem Sohne Gottes, durch ihn mit Gott in Beziehung gesetzt.

---

passages trinitaires; ils acquièrent pris ensemble une force infiniment supérieure à celle qu'ils possèdent considérés à part."

[1]) Nicht vom göttlichen Pneuma handeln Rm 1,9 und vielleicht auch Eph 4,20—24. — Reine Zufallsbildungen sind Hb 3,6—7; 10,14—16; wohl auch 1 Tm 3,15—16.

Rm 5,1—5 (Resch; Prat II 520; Blüml 71—79) διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι'οὗ καὶ τὴν προσαγωγὴν ἐσχήκαμεν τῇ πίστει εἰς τὴν χάριν ταύτην ἐν ᾗ ἑστήκαμεν, καὶ καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ. οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ καυχώμεθα . . . ὅτι ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν.

Jesus ist als Begründer des Glaubens auch Urheber der Hoffnung, die nicht zu schanden wird, wie die Geistmitteilung vom Vater beweist. Dadurch tritt das Pneuma, das unmittelbar nur mit Gott verbunden erscheint, doch auch in eine wenngleich unbestimmte Verbindung mit Christus. Diese Beziehung ließe sich aus der scheinbar abrupten Weiterführung εἴ γε Χριστός . . . teilweise bestimmen.

Rm 8,3—4 (Resch; Blüml 27—31 nennt Rm 8,1—3. Die Abteilung, wie sie Resch vornimmt, dürfte vorzuziehen sein, da Rm 8,1—2, wie weiter unten zu zeigen, zu einer andern Trias gehört). ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί, ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα.

Pneuma ist hier gewissermaßen der Charakter der von Gott durch Christus herbeigeführten Ordnung. Außerdem will Paulus zeigen, wie das Menschenkräfte überfordernde Gesetz doch erfüllt werden kann: in der Kraft des Pneuma auf Grund der durch Christus, Gottes Sohn, vollzogenen Sühne.

Rm 8,8—9 (Resch; Prat zieht II 173 f Rm 8,9—11 zusammen, Blüml 65—68 Rm 8,8—10) οἱ ἐν σαρκὶ ὄντες θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται. ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκὶ ἀλλὰ ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν. εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ.

Die Gläubigen erfreuen sich wegen ihrer Verbindung mit dem Pneuma des Wohlgefallens Gottes. Dieses Pneuma wird in einem Atem Pneuma Gottes und Pneuma Christi genannt.

Rm 8,11 a und 11 b (Resch zählt hier zwei Triaden; Blüml faßt 11 a und b zusammen 97 f. Man kann wohl mit Resch die Halbverse gesondert zählen, muß aber den ersten, weil er unvollständig ist, aus dem zweiten erklären). εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος τὸν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, ὁ ἐγείρας ἐκ νεκρῶν Χριστὸν Ἰησοῦν ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν.

Paulus nennt beidemal eine doppelte Bürgschaft der eigenen Auferweckung: Gott, der Jesus auferweckt hat, und das Einwohnen seines Geistes. Dieser Geist hat also besondere nicht näher bezeichnete Beziehungen zu Gott als demjenigen, der vom Tode auferweckt, und darum auch zur Auferweckung Jesu. So schimmert das πνεῦμα Χριστοῦ aus v. 9 durch.

Rm 8,16—17 (Resch; Prat II 161 faßt vv. 14—17 zusammen, ebenso Blüml 56—59) αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν, ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ. εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι, κληρονόμοι μὲν θεοῦ, συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ.

Indem das Pneuma für die Gotteskindschaft Zeugnis gibt, legt es auch Zeugnis ab dafür, daß die Begnadeten Miterben Christi sind. Darin liegt eine Verbindung des Pneuma mit Christus ausgesprochen.

Rm 14,17—18 (Resch; Prat II 520; Blüml 159—162) οὐ γάρ ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ βρῶσις καὶ πόσις, ἀλλὰ δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ · ὁ γὰρ ἐν τούτῳ δουλεύων τῷ Χριστῷ εὐάρεστος τῷ Θεῷ ...

Die Herrschaft Gottes wird von Christus ausgeübt. Die Zugehörigkeit zum Gottesreich, also auch der Dienst Christi, trägt in sich die Freude im Hl. Geist. Prat spricht von einem „rapport intime" zwischen den drei Größen.

Rm 15,16 (Resch; Prat II 164 teilt ab Rm 15,15—16, Blüml 107—109 Rm 15,15—19; Vv. 17—19 werden jedoch später eigens behandelt werden). εἰς τὸ εἶναί με λειτουργὸν Χριστοῦ Ἰησοῦ εἰς τὰ ἔθνη, ἱερουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Θεοῦ, ἵνα γένηται ἡ προσφορὰ τῶν ἐθνῶν εὐπρόσδεκτος ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ.

Die gegenseitigen Beziehungen der drei Begriffe sind ähnlich denen der vorausgehenden Stelle.

Rm 15,30 (Resch; Prat II 520; Blüml 127—129) παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ διὰ τῆς ἀγάπης τοῦ πνεύματος συναγωνίσασθαί μοι ἐν ταῖς προσευχαῖς ὑπὲρ ἐμοῦ πρὸς τὸν Θεόν ...

Christus und das Pneuma verhelfen gleichermaßen (zunächst als Motive) zum Flehen zu Gott, was sie mit Gott in Verbindung bringt. Unter sich dagegen zeigen sie nur die schwache Verbindungslinie, die in ihrer Gleichstellung enthalten ist.

1 Kor 2,10—16 (Resch; Blüml 104—107; Prat II 172f bespricht 1 Kor 2,10—12; es ist jedoch nicht klar, warum er den Text, so abgeteilt, unter die trinitarischen rechnet) ἡμῖν γὰρ ἀπεκάλυψεν ὁ Θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος · τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐραυνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ ... (16) ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν.

Weil Paulus die Kenntnis über religiöse Dinge besitzt, die der Geist aus Gott schöpft und den Getauften mitteilt, hat er den νοῦς Χριστοῦ. Dieser Ausdruck steht wohl nicht für πνεῦμα Χριστοῦ[1]), sondern für die vom Geist mitgeteilte Weisheit[2]). Damit sagt aber Paulus, daß auch Christus die Pneumaweisheit, also das Pneuma selbst besitzt.

1 Kor 6,11 (Resch; Prat I 202; Blüml 40f) ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ Θεοῦ ἡμῶν.

Pneuma und Christus sind hier vereint wirksam in der Seele des Getauften.

---

[1]) So meinen Lietzmann z. St., Reitzenstein, Hell. Myst.-Relig. 338, und andere. [2]) Cornely z. St.

1 Kor 6,15—20 (Prat II 519; Blüml 134—147; Resch verwendet nur vv. 19 f) οὐκ οἴδατε ὅτι τὰ σώματα ὑμῶν μέλη Χριστοῦ ἐστιν . . . ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι ὁ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστιν . . . ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματός ἐστιν, οὗ ἔχετε ἀπὸ Θεοῦ . . . δοξάσατε τὸν Θεὸν ἐν τῷ σώματι ὑμῶν.

1 Kor 12,3 (Resch; Prat II 520; Blüml 122 f) διὸ γνωρίζω ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς ἐν πνεύματι Θεοῦ λαλῶν λέγει: ἀνάθεμα Ἰησοῦς, καὶ οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν: κύριος Ἰησοῦς, εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ.

Das Pneuma Gottes strebt in seiner Wirkung auf Jesus zu.

1 Kor 12,4—6 (Resch; Prat II 159; Blüml 149—152) διαιρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσίν, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα · καὶ διαιρέσεις διακονιῶν εἰσιν, καὶ ὁ αὐτὸς κύριος · καὶ διαιρέσεις ἐνεργημάτων εἰσίν, ὁ δὲ αὐτὸς Θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν.

Ein klares Zeugnis für die Einheit der Drei in der charismatischen Wirksamkeit.

2 Kor 1,21—22 (Resch; Prat II 163; Blüml 50—52) ὁ δὲ βεβαιῶν ἡμᾶς σὺν ὑμῖν εἰς Χριστὸν καὶ χρίσας ἡμᾶς Θεός, ὁ καὶ σφραγισάμενος ἡμᾶς καὶ δοὺς τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν.

Die Beziehung des Pneuma auf Christus beruht darin, daß die von Gott bewirkte Vereinigung der Gläubigen mit Christus die Mitteilung das Pneuma durch Gott in sich enthält oder im Gefolge hat.

2 Kor 3,3 (Resch; Prat II 520; Blüml 109—113 dehnt die Stelle auf vv. 3—6 aus. Indes dürften die vv. 4—6 als eigenes Zeugnis für die Trias zu zählen sein. Siehe unten) φανερούμενοι ὅτι ἐστὲ ἐπιστολὴ Χριστοῦ διακονηθεῖσα ὑφ' ἡμῶν, ἐγγεγραμμένη οὐ μέλανι ἀλλὰ πνεύματι Θεοῦ ζῶντος . . . ἐν πλαξὶν καρδίαις σαρκίναις.

2 Kor 13,13 (Resch; Prat II 158; Blüml 87—89) ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος μετὰ πάντων ὑμῶν.

Die drei Größen sind dem bloßen Wortsinn nach nicht miteinander verbunden. Sie treten hier aber in einer Segensformel nebeneinander: Christus, Gott und Pneuma verhalten sich in ihrer Gabe zum Empfangenden analog, sonst wäre ein solcher Segenswunsch unverständlich. Daher darf man die Drei als enge Gemeinschaft fassen. — Eine eingehendere Erklärung ist für den vorliegenden Zweck nicht notwendig und erfordert Berücksichtigung anderer Stellen.

Gal 3,11—14 (Resch; Blüml 31—36) ὅτι δὲ ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ Θεῷ δῆλον . . . Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου . . . ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραὰμ γένηται ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως.

Die Rechtfertigung durch Gott bedeutet den Empfang des Pneuma, das (durch Gott) verheißen ist; um ihn zu ermöglichen, ist Christus für die Menschheit gestorben. So erscheinen die drei, Gott, Christus, das Pneuma einander zugeordnet.

Gal 4,6 (Resch; Prat II 160 berücksichtigt Gal 4,5—6, Blüml S. 52—56 Gal 4,4—7) ὅτι δέ ἐστε υἱοί, ἐξαπέστειλεν ὁ Θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν.

Eph 1,11—13 (Resch; Prat II 101 f teilt ab Eph 1,13—14; Blüml 42—50 faßt Eph 1,3 mit 1,13 f zusammen) ἐν ᾧ καὶ ἐκληρώθημεν προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς εἰς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ τοὺς προηλπικότας ἐν τῷ Χριστῷ . . . ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ.

Die Heilsgabe, die uns in Christo zuteil wurde nach dem Heilswillen Gottes, ist das verheißene Pneuma.

Eph 1,17 (Resch; Blüml S. 79—83 Eph 1,15—18; wir berücksichtigen 1,17—20) ἵνα ὁ Θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ πατὴρ τῆς δόξης, δῴη ὑμῖν πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ . . . εἰς τὸ εἰδέναι ὑμᾶς . . . τί τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ εἰς ἡμᾶς . . . ἣν ἐνήργηκεν ἐν τῷ Χριστῷ . . .

Das von Gott gesandte Pneuma vermittelt die Einsicht in die Großtaten Gottes zum Heil der Gläubigen, die an ihnen in Christo gewirkt sind. Das Pneuma zeigt somit eine Tendenz auf Christus hin.

Eph 2,18 (Resch; Prat II 520 f; Blüml 21—27) ὅτι δι' αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν οἱ ἀμφότεροι ἐν ἑνὶ πνεύματι πρὸς τὸν πατέρα.

Paulus spricht von Christus, in dem alle eins werden.

Eph 2,22 (Resch; Prat II 521; Blüml 61—64) Χριστοῦ Ἰησοῦ, ἐν ᾧ . . . καὶ ὑμεῖς συνοικοδομεῖσθε εἰς κατοικητήριον τοῦ Θεοῦ ἐν πνεύματι.

Eph 3,5—7 (Resch; Blüml 102—104 hebt heraus Eph 3,2—6) ὃ (scl. τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ) . . . νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι, εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου, οὗ ἐγενήθην διάκονος κατὰ τὴν δωρεὰν τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ . . .

Gott hat Paulus berufen, das Christusgeheimnis, das der Geist geoffenbart hat und offenbart, zu verkünden. Das Pneuma wirkt im Plane Gottes auf Christus hin.

Eph 3,14—17 (Prat II 521; Blüml 68—71; Resch zählt nur Eph 3,14—16, wobei er übersieht, daß τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ Ende v. 14 textkritisch zu beanstanden ist) τούτου χάριν κάμπτω τὰ γόνατά μου πρὸς τὸν πατέρα, . . . ἵνα δῷ ὑμῖν . . . κραταιωθῆναι δὶα τοῦ πνεύματος αὐτοῦ εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον, κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν.

„Paulus bittet den Vater, er möge seinen Geist senden, damit Christus in unsern Herzen wohne" (Prat).

Eph 4,4—6 (Resch; Prat II 521; Blüml 152—155 bietet Eph 4,3—6) ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα, . . . εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα, εἷς Θεὸς καὶ πατὴρ πάντων . . .

Die Beziehung des Geistes auf den Vater ist mit der allbeherrschenden Stellung des letzteren gegeben. Die Beziehung zu

Christus dem Herrn dagegen ist an dieser Stelle nicht ausgedrückt, jedoch exegetisch über σῶμα erkennbar. Eph kann somit nur bedingt zu den andern Texten gestellt werden.

Eph 4,30—32 (Resch; Blüml 157—159 zieht Eph 4,30—5,2 zusammen) καὶ μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ, ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως . . . γίνεσθε δὲ . . . χαριζόμενοι ἑαυτοῖς καθὼς καὶ ὁ θεὸς ἐν Χριστῷ ἐχαρίσατο ὑμῖν.

Die vergebende Liebe Gottes zu den Bekehrten hat sich verwirklicht in Christus in der Besiegelung mit dem Pneuma.

Eph 5,18—20 (Resch; Prat II 520; Blüml 123—125) πληροῦσθε ἐν πνεύματι, λαλοῦντες ἑαυτοῖς ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς . . . εὐχαριστοῦντες πάντοτε ὑπὲρ πάντων ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ θεῷ καὶ πατρί.

Wir haben hier wohl denselben Gedanken, den die Kirche ausspricht in der Formel: im Pneuma durch Christus zu Gott[1]).

Phil 3,3 (Resch; Blüml 129 f) ἡμεῖς γάρ ἐσμεν ἡ περιτομή, οἱ πνεύματι θεοῦ λατρεύοντες καὶ καυχώμενοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ οὐκ ἐν σαρκὶ πεποιθότες.

Der im Gegensatz Pneuma-Sarx hervortretende Pneumagedanke fordert, nicht nur λατρεύοντες, sondern auch καυχώμενοι ἐν Χριστῷ mit πνεύματι θεοῦ zu verbinden. So tritt Pneuma in Verbindung mit Christus.

Kol 1,6—8 (Resch; Prat II 520; Blüml 145—147 grenzt ab Kol 1, 8—10) καὶ ἐπέγνωτε τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ· καθὼς ἐμάθετε ἀπὸ Ἐπαφρᾶ . . . ὅς ἐστιν πιστὸς ὑπὲρ ὑμῶν διάκονος τοῦ Χριστοῦ, ὁ καὶ δηλώσας ἡμῖν τὴν ὑμῶν ἀγάπην ἐν πνεύματι.

Als Apostel Christi hat Epaphras die χάρις τοῦ θεοῦ verkündet, d. h. die Botschaft von Christus; die Kolosser haben sie in Wahrheit angenommen und damit die ἀγάπη ἐν πνεύματι erlangt. Diese Liebe im Geist ist also eingebettet in den echten Glauben an Christus.

1 Th 5,18—19 (Resch; Blüml 125—127 gibt an: 1 Th 5,17—19) ἐν παντὶ εὐχαριστεῖτε· τοῦτο γὰρ τὸ θέλημα θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εἰς ὑμᾶς. τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε.

Wenn der begründende Satz nicht auch auf τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε bezogen werden darf, was jedenfalls ungewiß ist, läßt sich dieser Text, formell genommen, nicht zu den dreiheitlichen zählen.

2 Th 2,13—14 (Prat II 519 und Blüml 59—61; Resch nennt nur 2 Th 2,13) ἡμεῖς δὲ ὀφείλομεν εὐχαριστεῖν τῷ θεῷ πάντοτε περὶ ὑμῶν, ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι ὑπὸ κυρίου (Gott? Christus?), ὅτι εἵλατο ὑμᾶς ὁ θεὸς ἀπ' ἀρχῆς

[1]) Prat: *„Si le Saint-Esprit lui-même est désigné, nous avons ici la formule de la prière chrétienne, qui s'adresse au Père par le Fils (ou au nom du Fils) dans l'Esprit-Saint."*

εἰς σωτηρίαν ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος καὶ πίστει ἀληθείας, εἰς ὃ καὶ ἐκάλεσεν ὑμᾶς διὰ τοῦ εὐαγγελίου ἡμῶν, εἰς περιποίησιν δόξης τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Tit 3,4—6 (Resch; Prat II 162; Blüml 36—39 nennt Tim 3,4—7) ὅτε δὲ ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ, ... ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου, οὗ ἐξέχεεν ἐφ' ἡμᾶς πλουσίως διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν.

Hebr 6,4—6 (Resch; Blüml 168 f zieht Hebr 6,4—8 heran) ἀδύνατον γὰρ τοὺς ... μετόχους γενηθέντας πνεύματος ἁγίου, καὶ καλὸν γευσαμένους θεοῦ ῥῆμα δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος, καὶ παραπεσόντας, πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν ἀνασταυροῦντας ἑαυτοῖς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ.

In sehr vager Weise erscheint hier Pneuma mit Christus verbunden, indem die Heilsgüter, also auch das Pneuma und das Wort Gottes, mit dem Kreuzestod Christi zusammenhängen, durch ihn vermittelt werden.

Hebr 9,14 (Resch; Blüml 131—133) πόσῳ μᾶλλον (ἁγιάζει) τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, ὃς διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ.

Hebr 10,29—31 (Resch; Blüml 164—167 Hebr 10,28—31) πόσῳ δοκεῖτε χείρονος ἀξιωθήσεται τιμωρίας ὁ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καταπατήσας ... καὶ τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος ἐνυβρίσας ... φοβερὸν τὸ ἐμπεσεῖν εἰς χεῖρας θεοῦ ζῶντος.

Gott ist der Rächer seines Sohnes und seines Pneuma; dieses empfängt, als gleichwertig neben υἱὸς τοῦ θεοῦ gestellt, eine ähnliche Verbindung mit dem Sohne Gottes wie in 2 Kor 13,13.

Von diesen 37 Stellen erweisen 34 — Eph 4,4—6; 1 Th 5, 18—19; Hb 6,4—6 bringt man besser in Abzug — Pneuma sowohl mit Gott wie mit Christus verbunden.

2. Zu diesen 34 Stellen bietet Blüml weitere 8[1]). Es sind:

Rm 15,12—13 (Blüml 85—87) ἐπ' αὐτῷ ἔθνη ἐλπιοῦσιν. ὁ δὲ θεὸς τῆς ἐλπίδος πληρώσαι ὑμᾶς πάσης χαρᾶς καὶ εἰρήνης ἐν τῷ πιστεύειν, εἰς τὸ περισσεύειν ὑμᾶς ἐν τῇ ἐλπίδι ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου.

Ὁ δὲ θεὸς usw. ist ein durch das Schriftzitat hervorgerufener Gebetswunsch. Christus ist die Hoffnung der Heidenvölker; an dieser Hoffnung sollen die Christen Roms festhalten: der Gott der Hoffnung möge sie mit überreicher Hoffnung erfüllen

[1]) Drei Texte, die Blüml ebenfalls namhaft macht, wird man besser zurückstellen; Eph 4,20—24 (S. 139—143) ist wegen τὸ πνεῦμα τοῦ νοὸς ὑμῶν zu eigenartig, als daß man darin göttliches Pneuma erkennen dürfte; 1 Tm 3,15—16 (S. 93—97) ist wohl, was die Dreizahl der Begriffe betrifft, eine Zufallsbildung, da Pneuma in v. 16 nur gezwungen mit Gott in v. 15 in Verbindung zu bringen ist; eher wäre noch an ein verhülltes θεός in ἐδικαιώθη und ἀνελήμφθη zu denken und die Trias dem Hymnenstück zu entnehmen; 2 Tm 1,6—8 wird von B. mit vv. 13—14 verbunden (S. 113—115). Aber die Beziehung der fraglichen Begriffe ist äußerst dunkel.

„in der Kraft des Heiligen Geistes". Das Pneuma, von Gott verliehen, begründet die Hoffnung auf Christus[1]).

2 Kor 5,5—8 (Blüml 98—100 berücksichtigt nur vv. 5—6) ὁ δὲ κατεργασάμενος ἡμᾶς εἰς αὐτὸ τοῦτο (scl. ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς) θεός, ὁ δοὺς ἡμῖν τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος. θαρροῦντες οὖν πάντοτε καὶ εἰδότες ὅτι ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τοῦ κυρίου . . . εὐδοκοῦμεν μᾶλλον ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος καὶ ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον.

Der ἀρραβὼν τοῦ πνεύματος weist hin auf den Vollbesitz des Geistes, auf jenen Abschluß, da der Tod dem Leben gewichen ist, ein Gegenstand der Sehnsucht. Diesen Gedanken — beachte das folgernde οὖν — beleuchtet Paulus nach einer andern Seite hin: das Ziel, dem wir durch das von Gott verliehene Pneuma zustreben, ist das Sein beim Herrn. Dadurch tritt Pneuma in eine enge Beziehung zum Herrn, zu Christus.

Gal 5,21—25 (Blüml 138 f) ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν. ὁ δὲ καρπὸς τοῦ πνεύματός ἐστιν ἀγάπη . . . κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστιν νόμος. οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν σὺν τοῖς παθήμασιν καὶ ἐπιθυμίαις.

Die Taten des Fleisches schließen aus dem Gottesreich aus, die des Pneuma dagegen verbürgen das Erbe des Gottesreiches. Diejenigen nämlich (δέ), die Christus gehören — das sind jene, in denen das Pneuma seine Früchte zeitigt — haben mit dem Fleisch, dem Hindernis für das Gottesreich, gebrochen. Wer zu Christus gehört, in dem wirkt der Geist.

Phil 1,27—28 (Blüml 155 f) μόνον ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πολιτεύεσθε, ἵνα . . . ἀκούω τὰ περὶ ὑμῶν, ὅτι στήκετε ἐν ἑνὶ πνεύματι, μιᾷ ψυχῇ συναθλοῦντες τῇ πίστει τοῦ εὐαγγελίου, καὶ μὴ πτυρόμενοι ἐν μηδενὶ ὑπὸ τῶν ἀντικειμένων, ἥτις ἐστὶν αὐτοῖς ἔνδειξις ἀπωλείας, ὑμῶν δὲ σωτηρίας, καὶ τοῦτο ἀπὸ θεοῦ.

Das von Gott gewirkte Zeichen der Errettung ist der feste Glaube an das Evangelium Christi. Dieser feste mit Entschiedenheit vertretene Glaube ist das Stehen in dem einen Geiste[2]), das Stehen in dem einen Geiste bildet die Verwirklichung des Wandels, wie er des Evangeliums Christi würdig ist. Auf diese Weise zeigen sich Christus und Pneuma wiederum einander zugeordnet.

---

[1]) Vgl. Fr. X. Reithmayr, Comm. z. Brief an die Röm. 747.

[2]) Zu Pneuma = Geist Gottes vgl. Blüml 155 f, Anm. 64. — Ch. J. Ellicott, St. Paul's Ep. to the Phil., the Col., and to Philemon[3] 1865 bemerkt zur Stelle, πνεῦμα bezeichne *„the higher part of our immaterial nature, that in which the agency of the Holy Spirit is especially seen and felt. This common unity of the spirit is so obviously the effect of the inworking of the Holy Spirit, that an indirect reference to* τὸ Πνεῦμα *becomes necessarily involved"*.

1 Th 1,2—5 (Blüml 83—85) εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ πάντοτε περὶ πάντων ὑμῶν . . . μνημονεύοντες ὑμῶν τοῦ ἔργου τῆς πίστεως καὶ τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης καὶ τῆς ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν, εἰδότες, ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι ὑπὸ θεοῦ, τὴν ἐκλογὴν ὑμῶν, ὅτι τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν οὐκ ἐγενήθη εἰς ὑμᾶς ἐν λόγῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν δυνάμει καὶ ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πληροφορίᾳ πολλῇ.

Diese Stelle ist insofern getrübt, als πνεῦμα mit δύναμις und noch enger mit πληροφορία koordiniert ist. Exegetisch freilich steht die Überordnung des Pneuma über die beiden andern Begriffe fest, nicht aber rein formell. Jedoch läßt sich auch so erkennen, daß Gott mit Hilfe (göttlicher Kraft), des heiligen Geistes (und viel Zuversicht) die Heilspredigt an den Thessaloniker wirksam machte und sie so in Glaube, Liebe und Hoffnung mit Christus verband. Neben andere Triaden gestellt ergibt auch diese Stelle, daß Gott durch das Pneuma den Menschen mit Christus eint, daß das Pneuma also mit Gott und Christus zu einer Trias verbunden ist.

1 Th 1,6—8 (Blüml 116 f) ὑμεῖς μιμηταὶ ἡμῶν ἐγενήθητε καὶ τοῦ κυρίου, δεξάμενοι τὸν λόγον ἐν θλίψει πολλῇ μετὰ χαρᾶς πνεύματος ἁγίου, ὥστε γενέσθαι ὑμᾶς τύπον πᾶσιν τοῖς πιστεύουσιν ἐν τῇ Μακεδονίᾳ . . . οὐ μόνον ἐν τῇ Μακεδονίᾳ . . . ἀλλ' ἐν παντὶ τόπῳ ἡ πίστις ὑμῶν ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐξελήλυθεν.

Paulus meint nicht nur den Glauben schlechthin, der mit Gott verbindet, sondern dessen Annahme unter Verfolgung — dadurch sind die Thess. Vorbilder aller geworden. Diese Verfolgung hat sie zu Abbildern Christi gemacht, weil sie sie freudig auf sich genommen haben, getragen von der Kraft des Geistes. Der Geist zeigt also die Tendenz, Christi Abbilder zu schaffen.

1 Th 4,2—8 (Blüml 143 f) οἴδατε γὰρ τίνας παραγγελίας ἐδώκαμεν ὑμῖν διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ. τοῦτο γάρ ἐστιν θέλημα τοῦ θεοῦ, ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν, ἀπέχεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ τῆς πορνείας . . . (7) οὐ γὰρ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεὸς ἐπὶ ἀκαθαρσίᾳ ἀλλ' ἐν ἁγιασμῷ. τοιγαροῦν ὁ ἀθετῶν οὐκ ἄνθρωπον ἀθετεῖ, ἀλλὰ τὸν θεὸν τὸν καὶ διδόντα τὸ πνεῦμα αὐτοῦ τὸ ἅγιον εἰς ὑμᾶς.

Der Wille Gottes wurde von Paulus in der Autorität Jesu verkündet. Dieser Wille Gottes bezweckt die Heiligung der Gläubigen, wofür er ihnen das Pneuma verliehen hat. Das Pneuma wirkt also auch in der Autorität Jesu.

Hb 2,2—4 (Blüml 167 f) εἰ γὰρ ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος ἐγένετο βέβαιος . . . πῶς ἡμεῖς ἐκφευξόμεθα τηλικαύτης ἀμελήσαντες σωτηρίας; ἥτις ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου, ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη, συνεπιμαρτυροῦντος τοῦ θεοῦ σημείοις τε καὶ τέρασιν καὶ ποικίλαις δυνάμεσιν καὶ πνεύματος ἁγίου μερισμοῖς.

Gott und das Pneuma wirken mit, daß die von Christus verkündete Botschaft Eingang finde. Dieser Text hat mit 1 Th 1,2—5 den Übelstand gemeinsam, daß Pneuma andern Begriffen neben-

geordnet ist, hier allerdings so, daß es nicht in die bei Paulus beliebte Dreizahl eintritt, sondern mit vollerem Ausdruck nachgestellt wird[1]).

3. Des weiteren sollen noch einige Texte angeführt werden, die Blüml entgangen sind. Darunter finden sich auch solche von etwas größerem Umfang. Allein der Umfang darf hier nicht entscheiden, ebensowenig wie die gebräuchliche Kapitel- und Verseinteilung; maßgebend ist einzig die Gedankeneinheit. Wo sie Gott, Christus und Pneuma zusammenschließt, dürfen wir die Stelle als triadisch betrachten.

Rm 7,4—6 ὥστε, ἀδελφοί μου, καὶ ὑμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ, τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντι, ἵνα καρποφορήσωμεν τῷ θεῷ. ὅτε γὰρ ἦμεν ἐν τῇ σαρκί, . . . νυνὶ δὲ κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου, ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα, ὥστε δουλεύειν ἡμᾶς ἐν καινότητι πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος.

Die meisten Kommentare schließen vv. 1—6 zu einem Abschnitt zusammen. Innerhalb dieser Verse bilden vv. 4—6 in dreifacher Hinsicht wiederum eine Einheit, grammatikalisch, durch ὥστε gegen das Vorausgehende abgegrenzt, durch ὅτε γάρ (5) — νυνὶ δὲ (6) untereinander verbunden — stilistisch, indem v. 4 vom Sachlichen zum persönlichen „ihr" und darüber hinaus zum „wir" (4b—6) fortschreitet — inhaltlich, indem der zweiteilige Gedanke in v. 4, den v. 5 näher beleuchtet, in v. 6 ebenfalls zweiteilig wiederholt wird. Das zeigt πνεῦμα in v. 6 inhaltlich mit Χριστός und Θεός in v. 4 verbunden.

Rm 7,25—8,2 (vgl. Blüml 27—31 zu Rm 8,1—3) Χάρις τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν. ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοΐ δουλεύω νόμῳ θεοῦ, τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας. οὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἠλευθέρωσέν σε ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου.

Die modernen Textausgaben von Vogels und Nestle lassen mit 8,1 nicht mehr einen völlig neuen Abschnitt beginnen. In der Tat weist ἄρα νῦν (8,1) auf Vorhergehendes zurück, es zusammenfassend. 7,25b kann dieses wohl nicht sein, man müßte denn τῷ μέν νοΐ δουλεύω νόμῳ θεοῦ statt von vv. 15—23, vom Dankesruf 25a aus zu verstehen haben. Auch ins 6. Kap. wird ἄρα νῦν über 7,7—25 hinweg nicht zurückgreifen. Näher liegt es, dieses ἄρα νῦν mit dem Gedanken zu verbinden, der den Dankesruf v. 25a veranlaßt hat. Vom Θεός her ist Paulus und mit ihm jeder Gläubige

[1]) Auf die Trias weist auch hin H. Windisch, Handb. z. NT z. St. Er fügt bei, eine geschlossene Trias göttlicher Wesen sei im Hb niemals hervorgekehrt, wobei W. den Geist als eine „einheitliche oder selbständige Person" denkt. Aber darauf kommt es zunächst bei unserer Untersuchung nicht an.

ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, entsprechend der Befreiung durch den νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς. Damit umschließt ein Gedanke θεός, Χριστός und πνεῦμα.

Rm 8,26—30 τὸ πνεῦμα συναντιλαμβάνεται τῇ ἀσθενείᾳ ἡμῶν . . . τὸ πνεῦμα ὑπερεντυγχάνει στεναγμοῖς ἀλαλήτοις. ὁ δὲ ἐραυνῶν τὰς καρδίας οἶδεν τί τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος, ὅτι κατὰ θεὸν ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἁγίων. οἴδαμεν δὲ ὅτι τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν, τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν. ὅτι οὓς προέγνω, καὶ προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ . . .

In vier Abschnitten legt Paulus die Gewißheit der künftigen Herrlichkeit dar[1]), aus dem Seufzen der Schöpfung nach Erlösung (8,19—22), aus dem Verlangen derer, die schon das Angeld erhalten haben, nach Vollendung ihres Zustandes (23—25), aus dem notwendig zu erhörenden Flehen des Pneuma in den Gotteskindern (26—27), aus der Absicht, die Gott überhaupt mit den Seinen hat (28—30). Die Verschiedenheit der Beweisgründe schließt nicht aus, daß sie nicht nur durch den Zweckgedanken, sondern auch sonst untereinander verbunden sind. Das dürfte beim dritten und vierten Argument der Fall sein; es liegt hier eine gewisse Steigerung vor, die dies nahelegt. Die beiden Argumente verhalten sich wie das Besondere zum Allgemeinen, wie das Einzelne zum Ganzen. Nicht nur, daß der θεός das Geistesflehen sicher erhört, wie das anders gar nicht sein kann — er läßt den Heiligen, die Gott lieben, überhaupt alles zum Guten ausschlagen. Das erhellt aus dem Ziel, das Gott dem Gläubigen gesetzt hat, die Verähnlichung mit seinem Sohne, und aus Gottes Wirken um dieses Ziel zu erreichen. Was Paulus zuvor geltend gemacht hat von der Fürbitte des Pneuma, verhält sich hiezu wie eine Episode aus einem großen Geschehen. Ein Blick auf Rm 8,1—16 verleiht dieser Auffassung jedenfalls einen hohen Grad von Gewißheit. Daher bezeugt auch diese Stelle die Zusammengehörigkeit von πνεῦμα — Θεός — Χριστός.

Rm 15,17—19 (vgl. Blüml 107—109 zu Rm 15,15—19) ἔχω οὖν τὴν καύχησιν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τὰ πρὸς τὸν θεόν· οὐ γὰρ τολμήσω τι λαλεῖν ὧν οὐ κατειργάσατο Χριστὸς δι' ἐμοῦ εἰς ὑπακοὴν ἐθνῶν, λόγῳ καὶ ἔργῳ, ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων, ἐν δυνάμει πνεύματος.

Resch und Prat notieren nur Rm 15,15—16 als dreiheitliche Stelle. Aber 17—19 bietet einen weiteren Beleg. Das Wirken Christi durch den Apostel „in der Kraft des (Heiligen) Geistes" begründet (γάρ) für Paulus die καύχησις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τὰ πρὸς θεόν. Wenngleich die Beziehung des Pneuma auf die beiden Personen Gott und Christus nicht allzu klar ist, wird man sie doch nicht ganz in Abrede stellen können.

---

[1]) Vgl. Cornely, Ep. ad Rom 422.

1 Kor 2,1—5 ἦλθον οὐ καθ' ὑπεροχὴν λόγου ἢ σοφίας καταγγέλλων ὑμῖν τὸ μαρτύριον τοῦ θεοῦ· οὐ γὰρ ἔκρινά τι εἰδέναι ἐν ὑμῖν εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον. κἀγὼ ἐν ἀσθενείᾳ καὶ ἐν φόβῳ καὶ ἐν τρόμῳ πολλῷ ἐγενόμην πρὸς ὑμᾶς, καὶ ὁ λόγος μου καὶ τὸ κήρυγμά μου οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως, ἵνα ἡ πίστις ὑμῶν μὴ ᾖ ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων ἀλλ' ἐν δυνάμει θεοῦ.

Obschon v. 2 vom Inhalt des Evangeliums, 3—4 von der Art, wie es Paulus verkündet hat, v. 6 vom Glauben der Bekehrten handelt, sind diese VV. doch inhaltlich verbunden. VV. 1—2 sagen nämlich, was Paulus nicht gebracht hat, weder Beredsamkeit noch Weisheit noch eine Botschaft über Christus von irgend einem menschlicherweise annehmbaren Inhalt. Auch sein Befinden war das denkbar ungünstigste (v. 3) — trotzdem ist das Evangelium über Christus in die Herzen gedrungen. Paulus predigte eben ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως, der Glaube, den er so erzielte, beruhte auf der δύναμις θεοῦ. Also bewirkt die Gottesmacht im Pneumawirken die Verkündigung des Gekreuzigten und den Glauben an ihn. So kann man auch hier von der Trias Gott, Christus, Pneuma sprechen. Besonders ist zu beachten, daß der Begriff Pneuma hier überflüssig erscheinen könnte, da ohnehin der göttlichen Kraft gedacht ist.

1 Kor 3,10—17 κατὰ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ τὴν δοθεῖσάν μοι ὡς σοφὸς ἀρχιτέκτης θεμέλιον ἔθηκα, ἄλλος δὲ ἐποικοδομεῖ· ἕκαστος δὲ βλεπέτω πῶς ἐποικοδομεῖ. θεμέλιον γὰρ ἄλλον οὐδεὶς δύναται θεῖναι παρὰ τὸν κείμενον, ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός. εἰ δέ τις ἐποικοδομεῖ . . . (16) οὐκ οἴδατε ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστε καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν οἰκεῖ; εἴ τις τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ φθείρει, φθερεῖ τοῦτον ὁ θεός . . .

Sechzehn Textzeilen (Nestle) als Gebiet einer Dreiheit von Begriffen zu erklären möchte kühn erscheinen — trotzdem legt die Gedankeneinheit des Abschnittes dies nahe. Paulus spricht vom wohlgefügten Gottesbau (10), an dem man nicht straflos anders weiterbaut, als es dem Fundament, überhaupt der ganzen Art des Baues entspricht (10—15). Diese Art wird bestimmt durch die drei Begriffe Christus, Gott, Pneuma. Das Fundament ist Christus, der Bau, d. h. die Gemeinde gehört „Gott" und ist geheiligt durch den hl. Geist (16 f). Diese Drei stehen somit als Einheit dem Bau gegenüber, was kaum erklärlich ist, wenn sie nicht untereinander verbunden sind.

1 Kor 12,12—28 καθάπερ γὰρ τὸ σῶμα ἕν ἐστιν καὶ μέλη πολλὰ ἔχει, πάντα δὲ τὰ μέλη τοῦ σώματος πολλὰ ὄντα ἕν ἐστιν σῶμα, οὕτως καὶ ὁ Χριστός· καὶ γὰρ ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, . . . καὶ πάντες ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν. (14) καὶ γὰρ τὸ σῶμα οὐκ ἔστιν ἓν μέλος ἀλλὰ πολλά. ἐὰν εἴπῃ ὁ πούς . . . (18) νῦν δὲ ὁ θεὸς ἔθετο τὰ μέλη . . . (24) ἀλλὰ ὁ θεὸς συνεκέρασεν τὸ σῶμα . . . (27) ὑμεῖς δέ ἐστε σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους. καὶ οὓς μὲν ἔθετο θεός . . .

Noch gewagter erscheint es, für die Einheit der Trias gleich eine ganze Textseite zu beanspruchen. Wenn je, so ist jedenfalls hier die Einheit nicht mit Verszahl und Zollstab, sondern nach dem Inhalt zu messen. V. 12 setzt ein mit dem Bild vom Leibe, geht aber dann über zur Sache selbst: „so ist es auch mit dem Christus", was sich in V. 13 fortsetzt. Dann aber geht Paulus wieder über zur bildlichen Redeweise (14—26), dabei Gott stark hervorhebend, bis er in der Anwendung auf die Sache v. 27—28 fast den gleichen Ausdruck verwendet wie in v. 12 (ὁ Χριστός d. i. der mystische Christus — σῶμα Χριστοῦ) und auch die Einheit dieses Leibes, der Christus ist, energisch auf Gott zurückführt. Diese Einheit aber wurde durch Taufe und Pneuma begründet. Also sind die Gläubigen von Gott her durch das Pneuma in Christo eins geworden.

2 Kor 3,4—6 (vgl. Blüml 109—113) πεποίθησιν δὲ τοιαύτην ἔχομεν διὰ τοῦ Χριστοῦ πρὸς τὸν θεόν. οὐχ ὅτι ἀφ' ἑαυτῶν ἱκανοί ἐσμεν λογίσασθαί τι ὡς ἐξ ἑαυτῶν, ἀλλ' ἡ ἱκανότης ἡμῶν ἐκ τοῦ θεοῦ, ὃς καὶ ἱκάνωσεν ἡμᾶς διακόνους καινῆς διαθήκης, οὐ γράμματος ἀλλὰ πνεύματος· τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ.

Die von Resch und Prat angezogene Trias aus 2 Kor 3,3 scheint im folgenden Abschnitt wiederzukehren, allerdings lockerer gefügt. V. 4 wird in 5 negativ, in 6 positiv erklärt unter Anwendung von Begriffen aus v. 3. Das Vertrauen des Apostels gründet in Christus und durch Christus in Gott, weil Gott in Christus den neuen, in lebenspendendem Pneuma beruhenden Bund gegründet und Paulus zum Diener dieses Bundes berufen hat[1]).

2 Kor 4,13—14 ἔχοντες δὲ τὸ αὐτὸ πνεῦμα τῆς πίστεως κατὰ τὸ γεγραμμένον· ἐπίστευσα, διὸ ἐλάλησα, καὶ ἡμεῖς πιστεύομεν, διὸ καὶ λαλοῦμεν, εἰδότες ὅτι ὁ ἐγείρας τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ ἡμᾶς σὺν Ἰησοῦ ἐγερεῖ καὶ παραστήσει σὺν ὑμῖν.

Paulus trägt in sich das gläubige Vertrauen, geschöpft aus jenem Geiste, der den Psalmisten inspiriert hat. Aus diesem Geiste hat er die Glaubensüberzeugung, daß Gott, der Jesus auferweckt hat, auch ihn, Paulus, auferwecken werde. Die drei Begriffe, Gott, Christus, Pneuma sind hier wohl vorhanden, Pneuma und Christus aber nicht klar verbunden, da nicht ganz sicher ist, ob τὸ πνεῦμα τῆς πίστεως den Geist der Inspiration bedeutet[2]).

---

[1]) Zur Einheit des Inhalts dieser Verse vgl. H. Windisch, Der zweite Korintherbrief (Meyer) 107: „V. 5 und 6 geben nun Herkunft und Inhalt der in 4 gemeinten und schon in V. 2 f beschriebenen Vertrauensstellung der Ap. deutlicher an."

[2]) Vgl. Cornely z. St.

Gal 3,1—5 Ὦ ἀνόητοι Γαλάται, τίς ὑμᾶς ἐβάσκανεν, οἷς κατ ὀφθαλμοὺς Ἰησοῦς Χριστὸς προεγράφη ἐσταυρωμένος; τοῦτο μόνον θέλω μαθεῖν ἀφ' ὑμῶν, ἐξ ἔργων νόμου τὸ πνεῦμα ἐλάβετε ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως; οὕτως ἀνόητοί ἐστε; ἐναρξάμενοι πνεύματι νῦν σαρκὶ ἐπιτελεῖσθε; τοσαῦτα ἐπάθετε εἰκῇ; εἴ γε καὶ εἰκῇ. ὁ οὖν ἐπιχορηγῶν ὑμῖν τὸ πνεῦμα καὶ ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν, ἐξ ἔργων νόμου ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως.

Der Abschnitt enthält Vorwürfe in Form von Fragen; alles dreht sich um den einen Punkt: wie konntet ihr nur den wahren Glauben verlassen? Mit aller Deutlichkeit hat Paulus Christus den Gekreuzigten verkündet; Zeuge für die Wahrheit seiner Botschaft war das Pneuma, das ihnen Gott verliehen hat. Das kraftvolle ἐξ ἔργων νόμου ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως schließt v. 5 mit v. 2 zusammen, und τοῦτο μόνον θέλω μαθεῖν ἀφ' ὑμῶν in v. 2 greift auf v. 1 zurück. Wenngleich die einzelnen Fragen, wie dies der Erregung entspricht, grammatikalisch unverbunden nebeneinander stehen, beherrscht doch der eine Affekt und ein Gedanke die ganze Stelle. Daher darf sie mit Sicherheit den triadischen beigezählt werden.

4. Wir gewinnen somit zu den acht dreiheitlichen Stellen, die Blüml über Resch hinaus bietet, noch zehn weitere, so daß insgesamt 52 triadische Texte zu verzeichnen sind. Die Zahl ließe sich noch um einige vermehren, wollte man mit Resch auch Stellen beiziehen mit πνευματικός (z. B. Eph 1,3) oder mit ergänztem θεός (z. B. Phil 2,1). Überhaupt wird die Erkenntnis, daß viele Triaden vorhanden sind, für die Auslegung mancher Texte von Bedeutung sein, so etwa für Rm 8,14 und 2 Kor 11,4.

Die zusammengestellten Texte genügen indes vollauf, um daraus Schlüsse zu ziehen. Zwei Fünftel aller Stellen, wo Paulus von göttlichem Pneuma spricht, verbinden das Pneuma mit Gott und Christus. Das geschieht in der mannigfachsten Weise und durchaus nicht immer so, daß der Zusammenhang es fordern würde. Man darf von einer Gewohnheit des Apostels reden, sich triadisch auszudrücken. Wie läßt sich diese Redeweise erklären?

B. Bedeutung und Tragweite der Dreiheit Gott — Christus — Pneuma

Zunächst richtet sich das Augenmerk auf die konkurrierenden Triaden. Man weist hin auf die Trias *Gott—Jesus—Engel* (Lk 9,26; 1 Tm 5,21; Apk 3,5), auf *Gott—Jesus—die sieben Geister* (Apk 1,4 f), auf *Christus—Geist—Gemeinde* (personifiziert Apk 22,17), und auf *Gott—Stadt Gottes—Christus* (Apk 3,12)[1]. — Indes handelt es sich

[1]) H. Windisch zu 2 Kor 13,13 (Meyer) 429 f. — C. Clemen, Religionsgeschichtl. Erklärung des NT 127 f.

in diesen Fällen nicht um eine strikte Dreiheit einzelner Größen, da eine stets kollektiv ist. Vor allem aber fehlt das für Gott—Christus—Pneuma Bezeichnende, die Konstanz der Verwendung. Von diesen vereinzelten Dreiheiten gilt: „Die triadischen Formeln wurzeln ganz einfach in jener Vorliebe für die Dreizahl zunächst göttlicher Wesen, die ja auch sonst im Neuen Testament nachwirkt"[1]). Allerdings glaubt Clemen damit die von uns behandelte Trias erklären zu können; tatsächlich aber versagt diese Erklärung gerade an dem Punkte, wo eine solche einsetzen muß: warum nicht bald diese, bald jene Dreiheit, warum die eine so beharrlich?

In dieser Eigentümlichkeit unterscheidet sich die Dreiheit Gott—Christus—Pneuma auch von der sonst nicht seltenen Verbindung dieser Begriffe mit δύναμις.

Von den 42 Texten, wo δύναμις eine göttliche oder gottgewirkte Kraft bezeichnet, enthalten 10 auch die Begriffe Θεός und Χριστός, ebenso oft steht δύναμις bei der Dreiheit Θεός—Χριστός—πνεῦμα[2]). Trotzdem wird man weder von einer Dreiheit im ersten Fall, noch von einer Vierheit von Begriffen im zweiten sprechen. Denn man darf doch wohl fordern, daß die zu einer Dreiheit sich zusammenschließenden Begriffe irgendwie gleicher Art sind (s. unten S. 404). Nun bezeichnet πνεῦμα ursprünglich etwas Substantielles (Wind, Hauch) und hat diese Bedeutung auch ins Religiöse hinübergenommen, schon vor Paulus. Dagegen ist δύναμις stets empfunden worden als etwas nicht Substantielles, sondern einer Substanz oder einem selbständigen Wesen Gehöriges. Δυνάμεις und πᾶσα δύναμις, in hellenistischer Weise für selbständige nicht göttliche und ungöttliche Wesen verwendet, bilden eine Ausnahme, die sich neben dem anderweitigen Gebrauch des Wortes als Metapher enthüllt. Denn es ist gewiß bezeichnend, daß ἡ δύναμις, absolut gebraucht, sonst nur dreimal vorkommt[3]) und auch da das Qualitative nicht verleugnet. Ganz anders πνεῦμα. Obschon auch es gelegentlich Qualitätswert haben kann (1 Kor 6,17; 15,45?), auch mitunter ohne Artikel auftritt wie ein Allgemeinbegriff, so ist es doch gerade die Verselbständigung, die dem Pneuma seinen hervorstechendsten Zug verleiht. Was beim Apostel vor allem im Mittelpunkt des Interesses steht, ist τὸ πνεῦμα[4]).

---

[1]) Clemen 127.

[2]) δύναμις steht bei Paulus 54 mal. Neben Θεός und Χριστός tritt es Rm 1,16; 1 Kor 1,18; 1,24; 2 Kor 13,4 (zweimal); Eph 3,7; 3,20; Phil 3,10; 2 Th 1,11; Hb 1,3; — neben Θεός — Χριστός — πνεῦμα findet es sich Rm 1,4; 15,13; 15,19; 1 Kor 2,4; (2,5); 6,14; Gal 3,5; Eph 1,19; 1 Th 1,5; 2 Th 2,9; 2 Tm 1,7; Hb 2,4; — mit πνεῦμα zusammen noch 1 Kor 12,10; 2 Kor 6,7; Eph 3,16; Hb 6,5; (vgl. auch 1 Kor 15,43).

[3]) 2 Kor 12,9 ἡ γάρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται — 2 Kor 4,7 ἵνα ἡ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως ᾖ τοῦ θεοῦ καὶ μὴ ἐξ ἡμῶν — Eph 3,20 κατὰ τὴν δύναμιν τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἡμῖν.

[4]) Das Fehlen des Artikels ist an sich kein Beweis für die Unbestimmtheit von πνεῦμα; bald verdrängt ihn der von πν. regierte Genitiv, bald die πνεῦμα beherrschende Präposition. Vgl. H. B. Swete, The Holy Spirit in the New Testament 359—398.

Es ist freilich richtig, daß gerade Stellen, wo δύναμις neben πνεῦμα tritt, die Selbständigkeit der letzteren verdunkelt wird. Das trifft auch zu, wo πνεῦμα das Gegenstück zu σάρξ und γράμμα bildet. Was die erste Verbindung betrifft, ist zu bemerken: daß πνεῦμα grammatikalisch als gleiche Größe neben δύναμις steht, ist selten, und meistens ist πνεῦμα auch hier τὸ πνεῦμα oder τὸ πνεῦμα ἅγιον[1]). Daß die grammatikalische Gleichstellung nicht notwendig einer inhaltlichen gleichkommt, zeigt Eph 4,4. Es wird schwer fallen, in dem neben δύναμις und ähnlichen Begriffen aufgereihten πνεῦμα etwas anderes zu finden als „das" Pneuma, von dem sonst allerorts die Rede ist. Zuzugeben ist freilich, daß an solchen Stellen die Selbständigkeit des Pneuma zurücktritt. — Bildet πνεῦμα den Gegensatz zu σάρξ, γράμμα. so beleuchtet das zunächst nur die dem Menschen zugewandte Seite am Pneumabegriff; darin verhält es sich zum Menschen unter bestimmter Rücksicht analog wie σάρξ und γράμμα. Welcher Grad von Selbständigkeit und Vollkommenheit dabei dem Pneuma eignet, ist aus solchen Texten nicht zu entnehmen. Es ist sehr bemerkenswert, daß z. B. in Rm 8,2—11 die Parallele σάρξ—πνεῦμα in Aussagen über πνεῦμα ausmündet, die ihm die vollendete Selbständigkeit geben, soweit Paulus überhaupt eine solche dem Pneuma zuerkennt. — Eine gelegentliche Verdunkelung der Selbständigkeit des Pneuma kann somit die triadische Stellenreihe nicht in zwei disparate Stücke trennen. Die triadische Stellenreihe, die wir also als einheitlich betrachten dürfen, wird sich nicht erklären lassen als eine Menge gleichartiger Zufallsgebilde. Dafür sind solcher Stellen allzu viele. Sie finden ihren Grund einzig in einer sie durchwaltenden Gesetzmäßigkeit. Diese Gesetzmäßigkeit liegt im Denken des Apostels. Nur weil er die drei Größen „Gott"—Christus—Pneuma stets in gewissem Sinn als Ein-

[1]) πνεῦμα neben δύναμις in 1 Kor 2,4 ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως, auch Gal 3,5 ὁ ἐπιχορηγῶν ὑμῖν τὸ πνεῦμα καὶ ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν — πνεῦμα ἅγιον neben δύναμις 2 Kor 6,6—7 . . . ἐν χρηστότητι, ἐν πνεύματι ἁγίῳ . . . ἐν δυνάμει θεοῦ; 1 Th 1,5 ἀλλὰ καὶ ἐν δυνάμει καὶ ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πληροφορίᾳ πολλῇ. Vgl. Hb 6,4—5. Die Tendenz, gleichartige Größen neben sich zu haben, geht hier nicht von πνεῦμα aus, sondern von δύναμις, vgl. 2 Kor 12,12 σημείοις τε καὶ τέρασιν καὶ δυνάμεσιν, ebenso 2 Th 2,9; Hb 2,4. An dieser Stelle dürfte das nachhinkende καὶ πνεύματος ἁγίου μερισμοῖς als Anzeichen gelten, daß die Trias mit δύναμις auf Grund innerer Beziehungen zwischen δύναμις und πνεῦμα diesen letzteren Begriff attrahiert hat. Diese Beziehung verraten Stellen wie Rm 15,13 u. 19 ἐν δυνάμει πνεύματος, und 2 Tm 1,7 πνεῦμα δυνάμεως (vgl. das Analogon 2 Kor 3,17 f τὸ πνεῦμα κυρίου . . . ἀπὸ κυρίου πνεύματος). Πνεῦμα ist der übergeordnete Begriff; wo es neben δύναμις gestellt ist, hat man es mit einer Art Hendiadys zu tun. Der δύναμις πνεύματος entspricht die δύναμις θεοῦ (2 Kor 6,7).

heit betrachtet hat, konnte er über sein Schrifttum so zahlreiche Äußerungen streuen, die einer solchen Einheit Zeugnis geben. Der dreiheitlichen Redeweise entspricht ein dreiheitlicher Begriff.

„Gott“ und Christus halten sich im Bereich des absolut Göttlichen. Wie der θεὸς ὁ πατήρ so ist auch Christus, sein ewiger Sohn, eine Gottesperson im vollkommensten Sinn des Wortes[1]). Neben diesen beiden Personbegriffen steht Pneuma, mit beiden zu einem einheitlichen Begriff verbunden. Wie weit erstreckt sich diese Einheitlichkeit? Man wird zur Lösung dieser Frage ein im allgemeinen beobachtetes Gesetz menschlicher Denk- und Redeweise anwenden dürfen, das bereits oben genannt worden ist. Niemand wird völlig Disparates ständig zu einer Einheit verbinden. Wenn absolut genommen auch das Gegenteil zutreffen könnte, so beherrscht dieses Gesetz doch fast unbeschränkt das religiöse Denken und die religiöse Sprache. Den Beweis für die Antike, in die Paulus ja hineingehört, hat H. Usener mit überreichem Material erbracht[2]). Usener meint zwar, die Tatsache, daß es so viele Triaden von Göttern, Halbgöttern usw. gibt, beweise, daß die christliche Lehre von Gott Vater und Sohn notwendig zur Dreiheit habe auswachsen müssen. Als ob es nicht auch Zweiheiten von Göttern gegeben hätte! Diese Anwendung Useners auf die christliche Trias ist gänzlich verfehlt. Sein Material ist aber insofern zu gebrauchen, als es zeigt, — nicht wie Dreiheiten entstehen, sondern — wie Dreiheiten aufgebaut sind, wie also der Mensch Dreiheiten zu denken pflegt. Überall entdeckt man Dreiheiten aus gleichartigen Größen, wenn auch mit Unterschieden innerhalb der gemeinsamen Wesensstufe. Dieses Gesetz legt es also nahe, die Wesensstufe, auf die Pneuma zu stellen ist, nach den beiden dem Pneuma verbundenen Größen Θεός und Christus zu bestimmen. 1) Demgemäß gehört Pneuma in

[1]) Prat II 168 f; Lebreton I 386—421.

[2]) H. Usener, Dreiheit. Rhein. Museum f. Philologie 58 (1903) 1—47; 161—208; 320—362. Leider sind dem Philologen die leitenden Gedanken der Urkirche und vor allem des Völkerapostels durchaus fremd geblieben. Die Entstehung der Trias dem „liturgischen Bedürfnis“ zuzuschreiben, wie es mit Usener manche tun (vgl. R. Knopf zu 1 Pt 1,2 S. 36 f Meyer) geht wohl nicht an, da die wenigsten triadischen Stellen als „Schwur-, Segens-, Bekenntnis- und Mahnformeln“ gelten können. Außerdem schafft die Liturgie keine Gedanken, sondern verwendet nur schon vorhandene. — „Geist“ als ursprünglich weibliches Prinzip aufzufassen ist ebenfalls unmöglich; einmal, weil das neutrale τὸ πνεῦμα schon der Urkirche angehört; dann weil das Pneuma regelmäßig an dritter Stelle steht, nach dem Sohn, nicht vor dem Sohne; endlich, weil sich nicht eine einzige Geistaussage findet, die irgend etwas spezifisch Weibliches an sich trüge, am wenigsten der Empfängnisbericht, wo ja Maria die Empfangende und Gebärende ist.

die Sphäre des absolut Göttlichen. Das Pneuma ist göttlich nicht nur in einem weiteren Sinn, sondern im engsten und eigentlichen. Sein Wesen hebt es über die gesamte Schöpfung hinaus; das Wesen des Pneuma muß logisch (und numerisch) dasselbe sein wie das des Θεός und des Χριστός, also wie das Wesen Gottes des Vaters und des Sohnes. 2) Ferner kann Pneuma nicht als gleichartig mit Gott dem Vater und dem Sohne bezeichnet werden, wenn es nicht als Person gedacht wird, die, obschon den beiden andern Personen innig verbunden, 3) doch beiden auch wieder als selbständige Person gegenübertritt. Nur wenn Pneuma in dieser Weise aufgefaßt wird, als selbständige Gottesperson neben Vater und Sohn, wird man der triadischen Rede- und Denkweise des hl. Paulus gerecht. Die Trias Θεός—Χριστός—Πνεῦμα ist demnach trinitarisch.

Es darf nun allerdings nicht übersehen werden, daß dieses Ergebnis aus einer rein formalen Betrachtungsweise entspringt unter Zuhilfenahme eines psychologischen Gesetzes. Da ein solches aber nicht mit physischem Zwange wirkt, so liegt hierin eine gewisse Schwäche des Argumentes, das dem Ergebnis seine letzte Gewißheit nimmt. Das ist um so mehr der Fall, als die Möglichkeit vorliegt, daß Paulus in seiner Denkweise nicht bloß von psychologischen Gesetzen geleitet war, sondern daß die Dreiheit auf Offenbarung zurückgeht und ihr Wesen — vom Ursprung ist hier zunächst nicht die Rede — andern Gesichtspunkten unterworfen ist als bloß natürlich psychologischen. Die formale Betrachtungsweise führt also nicht zu einem abschließenden Ergebnis über das Wesen des Pneuma. Um ein solches zu gewinnen, sind die Pneumatexte auf ihren Inhalt zu untersuchen, wobei die Pneumastellen so weit möglich nach sicher erkannten Leitgedanken zu Gruppen zusammenzuziehen sind. Wenn sich nun auf diesem Wege, wie dies tatsächlich der Fall ist, Folgerungen ergeben, die in dieselbe Richtung weisen wie die aus der formalen Behandlung gezogenen, so schließen sich die beiden voneinander unabhängigen Beweisgänge zu einem Ganzen zusammen; dadurch wird das Ergebnis sichergestellt, auch wenn das Inhaltliche an sich nicht zu einem Abschluß führen würde; der Mangel an Entscheidungskraft des einzelnen Argumentes wird ausgefüllt durch die Harmonie zwischen Inhalt und Form. So findet die formelle Untersuchung letztlich ihre Bedeutung darin, daß sie der inhaltlichen zur Stütze dient und ihr zu voller Beweiskraft verhilft, falls sie eine solche aus sich selbst nicht besitzt.

Es ist hier weder möglich noch notwendig, die Pneumastellen auf ihren Inhalt zu untersuchen. Ein paar Bemerkungen mögen das Gesagte erläutern. Mit den katholischen Forschern stimmen die meisten akatholischen, wenn auch oft mit sehr unklaren Worten

darin überein, daß das Pneuma auf Seiten Gottes, nicht auf Seiten der Kreatur zu suchen ist. Inhalt und Form reichen sich also die Hand zum Erweis, daß Pneuma göttlich ist im strengen Sinn des Wortes.

Weniger überzeugend scheinen nach manchen die Pneumastellen für die Persönlichkeit des Pneuma zu sprechen. Gunkel erwähnt sie gar nicht; Bertrams steht stark unter dem Eindruck, daß die personifizierenden Aussagen über δύναμις, πίστις, ἁμαρτία, τὸ ἀγάθον die Persönlichkeitssaussagen über Pneuma nicht recht über den Kreis bloßer Personifizierung hinausgelangen lassen[1]. Man erinnere sich auch an das Ausmaß von Personifikationen bei Philo. — Lassen wir hier beiseite, was zur Einzelstelle zu bemerken wäre. Von großer Bedeutung ist jedenfalls, daß die Summe der Persönlichkeitsaussagen über Pneuma von der Summe der gleichartigen Aussagen über ἁμαρτία — dem neben Pneuma am meisten mit persönlichen Zügen ausgestatteten Begriff, dessen Bezeichnung sachlich ist —.sich abhebt nicht nur durch die größere Zahl, sondern auch durch den Inhalt. Die Persönlichkeitsaussagen über Pneuma sind von der verschiedensten Art, jene über die ἁμαρτία stehen alle auf der nämlichen Linie: die ἁμαρτία bedroht den Menschen, er muß gegen sie kämpfen, sonst gewinnt sie die Oberhand wie vor der Erlösung. Zudem sind diese Aussagen über ἁμαρτία auf Rm, Gal und Hb beschränkt, während jene über Pneuma auf die ganze Briefsammlung des Apostels verteilt sind. — Ausschlaggebend aber dürfte sein, daß für Pneuma und nur für Pneuma die Inhalte der Einzelstellen gestützt werden durch die formellen Beziehungen zwischen πνεῦμα und Θεός—Χριστός. Lassen diese Beziehungen erwarten, daß sich Pneumatexte von persönlichem Inhalt finden werden, und sind solche Inhalte tatsächlich vorhanden, die persönlich, nicht nur als Personifikationen verstanden werden können, so ist für Pneuma keine andere Möglichkeit gegeben, als daß es als Person aufgefaßt werde.

Dasselbe gilt von der Eigenpersönlichkeit. Pfleiderer schreibt[2] im Anschluß an Gloël zu den Einzeltexten: „Wenn auch zugegeben werden kann, daß diese personifizierenden Ausdrücke nicht bloße Metaphern sind, so berechtigen sie doch nicht zu dem bestimmten Gedanken einer von Gott und Christo unterschiedenen Persönlichkeit" — eine Auffassung, die bis heute nachwirkt. — Man weiß aus dem Alten Testament, wie delikat es ist, die Eigenpersönlich-

---

[1]) Das Wesen des Geistes 152 und 157—9. — J. H. Thayer, A Greek-English Lexicon of the NT[4] 1901 522 s. v. πνεῦμα sagt: *„In some passages the Holy Spirit is rhetorically (!) represented as a Person."*

[2]) Der Paulinismus[2] 209. — J. Gloël, Der Heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus (1888) 377.

keit zu erschließen aus Prägungen wie „Geist Gottes", selbst wo dieser Geist „gesandt" wird. Vereinigt man aber die inhaltliche mit der formellen Betrachtungsweise, so kann über die Tragweite der Einzelstellen kein Zweifel mehr bestehen, wenn einmal die Persönlichkeit des Pneuma feststeht. Denn die Trias Gott—Christus—Pneuma müßte als völlig unverständlich bezeichnet werden, sollte Pneuma dieselbe Person bezeichnen wie Gott. Nirgends zeigt sich die Tragweite der formellen Betrachtungsweise vielleicht in so hellem Lichte wie hier.

So dürfte denn das Ergebnis aus der triadischen Rede- und Denkweise des Apostels einen beachtenswerten Beitrag liefern zur Kenntnis des Wesens des Pneuma. Darin liegt die Berechtigung der rein formellen Behandlung.

Zum Schluß seien noch die Ergebnisse aus dem ersten und dem zweiten Teil dieser Studie miteinander verglichen. — Der erste Teil machte es wahrscheinlich, daß Paulus seine Pneumagedanken aus einer für sein eigenes Leben hochbedeutsamen göttlichen Offenbarung geschöpft hat. Die Trias wiederum führte im zweiten Teil bis in das Herz der Gottheit hinein. Diese zwei Ergebnisse stimmen gut zusammen: denn es läßt sich kein Gegenstand denken, der würdiger wäre, Inhalt einer Offenbarung von Gott zu sein als die Gottheit selbst[1]). Stellt man sich auf den Standpunkt, den diese Perspektive eröffnet, so fällt reiches Licht auf das religiöse Denken und Empfinden des großen Apostels. Man begreift besser den Wandel, den er durchgemacht hat: vom starr-einpersönlichen Monotheismus seiner Zeit zum dreipersönlichen Monotheismus, wie er ihn in seinen Briefen bekundet — ein Schritt, der in der Christuserscheinung vor Damaskus grundgelegt worden ist und den man

---

[1]) Usener, Dreiheit l. c. 36 f behauptet: „Das christliche Dogma von der Dreieinigkeit Gottes des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes ist nicht geoffenbart, sondern geworden, hervorgewachsen unter der Wirkung desselben Keimtriebes, den wir in den Religionen des Altertums sehen." Diesen Keimtrieb meint er in dem „Liturgischen Bedürfnis" sehen zu müssen; daß damit die Dreifaltigkeit nicht erklärt ist, wurde S. 404 Anm. 2 bemerkt. — Mit der religionsgeschichtlichen Erklärung der Trinität steht es nicht zum besten. H. Weinel (Bibl. Theologie d. NT 1911, S. 366), selbst ein Anhänger des „liturgischen Bedürfnisses", sagt: „Über die Herkunft der triadischen Formeln ist in den letzten Jahren viel, aber nichts wirklich Aufklärendes geschrieben worden. Eine wirklich treffende Analogie aus der Religionsgeschichte hat man trotz Suchens in ganz Asien bis nach China hin nicht gefunden." Das gilt auch heute noch, wie sich jeder überzeugen wird, der in der „Religionsgeschichtlichen Erklärung des Neuen Testamentes"[2] von C. Clemen den Abschnitt über „Die göttlichen Triaden" (S. 125—128) einsieht.

nicht hoch genug bewerten kann. Was ferner vom Pneuma im allgemeinen gesagt worden, gilt auch vom Trinitarischen: wenn man darin den Inhalt göttlicher Offenbarung erblicken darf, so ist verständlich, warum das Denken des Apostels vom Trinitarischen förmlich durchtränkt ist, und wie dieser Gedanke gleichzeitig in verschiedenster Abtönung erscheinen kann, ohne doch seine Einheit zu verlieren. Denn die Einheit im Pneumagedanken, von der im ersten Teil die Rede gewesen, spiegelt sich in der Einheit der trinitarischen Wendungen wieder.

Rezensionen

Zur Syllogistik. Von F. Weidauer (Neue Psychologische Studien, hrsg. von F. Krueger, III. 4). gr. 8° (IV u. 204 S.) München 1928, Beck. M 10.—.

Das erste, mehr einleitende Hauptstück bringt einige Definitionen, so vom Urteil, vom Schlußgrund usf., eine Darstellung von 16 Schlußformen, eine vorläufige Kritik der geltenden Syllogistik, endlich das Schlußdenken als einen einheitlichen Kern, um den sich eine Reihe psychologischer Momente gruppieren. Das umfangreichste und zugleich wichtigste ist das zweite Hauptstück: Darstellung und Kritik der Syllogistik des Aristoteles. Nach vielen Einzeluntersuchungen glaubt der Verf. folgende Ergebnisse gewonnen zu haben: 1. Die erste Analytik des Aristoteles handelt nicht vom apodeiktischen Beweis nach seiner syllogistischen Form (Rolfes), auch nicht von der rein logisch-sprachlichen des Syllogismus, insofern er dem Beweis gegenübergestellt wird (Maier), sondern vom wissenschaftlich wertvollen Beweis überhaupt ohne Rücksicht darauf, ob er ein apodeiktischer oder dialektischer ist. 2. Die Prämissen der Syllogismen sind nicht Bewußtsein von Umfangs- bzw. Inhaltsbeziehungen zwischen Begriffen eines Begriffssystems. 3. Nach Aristoteles gibt es nur ein Schlußprinzip, daß W. erläuternd so wiedergibt: Das Schlußformenallgemeine ist die außer den beiden Prämissen zum zureichenden Schlußgrund noch gehörende Einsicht mit der sprachlich nicht eigens ausgedrückten Form: „es" befindet sich unter ihnen. „Es" meint das Subjekt des Untersatzes; „ihnen" meint etwas im Obersatz Gedachtes (466). Im dritten Hauptstück endlich werden die nach Aristoteles aufgestellten Schlußprinzipien erörtert und einer Kritik unterzogen.

Das Buch sticht angenehm ab gegenüber vielen anderen Neuerscheinungen auf philosophischem Gebiete durch eine klare Sprache und einen durchsichtigen Aufbau; vorausgeschickte und am Schluß zusammenfassende Übersichten erleichtern wesentlich das Studium der Abhandlung. Anzuerkennen ist das Zurückgehen auf Aristoteles, den Begründer der Logik, ebenso das redliche Bestreben des Verf.s, Aristoteles aus Aristoteles selbst zu verstehen. Gewiß dringt W. durch diese einzig richtige Methode oft zum wahren Sinngehalt aristotelischer Lehre vor, so wenn er das Wesen des syllogistischen Begriffes so zusammenfaßt: Die syllogistischen Begriffe sind Bedeutungen (Seelisches); sie sind Dingen (Nichtseelischem) gleich; sie sind Allgemeines, d. h. sie sind von (jedenfalls) mehreren Aussagbares . . . (493).

Trotzdem können wir in wichtigen Punkten nicht der Ansicht des Autors sein. Als wichtigstes Resultat seiner Untersuchungen betrachtet W. die oben gebrachte Definition des Schlußprinzips. Im Durchschnitt wird angenommen, das aristotelische Schlußprinzip liege in der Umfangsbeziehung, wonach das M im Umfange des P, das S im Umfange des M, mithin auch das S im Umfange des P liege. W. sucht seine Behauptung damit zu begründen, daß er meint, nach Aristoteles sollen die Prämissen überhaupt keine Umfangsbeziehungen ausdrücken (507). Gewiß ist einzuräumen, A. faßt die Prämissen nicht auf als rein formale Beziehungen, ohne jede Rücksicht auf Wirklichkeiten, die Prämissenbestandteile, die Begriffe, sind ihm vielmehr Angleichungen an diese Wirklichkeiten auch im schlußfolgernden Denken; mit Recht wird gesagt, das allgemeine Schema: A kommt allen B zu, werde bloß aus didaktischen Gründen verwendet (482). Doch was steht im Wege, daß A. auch bei vollwertigen, lebenswahren Urteilen Umfangs- oder Inhaltsbeziehungen vor Augen habe? Jedenfalls hat W. das Gegenteil nicht bewiesen.

Wenn dem aber so ist, was ist dann Bedenkliches daran zu finden, wenn spätere Philosophen das Umfangsprinzip auf die einfachere Form des Prinzips von der relativen Identität (mathematisch ausgedrückt: Sind zwei Größen einer dritten gleich, dann sind sie untereinander gleich) brachten? W. scheint nicht gegen das Prinzip selbst als vielmehr gegen dessen Anwendung in der Logik zu sein (618). Dieses Prinzip und sein Geltungsbereich wird ohne Grund auf die Mathematik beschränkt und so kann es ohne weiters wenigstens auf die kategorischen Schlüsse angewandt werden; denn in jedem kategorischen Urteil wird, wenn nicht eine begriffliche (das ist bei den analytischen Urteilen der Fall), so doch eine sachliche Identität behauptet (auch bei allen synthetischen Urteilen, z. B. dieser Mensch ist weiß, logisch betrachtet besser dieser Weiße 493). Wird darum einmal das P und das andere Mal das S dem M gegenübergestellt und als identisch befunden, so kann mit Recht auf Grund des Formalprinzips von der relativen Identität unter Beachtung der bekannten acht Schlußregeln die Identität des S mit dem P im Schlußsatze ausgesagt werden.

W. macht es Aristoteles zum Vorwurf, daß er die einfache Umkehrbarkeit der universell negativen Tatsächlichkeitsprämisse lehre und daraus die weitgehendsten Konsequenzen für die Reduktion der übrigen Schlußfiguren auf die erste ziehe: Nach Aristoteles ist die Tatsächlichkeitsprämisse (P_1) „Das A kommt keinem B zu“ umkehrbar in die Tatsächlichkeitsprämisse (P_2) „Das B kommt keinem A zu“. Wir erklären diese Behauptung für falsch und behaupten das Gegenteil: P_1 ist nicht umkehrbar in P_2 (578). Dieser Vorwurf scheint unberechtigt zu sein. Ein Beispiel möge es uns klar machen. Das durch die Luft Fliegen (A) kommt keinem Menschen (B) zu. Soll dieses Urteil eine Tatsächlichkeitsprämisse im Gegensatz von einer Notwendigkeitsprämisse sein, dann muß das B (kein Mensch) eine bestimmte Beschränkung in sich schließen und nicht genommen werden von allen daseinsmöglichen Menschen; denn in diesem Fall müßte es zur Notwendigkeitsprämisse werden, da ein so allgemeines Urteil nur auf Grund einer den Menschen wesensmäßig, mithin notwendig zukommenden Eigenschaft sinnvoll gefällt werden könnte. Die Beschränkung soll in unserem Beispiel sein: die zur Zeit des A. lebenden Menschen. Das Urteil bleibt trotzdem allgemein, wenn auch nur relativ allgemein. Dieses Urteil kann einfach umgekehrt werden in das folgende: Das Menschsein kommt keinem durch die Luft Fliegenden zu; nur muß der Tatsächlichkeitscharakter des Urteils gewahrt bleiben und darf das Menschsein nicht in einem weiteren Umfang verstanden werden als es im ersten Satze genommen wurde, d. h. das Menschsein kommt keinem durch die Luft Fliegenden zur Zeit des A. zu. Nur in diesem Sinne aber will A. die Umkehrbarkeit dieser Art von Urteilen verstanden wissen. Daran ändert auch nichts, daß das „durch die Luft Fliegen“ einen größeren Umfang als das Menschsein hat; wenn ich sage, Cäsar ist kein Deutscher, so kann ich einfach umkehrend sagen: Kein Deutscher ist Cäsar, wenn auch das „ein Deutscher sein“ einen viel größeren Umfang aufweist als das „Cäsar sein“. Der Fehler W.s besteht darin, daß er im ersten Urteil eine Tatsächlichkeitsprämisse annimmt, im zweiten eine Notwendigkeitsprämisse postuliert; in diesem Sinne wäre

freilich die einfache Umkehrungsmöglichkeit nur dann vorhanden, wenn auch im ersten Urteile *implicite* eine Notwendigkeit assertorisch behauptet würde, z. B. kein Mensch ist ein Tier, kein Tier ist ein Mensch.

Im dritten Hauptstück muß das fast gänzliche Übergehen der mittelalterlichen Philosophen, die doch bekanntermaßen sowohl große Logiker als auch tiefsinnige Aristoteleserklärer waren, unangenehm berühren. Beispielsweise ist Thomas von Aquin mit keiner Silbe erwähnt und doch hätten z. B. seine Kommentare zur zweiten Analytik und zu περὶ ἑρμηνείας dem Autor wichtige Winke geben können zum Verständnis des Aristoteles selbst.

Am meisten fordert zum Widerspruch heraus des Autors psychologistischer Standpunkt: „Die Logik aber ist die Psychologie des Denkens" (450). Auf Widerspruch gefaßt sucht W. zwei gegen seine Auffassung stehende Gründe zu entkräften. Der Gegenstand der Logik ist, so sagt man, Allgemeines; Allgemeines aber kann nichts Psychisches sein. W. macht dagegen geltend, das Schließen, um das es sich bei der Syllogistik handelt, ist jedenfalls ein psychischer Akt; sodann hindert nichts, daß das Allgemeine etwas Psychisches sei: „Aber dieses Allgemeine (der gedankliche Zusammenhang beim Schluß) ist mit dem betreffenden gedanklichen Zusammenhang, der (realer) Sinngehalt des Erlebnisses ist, jedesmal absolut identisch." Hier geht W. zu weit; mag auch die Realidentität zwischen Denkakt und universellem Denkinhalt zugestanden werden, in jedem Fall bleibt eine begriffliche Verschiedenheit zwischen dem Denken als solchem und dem Gedanken, so daß von einer absoluten Identität nicht die Rede sein kann. Gern aber geben wir zu, daß das Operieren mit Allgemeinbegriffen nicht das Entscheidende sein kann in der Frage, ob die Logik zur Psychologie zu schlagen sei oder nicht; auch die reine Psychologie kommt ohne Allgemeinbegriffe nicht aus.

Nicht ein Gleiches kann vom zweiten Gegengrund gesagt werden: Die Logik kann nicht Psychologie sein, da sie es mit objektiven Normen zu tun hat. Objektive Normen aber sind solche, die nicht erst durch unser Denken erzeugt und konstituiert werden, die vielmehr zu konstatieren sind, z. B. das Prinzip vom Widerspruch, das doch zunächst ein Gesetz des Seins ist und als solches dann von unserem Denkvermögen aus den Dingen erschaut werden kann. Wollte man aber, wie W. es tut, trotzdem behaupten, Logik sei Psychologie, da es sich in der Logik eben um das bestimmte Denken dieser wenn auch objektiven Normen geht, so müßte man aus demselben Grund alle Wissenschaften, etwa auch die Botanik und Physik, zur Psychologie rechnen, da auch diese Wissenschaften nur durch konkretes Denken zustande kommen, eine Folgerung, die nur ein extremer Idealist, was W. gewiß nicht ist, annehmen könnte.

Innsbruck. Josef Santeler S. J.

Jésus Christ. Sa Personne, son Message, ses Preuves. Von Léonce de Grandmaison S. J. 4. Aufl. 2 Bde. gr. 8° (XXXVIII, 412 u. 694 S.) Paris 1928, Beauchesne.

Das Werk hat rasch einen großen Leserkreis und eine glänzende Beurteilung gefunden. Es ist kein Leben Jesu; vielmehr werden in ihm *Nova et Vetera* in großzügiger Synthese (die ja oft die Stärke französischer Schriftsteller ist) zu einer Apologie der Göttlichkeit Jesu und seines Werkes zusammengefügt. Ein Werk aus einem Guß, das sich sehr leicht liest. Dabei kennt G. die Literatur (das Autorenverzeichnis weist über 1000 Namen auf); konservativ in der Grundeinstellung hat G. einen offenen Blick für die neuere Fragestellung; er geht auch auf die meisten Fragen ein, besonders die von der Religionsvergleichung aufgeworfenen. Da G. viele Einzelfragen in Exkurse verweist, bleibt die große Linienführung überall gewahrt.

Eine kurze Inhaltsangabe mag in etwa G.s feine Art zeigen. Den Quellen widmet G. fast 300 Seiten. Die Paulinen haben bei aller *rhé-*

torique de la passion vollen Zeugenwert. Paulus ist lebensvoller Mystiker, seine Blickrichtung das Ewige, Geistige; aber er hatte auch ein offenes Auge für die Wirklichkeiten. Für die Evangelien lehnt G. jede Vereinfachung des Problems ab; sie dürfen nicht zerschlagen und die Trümmer einer Literaturgattung zugewiesen werden. Sie sind nicht „Kleinliteratur", nicht Plädoyer, sondern Exposé; Bindung an mündlich Vorgetragenes ist ihnen eigen. Mit Soiron und vor allem M. Jousse sieht G. das Wesentliche im „mündlichen Stil", der zwar Einzelnes abwandeln mag, der aber doch den Rhythmus (Gedächtnisstützen durch Stichworte und „Refrain") unverändert bewahrt. In der Synoptischen Frage war J. M. Lagrange richtunggebend, nur betont G. stärker einen größeren Anteil des hl. Petrus in der „Urkatechese"; in Mk ist diese niedergelegt. Auch das erste Ev ist noch vor 70 geschrieben. Durch die Verankerung in der Überlieferung, durch den Archaismus in Lehre und Einrichtung, durch die innige Verkettung der Einzelberichte geben uns die Evv Bürgschaft von ihrer Glaubwürdigkeit. Nach einem etwas kurzen Blick auf die Umwelt Jesu geht G. über auf das eigentliche Thema, im Anschluß an die Gedanken, die er schon im Dictionnaire apologétique vorgelegt hatte. Jesu Botschaft vom Vater, dem Reich, der Liebe hat ihren natürlichen Mittelpunkt in der Botschaft, daß er der Gottessohn sei. Darin gipfelt sein ganzes inneres und äußeres Leben: Verlangen nach Fortschritt, Empfinden des eigenen Nichts ist sonst dem religiösen Menschen wesentlich, bei Jesus fehlt es; er ist von unbedingter Größe, kennt nur ein Geben und kein Nehmen, er ist von unbedingter Einfachheit, er allein. Der Anspruch auf Gottessohnschaft, darin liegt das Problem Jesu. In scharfer Auseinandersetzung wird dann die konsequent liberale Lösung, die von dem Postulat einer geschlossenen, rein natürlichen Entwicklung ausgeht und doch unkonsequent von der Religion des Menschen Jesu als von einer normativen und definitiven redet, ebenso verworfen wie die verschiedenen Kompromißlösungen R. Seebergs, Kaehlers, W. Hermanns, die die Göttlichkeit Jesu ohne göttliche Natur festhalten wollen; laufen sie doch auf die Leugnung hinaus, die Lösung des Problems um Jesus je verstandesmäßig erfassen zu können. Allen Berichten wird nur die Zweinaturenlehre gerecht.

Die Werke Jesu bestätigen diese Lösung, die Weissagungen (hier setzt sich G. mit der extrem eschatologischen Richtung auseinander), die Wunder. Bei diesen versagen alle natürlichen Erklärungsversuche, Heilglaube und Suggestion; auch die natürliche Erklärung der Besessenheit erleichtert die rationalistische Deutung nicht. Mit scharfen Strichen verteidigt G. dann noch die Auferstehungsberichte gegen alle Aufspaltungen in verschiedene Überlieferungsschichten, gegen alle Abschwächungsversuche, als handle es sich dabei um rein innerseelische Erlebnisse oder um ein Erfassen des nur geistig fortlebenden Jesus. Neben diesem Abschnitt über das Problem Jesu rechne ich den Schlußabschnitt über die Religion Jesu zum Besten. Die neue Religion war von Anfang an ein Kult Jesu; ihre Grundpfeiler waren die Erlösung durch Jesu Blut, Jesu Verherrlichung und das Zeugnis des Geistes. Die ersten Zeugnisse (Paulus) zeigen uns, diese Religion ist eine fertige, sie ist sich bewußt, die ganze Fülle der Offenbarung zu

besitzen, sie macht keine tastenden Versuche; sie weiß sich aber auch in voller Übereinstimmung mit dem Urchristentum. Jede Übernahme aus den Mysterien ist ausgeschlossen, schon durch die langdauernde Verkettung des Christentums mit dem Judentum, ferner durch die scharfe Abwehrstellung gegen das Heidentum; auch fehlt jede Spur eine Kampfes gegen die Mysterien. Paulinisches Christentum ist nun einmal kirchlich, „Sakramentalismus" und Hierarchie urchristlich, der „Jesus des Glaubens" muß nun einmal identisch sein mit dem „Jesus der Geschichte", wie es Joh am Schluß des apostolischen Zeitalters ausgesprochen.

Rechnet man die prägnante Behandlung einer Reihe Einzelfragen in den Exkursen hinzu, so wird man das Lob der bisherigen Kritiker G.s berechtigt finden. Es ist das letzte Werk G.s und tatsächlich ein reifes Werk eine der besten Neuerscheinungen.

Einige kritische Bemerkungen seien gestattet. Der geschichtliche Essay über Jesusfrömmigkeit und Kirchlichkeit (II 631—663) ist ein ziemlich loses aber schwungvolles Anhängsel. G. spricht dem Mandäismus jeden genetischen Zusammenhang mit dem Judentum ab. Schon der Herausgeber deutet durch den Hinweis auf die Arbeit J. M. Lagranges an, daß diese Ansicht unhaltbar ist. Diese Frage sollte hineingearbeitet werden. Auch eine gründlichere Behandlung der Formgeschichtlichen Methode wäre zu wünschen. Das Werk würde m. E. auch gewinnen, wenn an einer einzigen Stelle alles gebracht würde, was über das Verhältnis der paulinischen Erlösungsreligion zur Religion Jesu zu sagen ist. — Nicht ganz ausgeglichen sind die Bemerkungen zum *Muratorianum* (I 78. 81. 132. 136). Daß G. nicht auf alle Fragen (z. B. H. Windischs Verdrängungshypothese) zu den Evv eingehen konnte, ist ja selbstverständlich; zu den Auferstehungsberichten hätte ich noch, wie es H. Dieckmann neulich wieder getan, darauf hingewiesen, daß auch der Zweck der Evangelisten in etwa die Stoffwahl erklärlich macht. G. nimmt auf die Autorität Charles hin an, daß auch ein Messias aus Levi erwartet wurde; ich glaube nicht, daß Charles hier richtig gesehen hat (vgl. ZkTh 51 [1927] 249—289). Auch die Psalmen Salomos mit ihrer selbstgewissen Gerechtigkeit und der Feindseligkeit gegen die Gegner, denen einfach Sünden angedichtet werden, kann ich nicht schlechthin als ein treues Echo der alten Weissagungen ansehen (I 176). Einzelne wichtige Arbeiten scheinen G. doch entgangen zu sein, so Finkelsteins Textstudien zum Achtzehngebet (Jew. Q. Rev. N. S. 16 [1925/26] 140—172), A. Gatterer, Das Problem des statistischen Naturgesetzes; Meyenberg, Leben Jesu-Werk. M. E. legt Gr. zu viel Gewicht auf den mündlichen Stil in den Evv. Aus ihm würde doch nur folgen, daß die Überlieferung der Aufzeichnung vorausgeht. Für das Alter der Tradition folgt an sich noch wenig, selbst wenn man den mündlichen Stil für den semitischen ansieht, wozu G. neigt. Der Kernpunkt ist die Entstehung der Überlieferung und hier würde ich ein Studium der Geschichte der Motive oder die Fortführung der Untersuchungen L. Hertlings (ZkTh 52 [1928] 40—52) für sehr wertvoll ansehen. Wie der Herausgeber sagt, hätte G. den Abschnitt über die Umwelt Jesu wohl noch umgearbeitet. Man vermißt jedenfalls die Behandlung der jüdischen Religion in der Diaspora.

Doch das alles sind Kleinigkeiten. Wichtiger ist etwas anderes. G. hält sich offenbar in Einleitungsfragen an das Wort des hl. Thomas: *In his, quae de necessitate fidei non sunt, licuit Sanctis diversimode opinari sicut et nobis* . . . Nur ein paar Hinweise! Daniels Weissagung vom Menschensohn ist nach dem „fast einstimmigen Urteil der Kritiker" am Beginn des 2. Jahrh.s entstanden (I 320 Anm. 1). G. spricht vom zweiten Teil des Buches Isaias und zitiert immer nur das „Buch Is". In Jo 5,17 ff haben wir eine Auslegung des Evangelisten über den religiösen Gehalt der synoptischen Endweissagungen (II 310 f), wie denn überhaupt von den Darlegungen desselben gilt: *„elles répercutent sûrement la pensée.. du Maître"*, es wäre aber vergebliche Mühe, im Einzelnen zu

bestimmen, was auf Jesus zurückgeht (II 47 f). Den eigenen Beitrag des Evangelisten kann man in etwa an den Parallelen abmessen (vgl. II 109; II 47 Anm. 4; I 98 f; I 54). Das synoptische Problem ist nach G. erst durch den Übersetzer des vielleicht erst nach Mk entstandenen Mt so undurchsichtig geworden (I 115 ff). Eigentlich müßte G. von einem Bearbeiter sprechen, der zwar das ausgeglichenste Ev hinterlassen (I 66), aber doch seine Vorlage nach Mk umgestellt und umgearbeitet, der auch für die Dubletten verantwortlich ist. Und dabei will G. nicht nur als Apologet sprechen (I 39). Offenbar hat auch der Herausgeber das als bedeutsam empfunden, denn er teilt gleich auf der ersten Seite mit, das Werk habe *„un suffrage très favorable des reviseurs"* erhalten.

Innsbruck. Florian Schlagenhaufen S. J.

Manuale Theologiae Moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis. In usum scholarum edidit Dominicus M. Prümmer O. Pr. Tom. III (De sacramentis). Ed. quarta et quinta aucta et secundum novum Codicem Juris Canonici recognita. gr. 8° (XI u. 697 S.) Friburgi 1928, Herder. M 14.60.

Prümmers Moraltheologie hat durch J. Biederlack in dieser Zeitschrift bereits im Jahre 1915 (772—786) eine ausführliche anerkennende Besprechung und für die zwei ersten Bände der jetzt vollständig vorliegenden 4. und 5. Auflage 1928 (470) eine im ganzen lobende Anzeige gefunden. Auch die Neuauflage des dritten Bandes verdient durchgängig aufrichtige Empfehlung. Indessen dürften dem Verf. einige Bemerkungen willkommen sein, die der Vervollkommnung des Werkes dienen möchten.

Der Verf. sucht die Grundlagen der Sakramentenmoral durch kurze und bündige Beweisführungen auch dogmatisch zu belegen. So wünschenswert ein derartiges Vorgehen theoretisch erscheinen mag, so hat es doch praktisch seine Schwierigkeiten; einmal ist es bei der den Moralvorlesungen zugemessenen Zeit doch wohl meistens unmöglich, die dogmatischen Beweise durchzunehmen; sodann aber legt diese Art der Behandlung dem Verf. die mühevolle Pflicht auf, sich nicht nur über das Moralgebiet, sondern auch über den Fortschritt in der Dogmatik und über die dogmatische Literatur auf dem laufenden zu halten, und das ist nicht gerade leicht. Zur Sache könnte vielleicht folgendes bemerkt werden. — Die Berufung auf Can. 732 § 2 für die an sich wahre Behauptung, daß jedes Sakrament, das zweifelhaft gültig erteilt oder empfangen wurde, bedingterweise zu wiederholen sei (n. 21), besteht wohl nicht zu Recht; denn durch das *„vero"* wird das Gesetz auf die im § 1 genannten drei Sakramente beschränkt. — Die Praxis der bedingten Sakramentenspendung wird nicht erst im 8. Jahrh. durch Benedictus Levita (n. 25) bezeugt, sondern schon im 4. Jahrh. durch Timotheus, Patriarch von Alexandrien (vgl. Pitra, Iuris eccl. Graec. hist. I 638). — Die älteste ausdrückliche Bezeugung der Siebenzahl der Sakramente (n. 31) verdanken wir nicht dem Biographen des hl. Otto von Bamberg (dem von Herbord die betreffende Katechese in den Mund gelegt wird), sondern dem Verfasser der von B. Geyer 1909 herausgegebenen *Sententiae divinitatis.* — Zu der in der Fußnote S. 31 genannten *„nova solutio"* zur Rettung der *causalitas physica sacramentorum* von Marin-Sola wäre zu vergleichen Periodica de re morali, canonica, liturgica 17 (1928) 31* f; desgleichen der ganze dortige Aufsatz *De reviviscentia sacramentorum ratione „rei et sacramenti"* (17*—34*) bei der Frage nach dem Wiederaufleben der Sakramente (n. 41 f). — Beim

Abschnitt über den sakramentalen Charakter (n. 45) vermißt man den Aufsatz von B. Durst O. S. B. *De characteribus sacramentalibus* aus den Xenia Thomistica, und bei der Frage nach der Einsetzung der Sakramente *in genere* oder *in specie* (n. 50 ff) die neueren Arbeiten im Gregorianum (1922) 385 ff. 524 ff und in dieser Zeitschrift 48 (1924) 161—195.

Die Meinung (n. 67), daß die sog. *intentio externa* bei der Sakramentenspendung durch Leo XIII (Ep. „Apostolicae curae" 1896) ein *„haud parvum pondus"* erhalten habe, übersieht, daß Leo sagt: *„intentio censetur adesse"*, wenn jemand äußerlich das tut, was die Kirche tut; gerade der Ausdruck *„censetur"* besagt ja, daß die Kirche, die nur über das Äußere urteilt, über die Tatsächlichkeit der notwendigen inneren Intention keine Sicherheit hat, sondern sie eben nur unterstellen muß. — Bei der Frage nach den Wesenselementen der Taufformel (n. 103) wäre die Berücksichtigung neuerer Dogmatiker (wie z. B. De Smet, De sacramentis, 233) dringend zu wünschen. Mit den Dogmatikern früherer Zeiten, Thomas, Billuart, Suarez, ist der dogmatische Fortschritt nicht abgeschlossen. — Für die Anlage des Schriftbeweises für die Sakramentalität der Firmung (n. 151) hätte die Monographie von Umberg, Die Schriftlehre vom Sakrament der Firmung, Freiburg 1920, Dienste leisten können. — Bei der Lehre, daß eine ganz allgemein gehaltene Anklage der sog. *materia libera* außer dem Notfalle, wenn auch unerlaubt, doch sicher gültig sei, wird übersehen, daß das Wesen eines Bußprozesses nicht so unveränderlich ist, wie das Wesen natürlicher Dinge, daß mit a. W. ein summarischer Prozeß (mit allgemeiner Anklage), der im Notfalle gültig sein kann, außer dem Notfall nicht gültig zu sein braucht: und so kann es von Christus gemeint sein, wenn er den summarischen Bußprozeß für den Notfall als hinreichend eingesetzt hat; daraus folgt aber gar nichts für die Gültigkeit desselben Verfahrens in anderen Fällen. Und tatsächlich fehlt jeder solide Grund für das Genügen der ganz allgemeinen Beicht außer dem Notfall. Zur richtigen Beurteilung dieser Frage ist auch zu beachten, was J. Ubach, Comp. Theol. mor. II 168—170 ausführt: die Anklage muß, um ein gültiges Verfahren einleiten zu können, die Grundlage bieten zu einem *„iudicium prudens"*: diese *prudentia iudicii* ist aber gewahrt bei allgemeiner Anklage im Notfall, nicht aber ohne Notfall. — Bei der Frage nach dem Wiederaufleben der Gnade und der Verdienste (n. 337) wäre die Jubiläumsbulle Pius' XI (Denz. n. 2193) anzuführen: die erste autoritative Erklärung zur Sache.

Was nun die eigentliche Sakramentenmoral betrifft, und das ist doch die Hauptsache dieses Werkes, so geht die Vortrefflichkeit ihrer Darstellung schon aus der Notwendigkeit der Neuauflagen hervor; sodann aber auch aus dem Anschluß an so bewährte Vorbilder, wie es z. B. die häufig angeführten Werke von Lehmkuhl und Noldin sind. Neu, zum entschiedenen Vorteil des Werkes, ist die Absonderung des Wesens des Ehekonsenses aus den Hindernissen, entsprechend dem Vorgehen des Codes Juris Can. Einiges ist in der neuen Auflage im Druck deutlicher hervorgehoben, und die durch römische Entscheidungen bedingten Ergänzungen sind, unter möglichster Schonung des früheren Textbildes, überall angebracht. Die Beibehaltung der Raumverteilung wird auch der Grund sein, warum z. B. in n. 217 der

vom Diakon bei der Kommunionspendung einzuhaltende Ritus zuerst nach einer (schon früher) veralteten Ansicht und dann durch die Verbindung mit *„autem"* nach dem neuen Rituale Romanum angegeben wird.

Daß bei der häufigen Zitation Noldins irrige Zahlen unterlaufen, ist nicht verwunderlich; wünschenswert wäre jedoch die Bezugnahme auf die neueren von A. Schmitt (bzw. von A. Schönegger) besorgten Auflagen der Moral (bzw. De poenis, — jetzt De censuris) schon von Anfang, nicht bloß von der Mitte des Manuale an. — Zu den Moralfragen selber könnte folgendes bemerkt werden. Wenn (n. 58) Lehmkuhl gegen Noldin angerufen wird, so wäre auch zu berücksichtigen, was Lehmkuhl in den Casus conscientiae II n. 27 sagt, daß die unmittelbar aufeinander folgenden Absolutionen mehrerer Pönitenten durch einen Beichtvater, der nicht im Gnadenstande ist, „wahrscheinlich" nur eine schwere Sünde ausmache. — In der soeben erschienenen 19. Auflage der Noldinschen Sakramentenmoral wird gesagt, daß das für den *error communis* nötige Faktum schon dann gegeben ist, wenn ein Priester sich in den Beichtstuhl setzt, und daß darum schon die Absolution des ersten Beichtkindes infolge der ersetzten Jurisdiktion gültig ist. Dementsprechend ist die Fußnote zu n. 413 zu ändern. — In der Fußnote 154 zu n. 126 wird eine Ansicht als *„laxa et opposita verbis Leonis XIII"* hingestellt, die in den neueren Auflagen Noldins nicht mehr vorgetragen wird. — In n. 264 wird Noldin zu unrecht abgelehnt, weil er zur Restitution eines kleinen Meßstipendiums nur unter läßlicher Sünde verpflichte: denn obgleich die Applikationspflicht bei kleinem Meßalmosen eine schwere ist — auch nach Noldin (n. 186) — so ist doch die eventuelle Restitutionspflicht ganz sicher nur eine leichte gemäß dem allgemein anerkannten Grundsatz, daß eine *materia parva incapax est gravis obligationis.* Im übrigen leugnet Noldin natürlich nicht, daß die vernachlässigte Pflicht zur Meßapplikation weiter besteht, wenn die Absicht des Spenders noch erfüllbar ist. Was aber, wenn dieser (z. B. *pro felici partu,* nach erfolgter unglücklicher Geburt) nicht mehr entsprochen werden kann? — Bei der Frage, ob man den unrechtmäßig zurückbehaltenen Teil eines Meßstipendiums *ex iustitia* zurückzugeben habe, führt Pr. aus der 17. Auflage Noldins die Ansicht an, als sei die gegenteilige Meinung wahrscheinlich: in der 19. Auflage ist diese Ansicht aufgegeben. — In n. 352 wird Noldin getadelt, weil er sagt, ein und derselbe Akt der Reue genüge für mehrere Lossprechungen, auch für eine solche, die etwa erst am Tage nach dem Akt der Reue erteilt werde, *„dummodo hesternus dolor universalis virtualiter adhuc perseveret"*. Zur Begründung seiner entgegengesetzten Ansicht sagt aber dann Pr.: *„Non enim ad validam susceptionem sufficit habitualis contritio, sed tamquam materia proxima (partialis) requiritur actus contritionis (saltem virtualiter perdurans)"*. Es genügt also ein virtuell gegenwärtiger Akt, d. h. eben ein solcher, den auch Noldin für genügend hält. — Die von Noldin-Schmitt vorgetragene Meinung, ein Pönitent, der ungebeichtete schwere Sünden als schon gebeichtete angebe, handle, obgleich tadelnswert, dennoch an sich nicht schwer sündhaft, wird von Pr. damit abgelehnt, daß der Beichtvater dadurch so schwer getäuscht werde, *„ut iam non possit recte iudicare de praesenti statu poenitentis"* (n. 364). Da fragt es sich zuerst, was unter dem zu erkennenden *„status*

poenitentis" zu verstehen ist. Der Gnadenstand? Aber dann muß ein schwerer Sünder auch immer angeben, ob er bereits vollkommene Reue erweckt hat oder nicht; — das wird aber auch Pr. nicht fordern. Besteht der „*status poenitentis*" in dem Umstand, ob die schwere Sünde schon einmal gültig gebeichtet wurde oder nicht? Aber dann darf man auch in einer Generalbeicht gebeichtete und ungebeichtete Sünden nicht untereinander mengen, — was doch Pr. ausdrücklich gestattet. — In n. 404 wird zur Ansicht Noldins (und anderer), ein Beichtvater könne die Buße, die er einem Pönitenten auferlegt habe, auch außerhalb der Beicht umändern, bemerkt: *Quidquid est de probabilitate istius sententiae, verius cum S. Alphonso tenendum est hanc commutationem non licere nisi immediate post absolutionem*"; Gründe für dieses „*verius*" werden nicht angeführt.

Es sei nun noch gestattet, einige Lehrpunkte zu nennen, bei denen sich Pr. mit Vorteil der Ansicht von Noldins Moraltheologie hätte anschließen dürfen oder künftig anschließen dürfte. Pr. handelt (z. B. n. 75) von der „*capacitas subiecti*", ohne indessen eine Begriffsbestimmung des so wichtigen Ausdruckes zu geben. Was *capacitas* ist, gibt die neue Auflage von Noldin-Schmitt n. 9 an (vgl. auch diese Zeitschrift 50 [1926] 125 und den Aufsatz De reviviscentia sacramentorum ratione „rei et sacramenti" in: Periodica de re morali, canonica, liturgica 17 [1928] 17*—34*). — Bei der Erklärung der Art, wie die Sakramentalien ihre Wirkungen hervorbringen (n. 92), wäre nach Noldins Beispiel auch auf die besondere Macht der Kirche zur Dämonenaustreibung hinzuweisen, eine Macht, die mit der „*impetratio Ecclesiae*" nicht zusammenfällt. — Die Erlaubnis zum Binieren würde besser nach der Art von Noldin-Schmitt im engsten Anschluß an den Codex I. C. behandelt. Die jetzige Art der Darstellung (n. 286) erinnert zu stark an die Ausführungen der Moralisten, die vor dem neuen Recht geschrieben haben. — Bei der Begriffsbestimmung der Tugend der Buße wird von Pr. als Formalobjekt die Beleidigung Gottes angegeben (n. 307 u. 312). Allein, wenn nicht alles täuscht, hat doch jede Tugend etwas Gutes und Liebenswertes zum Formalobjekt, in unserem Falle also jenes Gute, das in der Vernichtung der Beleidigung Gottes besteht, wie auch Noldin-Schmitt (18. oder 19. Auflage, n. 218) angibt. Faßt man aber die Tugend der Buße als einen Haß (der einschlußweise das entgegengesetzte Gut liebt), dann kann das Formalobjekt wieder nicht die „*offensa Dei expiabilis seu ius divinum laesum reparabile per satisfactionem*" (n. 312) sein; denn *expiabilitas* oder *reparabilitas* ist etwas Gutes, Begehrenswertes, kann also nicht Gegenstand eines geordneten Hasses sein. — Der Verf. ist der Meinung, die Reue müsse von seiten des Sünders irgendwie auf Beicht und Absolution hingeordnet sein. Leider geht er aber gar nicht auf die durchschlagende Begründung ein, die Noldin (n. 257) für das Gegenteil vorbringt. — Die Pflicht, die Beicht mündlich abzulegen, ist in der 19. Auflage der Noldinschen Moraltheologie wesentlich gemildert (n. 273) aus Gründen, die Ballerini-Palmieri, Opus theologicum morale, ed. I, tom. V, n. 453 angibt. — Recht schwer miteinander in Einklang zu bringen sind folgende drei Behauptungen des Verf.s: 1) Zum gültigen Empfang der Sakramente — auch der Buße: n. 326 — genügt, wenigstens im Notfall, die sog. *intentio interpretativa* („*quae nec est nunc nec antea fuit, quae tamen, ut*

praesumitur ex claris indiciis, adesset, si homo hic et nunc attenderet aut attendere posset"; n. 63); 2) die *intentio habitualis („aliquando habita et non retractata")* genügt nicht zum gültigen Empfang des Bußsakramentes, da hier die Akte des Pönitenten und insbesondere die Reue virtuell gegenwärtig sein müssen, während die Lossprechung erteilt wird (n. 87); trotzdem ist aber 3) jedem erwachsenen Getauften, der den Gebrauch der Sinne verloren hat, auch einem Häretiker, die Lossprechung zu erteilen (*„potest et debet"*: n. 80; vgl. n. 326), wenn es nicht offenkundig ist, daß er dieses Sakrament nicht haben will. Zwischen den zwei ersten Sätzen — *intentio interpretativa sufficit; — ne habitualis quidem sufficit* — klafft ein Widerspruch, wenn man den Ausdrücken ihren gewöhnlichen auch vom Verf. angenommenen Sinn beläßt. Der dritte Satz stimmt aber weder mit dem ersten noch mit dem zweiten überein. Nicht mit dem zweiten, denn bei einem Häretiker (Protestanten) kann man doch wohl nicht von einer virtuellen Absicht reden, die katholische Lossprechung zu empfangen. Nicht mit dem ersten; denn bei einem, besonders gutgläubigen, Protestanten liegt gerade wegen seiner Gutgläubigkeit nicht einmal eine *intentio interpretativa* vor. Diese *intentio interpretativa* ist nämlich aus Anzeichen zu entnehmen, die aus Äußerungen seines habituellen Geisteszustandes, näherhin seiner habituellen Kenntnisse und habituellen Willensrichtung zu entnehmen sind, nicht aber aus einem aktuellen Wissen und Wollen, das man ohne besonderen Grund *hic et nunc* voraussetzt. Mit anderen Worten: man darf sich zur Feststellung der *intentio interpretativa* nicht die Frage stellen: Was würde der Mensch jetzt wollen, wenn er die Kenntnis von der Wahrheit der katholischen Religion hätte?, sondern: was würde er *hic et nunc* wollen, wenn er wüßte, daß er jetzt sterben muß, und daß ein katholischer Priester ihm das katholische Sakrament spenden will? Wollte man sich auf eine neue Kenntnis stützen, die der Sterbende nie besessen hat, oder sich auf eine Willensrichtung berufen, die seinem früheren Leben widerspricht, so könnte man von jedem eingefleischten Türken sagen: Wenn er wüßte, daß die katholische Religion die einzig wahre ist, und daß man gemäß dieser Religion durch ein Sakrament (der Taufe) gereinigt werden und so in den Himmel kommen kann, und daß nun gerade ein Katholik (oder sonst jemand, der ihn taufen kann), zugegen ist, und daß er, der Türke, nun sterben müsse, — dann, ja dann würde er den Willen haben, jetzt getauft zu werden, — also hat er eine *intentio interpretativa*, die Taufe zu empfangen! Wer aber möchte diesen Gedankengang billigen? Es dürfte also kaum haltbar sein, was n. 63 (vgl. auch n. 326) gesagt wird: *„Aliquis Protestans moribundus et sensibus destitutus, qui recte vixit et in bona fide fuit, censetur habere intentionem interpretativam suscipiendi absolutionem sacramentalem."* Diese Intention ist auch nicht enthalten in dem Willen *„religiose moriendi"* (n. 326); denn dieses *„religiose mori"* ist nach der habituellen Kenntnis und der dieser Erkenntnis entsprechenden habituellen Willensrichtung nichts anderes als „sterben gemäß der protestantischen (nicht aber der katholischen) Religion, mithin ohne Absolution". Denn in seinem habituellen Wissen — ein neues aktuelles würde gratis vorausgesetzt — ist jene Kenntnis nicht enthalten. Darum sagt Noldin-Schmitt viel richtiger (n. 297; vgl. dazu auch n. 41,5 b): *„Protestans non facile petet (absolutionem et extremam unctionem), quia haec sacramenta non novit vel*

detestatur ut superstitiosa: inde neque intentionem habet. Parum ergo probabile est, si haeretici sensibus destituti sunt, eis condicionatam absolutionem prodesse.“ Von einer Pflicht zur Absolution kann da erst recht keine Rede sein.

Innsbruck. Johann B. Umberg S. J.

Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge. Von Bernhard Duhr S. J. 4. Band. Lex. 8°. 1 Teil (X u. 515 S.) M 26.—, geb. M 30.—. 2. Teil (VI u. 606 S.) M 34.—, geb. M 39.—. München-Regensburg 1928, Manz.

Mit diesem Bande, der die Zeit von 1701 bis zur Aufhebung der Gesellschaft Jesu im Jahre 1773 umfaßt, hat der hochverdiente Geschichtschreiber der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge sein Lebenswerk glücklich zum Abschluß gebracht. Wie der Verf. selber im Vorwort bemerkt, ergab sich bei tieferem Studium der Schlußband als der wichtigste und zugleich als der schwierigste von allen bisher erschienenen Bänden. Der wichtigste, weil er auf historischem Wege die Frage entscheiden muß, ob die Jesuiten, speziell in den Ländern deutscher Zunge, ihren Idealen untreu geworden und ihren Untergang verdient haben. Der schwierigste, weil es sich um eine sehr wenig erforschte und gekannte Zeit handelt. In beiden Beziehungen war also ernste Forschungsarbeit doppelt notwendig. Diese Arbeit hat P. Duhr mit aller nur wünschenswerten Gründlichkeit geleistet.

Wer auch nur einen flüchtigen Blick in den neuen Band wirft, muß staunen über das ungemein reiche Quellenmaterial, das hier verwertet ist. In Betracht kommen zunächst die handschriftlichen Quellen, vor allem die Briefe der Ordensgeneräle an die Obern und einzelne Mitglieder der verschiedenen Provinzen. Sie zählen für die behandelte Periode nach vielen Tausenden. Vielfaches Material boten dann die handschriftlichen Jahresberichte, Chroniken und Diarien der einzelnen Kollegien, die nicht selten in den Personal- und Ämterkatalogen eine wertvolle Ergänzung finden. Was die gedruckten Quellen anlangt, so sind Tausende von Büchern, Dissertationen und Programmen durchgesehen worden. Man kann sich leicht vorstellen, wie viele Arbeit und Geduld die Durchsicht dieses endlosen Materials erfordert hat. Doch hat sich die dabei aufgewandte Mühe reichlich gelohnt. Auf Grund zuverlässiger Quellen wird man nun das bisher so wenig bekannte Wirken der deutschen Jesuiten im 18. Jahrhundert besser zu würdigen wissen.

Wegen seines großen Umfangs ist der vierte Band, wie schon früher der zweite, in zwei Halbbände zerlegt worden, wovon der erste die äußere Geschichte der verschiedenen Ordensprovinzen behandelt. In der Einleitung wird nach einer kurzen Charakteristik des 18. Jahrhunderts, um die allgemeine Lage der Gesellschaft Jesu zu kennzeichnen, ein Blick auf die damaligen Ordensgeneräle geworfen. Wir treffen da nur Männer von der lautersten Gesinnung, die unablässig bestrebt waren, das ihnen anvertraute Institut in dem ursprünglichen Geiste zu erhalten. Mit inniger Teilnahme liest man, was über den letzten General, den edlen, so schwer geprüften Lorenzo Ricci, gesagt wird. Dann ziehen vor unsern Augen die einzelnen Provinzen vorüber, die niederrheinische, die oberrheinische, die oberdeutsche, die österreichische und die schlesische, eine jede mit ihren zahlreichen Niederlas-

sungen. Dazu kommen noch die norddeutschen Missionen, die Niederlassungen in Ost- und Westpreußen, sowie die sächsische Mission. Lokalgeschichtlich sind die betreffenden Abschnitte von großer Bedeutung, um so mehr als darin vielfach ganz neues Material verwertet wird. Bisweilen werden auch Fragen von allgemeinerem Interesse erörtert, so z. B. bei der Schilderung der Schicksale der schlesischen Provinz die Stellung Friedrichs des Großen zu den Jesuiten: „erst gründlicher Haß, dann eigennützige Liebe" (S. 549). Sehr beachtenswert sind die Ausführungen (S. 480—88) über den vielbesprochenen Thorner Tumult vom Jahre 1724, aus denen hervorgeht, „daß von einem Thorner Blutbad oder von Blutdurst der Thorner Jesuiten unter verständigen Leuten keine Rede sein kann". Hingewiesen sei auch (S. 489 ff) auf die Beziehungen der Jesuiten zum sächsischen Königshause, wobei die Konversion August des Starken und des Kronprinzen Friedrich August zur Sprache kommt.

Während der erste Teil mehr ortsgeschichtliche Bedeutung hat, ist der zweite Teil, der die Leistuugen des Ordens schildert, von allgemeinerem kulturhistorischem Interesse. Das gilt in erster Linie von der Tätigkeit der Jesuiten auf dem Gebiete der Schule und der Erziehung, wobei auch das berühmte jesuitische Schultheater eine eingehende Behandlung findet. Ein längeres Kapitel ist der schriftstellerischen Tätigkeit der Jesuiten gewidmet. Besonderes Interesse beanspruchen die Mitteilungen über die seelsorgerischen Arbeiten der deutschen Jesuiten, über ihre Predigten und Katechesen, über Volksmissionen, Exerzitien, marianische Kongregationen und neue Volksandachten, über ihr Wirken bei den Soldaten und im Dienste der Caritas, über ihre Tätigkeit als Prediger, Beichtväter und Prinzenerzieher an den Fürstenhöfen in Sachsen, Kurpfalz, Bayern und Österreich.

Leider mußte auch ein Kapitel über neue Hexenbrände beigefügt werden. Großes Aufsehen erregte um die Mitte des Jahrhunderts der Prozeß gegen die Subpriorin vom Kloster Unterzell bei Würzburg, Renata Sengerin, die 1749 in Würzburg wegen Zauberei enthauptet und dann verbrannt wurde. Bei dieser Gelegenheit hielt der Würzburger Domprediger P. Georg Gaar eine Predigt, die, wie P. Duhr betont, „wegen des Mangels an Kritik gewiß sehr zu bedauern ist". Wollte man aber behaupten, derartiges sei damals nur noch bei den Katholiken möglich gewesen, so sei im Anschluß an Karl Adolf Menzel (Neue Geschichte der Deutschen seit der Reformation V², Breslau 1855, S. 366) an die Predigt erinnert, die um dieselbe Zeit (1748) der protestantische Diakon Rinder zu Apolda im Weimarischen auf das Gerücht eines in Apolda vorgekommenen Zauberwerkes in Jena drucken ließ mit dem Titel: „Eine Hexe nach ihrer gräßlichen Gestalt und gerechten Strafe", und worin er „die Notwendigkeit des Hexenverbrennens behauptet und als konsequenter Lutheraner die milderen von den Jesuiten angewandten Verfahrungsweisen verwirft".

Wie schon in den früheren Bänden, so erfahren wir auch jetzt wieder Näheres über Aufnahme und Entlassung der Ordensmitglieder, über ihre aszetische und wissenschaftliche Ausbildung, ihr häusliches Leben, über Bewirtschaftung der Güter. Ein eigenes Kapitel beschäftigt sich mit der Stellung der deutschen Jesuiten zu den überseeischen Missionen. Ihr apostolischer

Tatendrang sehnte sich hinaus aus den engen Kreisen der Heimat über Land und Meer, um den Heidenvölkern die frohe Botschaft der Erlösung zu predigen, sollte es auch Gesundheit und Leben kosten. Wie zahlreich waren doch die Bittgesuche an den General um die Sendung in die Missionen und wie anziehend sind die Berichte über die Arbeiten der deutschen Missionäre in fernen Ländern! Nicht unerwähnt darf bleiben, daß zur Ausbildung der Missionäre in der oberdeutschen Provinz ein eigenes Seminar zu Landsberg gegründet wurde. Als die Jesuiten aus den spanischen und portugiesischen Kolonien vertrieben wurden, haben auch viele deutsche Missionäre die ärgsten Mißhandlungen erlitten. Aber gerade diese schwere Schicksalsperiode hat ihnen Gelegenheit geboten, ein glänzendes Zeugnis unerschütterlicher Glaubensstärke und heldenhaften Starkmutes ablegen zu können.

Auch in der Heimat haben die deutschen Jesuiten bis zur Auflösung der Gesellschaft eine segensreiche Wirksamkeit entfaltet. Beweise hierfür liefert das neue Werk in Hülle und Fülle. Nicht umsonst war bei den guten Katholiken die Trauer so allgemein und so groß, als sie von den liebgewonnenen Vätern Abschied nehmen mußten. Es hat mich sehr gefreut, hierüber bei P. Duhr (1, 203), der kaum etwas von Bedeutung übersehen hat, einen Bericht zu finden, der jüngst in der *Revue catholique d'Alsace* erschienen ist und den ich schon vor mehr als 45 Jahren als junger Kaplan in der alten herrlichen Jesuitenkirche zu Molsheim im Elsaß einmal auf der Kanzel verwertet habe. Das dortige Pfarrarchiv verwahrt eine handschriftliche *Historia Collegii S. J. Molshemensis*, worin für das 18. Jahrhundert die wichtigeren im Molsheimer Kollegium vorgekommenen Ereignisse Jahr für Jahr verzeichnet sind. In dieser Handschrift wird auch erzählt, wie das Kollegium, in dem die Jesuiten beinahe zwei Jahrhunderte lang gewirkt hatten, ein Ende nahm. Am Tage, wo die Anstalt geschlossen werden mußte, las einer der Patres um 8 Uhr morgens die letzte heilige Messe, der fast die ganze Stadt beiwohnte. Als er bei der Kommunion die im Ziborium noch vorhandenen heiligen Hostien konsumiert hatte, wurde das ewige Licht ausgelöscht unter lautem Schluchzen und Wehklagen des Volkes. Die Feder, so fügt der Berichterstatter bei, könnte nicht den Schmerz unter unseren Freunden schildern, nicht allein in der Stadt und Umgegend, sondern auch im ganzen Elsaß. Ähnliche Kundgebungen fanden bei der Schließung der Häuser auch an andern Orten statt. Es ist eine fast allgemein zutage tretende Erscheinung, wenn der Passauer Fürstbischof Leopold Ernst, Graf von Firmian, schreibt: „Ich habe zwar gewußt, daß die Jesuiten in Passau geliebet waren; doch hatte ich mir die Größe der Bestürzung, als das ganze Publikum zeiget, niemals also vorgestellet" (2, 577).

Gewiß, es kamen Fehler vor; denn wo Menschen, da auch Menschlichkeiten. P. Duhr hat diese Fehler weder verschwiegen noch beschönigt. Aber sein quellenmäßiges Geschichtswerk enthält so viel Schönes und Lobenswertes, daß es sich in seiner ruhigen Sachlichkeit, wie ich bereits in der Besprechung eines früheren Bandes betont habe, als eine wirksame Apologie der vielangefeindeten Gesellschaft Jesu erweisen wird.

München. Dr. Nikolaus Paulus.

Neuerscheinungen

Philosophie

Die Freiheit des menschlichen Willens und seine Motivation durch das Erkennen. Von Hermann Schmidt. 8° (XII u. 211 S.) Münster i. W. 1927, Münsterverlag. M 6.—. Das Buch ist aus langem persönlichen Ringen mit der Frage der Willensfreiheit entstanden. „Jahrelang", schreibt der Verf., „war sie für mich ein unlösbares Problem gewesen, aus dem ich einen Ausweg gesucht, aber nicht gefunden hatte. Der Determinismus erschien mir als wissenschaftlich allein haltbar" (X). Dieses Ringen hat sich dem Buche mitgeteilt, hat ihm viel seelisches Interesse und Frische gegeben und die Eigenart seiner Anlage bestimmt. Der Verf. sieht, und nicht mit Unrecht, eine Hauptschwierigkeit gegen die Freiheit in der Frage, wie denn nicht das stärkere Motiv immer den Ausschlag geben soll. Sie bildet auch den Hauptgegenstand des Buches. Er bringt zuerst die psychologischen Argumente für den Determinismus, speziell die erwähnte Schwierigkeit, die er in ihrer ganzen Schärfe zuzuspitzen sucht, um dann die allmähliche Abkehr vom psychologischen Determinismus zu vollziehen. Diese geschieht so, daß zuerst die Möglichkeit der Freiheit gesichert wird, indem gezeigt wird, daß der Wille eine unendliche Spannweite hat, also nicht genötigt werden kann, ein endliches Gut zu wählen, wenn es auch das größere ist, da es doch immer ein noch größeres für ihn gibt. Er zeigt dann die größere Wahrscheinlichkeit der Freiheit aus dem Zeugnis der inneren Erfahrung und den verhängnisvollen Konsequenzen des Determinismus. Beides nennt er nur „schwerwiegende Beweisgründe für die größere Wahrscheinlichkeit der Willensfreiheit" (114); ein zwingendes Resultat, sichere Gewißheit geben sie nicht, die Unmöglichkeit oder Unrichtigkeit der Antithese beweisen sie noch nicht (133). Diese Gewißheit soll erst ein anderer Beweis bieten, eine unmittelbare Widerlegung des Determinismus, indem gezeigt wird, daß sein Grundprinzip, die (notwendige) Entscheidung für das stärkste Motiv, falsch ist, da sich der Wille oft für schwächere Motive entscheidet; als schwächeres Motiv glaubt er jenes bezeichnen zu sollen, welches von geringerer Gefühlsreaktion begleitet ist. — Dieser Gedanke ist gewiß beachtenswert. Noch beachtenswerter ist der eindringliche Hinweis auf die in der Natur des Willens liegende Fähigkeit, alles Gute ohne Ende erstreben zu können, seine „unendliche Spannweite", zwar kein neuer Gedanke, aber gewiß die metaphysische Grundlage

der Willensfreiheit. Daß aber über die Tatsächlichkeit der Freiheit nur der eben angedeutete Beweis Gewißheit gebe, den übrigen Beweisen aber, namentlich dem aus der inneren Erfahrung nur Wahrscheinlichkeit zugesprochen wird, darin können wir dem Verf. nicht ganz beistimmen. Für die richtige Methode in der Philosophie wird es immer eine erste Regel bleiben müssen, in Grundwahrheiten des menschlichen Lebens, wie es die vorliegende ist, sich an dem Urteil und der Überzeugung der Menschheit zu orientieren, die in diesen Dingen viel sicherer gehen als die Spekulationen der Philosophen. Was macht nun aber diese Überzeugung von der Willensfreiheit, die wir ohne Zweifel eine gewisse nennen müssen? Wohl nicht der schwierige Beweis des Verf.s, auch nicht der metaphysische Beweis aus der Spannweite des Willens, sondern das tägliche klare Zeugnis des Bewußtseins. Auch ist wohl der Einwand nicht ganz stichhaltig, der Erfahrungsbeweis genüge nicht, „solange nicht der Nachweis vorangegangen ist, daß die Willensfreiheit keine innere Unmöglichkeit für das wissenschaftliche Erkennen bietet" und daß „darum die bei den Indeterministen meist übliche Methode, sich schon vor einer Widerlegung der gegnerischen Einwände auf das Bewußtseinszeugnis zu berufen, nicht durchschlagend ist" (115). Im klaren Bewußtseinszeugnis von der Tatsächlichkeit der Freiheit ist eben zugleich die Widerlegung der Unmöglichkeit gegeben. Damit Tatsachenbeweise gültig sind, ist nicht notwendig zuerst direkt alle Unmöglichkeiten zu widerlegen, die ersonnen werden können. Es wäre um die Gewißheit der Willensfreiheit sehr schwach bestellt, wenn nur der vom Verf. gegebene Beweis sie vermitteln sollte, der mit viel Mühe durchgeführt ist und auch so den meisten Deterministen und vielen Indeterministen nicht genügen wird. Aber vielleicht wollte der hochw. Verf. nur einen Beweis suchen, der relativ, für einen verhärteten Deterministen, der andere Beweise nicht mehr zuläßt, von durchschlagendem Eindruck wäre, ohne damit dem Erfahrungsbeweis die innere sichere Beweiskraft abzusprechen. So würden wir gern beistimmen. Vielleicht wäre es dann gut, dies deutlicher zum Ausdruck zu bringen. Sonst ist die Schrift scharf durchdacht und kann jedem, der in das Freiheitsproblem tiefer eindringen will, sehr empfohlen werden.

Was ist die Seele? Im Kampffelde der Substantialitäts- und Aktualitätstheorie. Von Dr. O. Herget (Theol. Studien der Österreichischen Leo-Gesellschaft 28). 8° (208 S.) Wien 1928, Mayer. — Der Verf. behandelt einen Gegenstand, der erst in der neueren Zeit zu einer Frage geworden ist, freilich zu einer sehr wichtigen Frage: was ist die Seele? Er will aber nicht tiefer in das Wesen der Seele, ihre Geistigkeit, Unsterblichkeit und anderes eindringen, sondern nur die eine Frage behandeln, die jetzt im Vordergrunde der psychologischen Diskussion steht, ob die Seele wirkliche Realität und zwar Substanz ist. Er setzt sich zu diesem Zwecke mit allen in Betracht kommenden Ansichten auseinander und bekundet dabei eine sehr große Belesenheit und Vertrautheit mit allen einschlägigen Problemen, welche die moderne Philosophie hier aufgehäuft hat. So wird die Schrift auch dem Fachmann manches zu bieten wissen. Sie wird aber noch mehr solchen zugedacht sein, welche eine Einführung in die vorliegende Frage wünschen, und sie wird dazu sehr gute Dienste leisten. Vielleicht würde sie solchen

ein noch klareres Bild bieten, wenn das Vielerlei der Einzelansichten etwas beschränkt und die Darlegung der Wahrheit nicht so vorherrschend in polemischer Form geboten würde, nämlich in direkter Auseinandersetzung mit den gegnerischen Ansichten, sondern etwas mehr in direkter, positiver Form, wodurch dann die gegnerischen Ansichten und ihre Falschheit leichter erfaßt werden.

Ursprung der Sprache. (Allgemeine Sprachwissenschaft. I. Band: System einer Philosophie der Sprache, 1. Teil). Von Albert Drexel. 8° (164 S.) Innsbruck 1929, Akademie-Verlag. S 5.—. Das Buch ist der erste Teil einer groß gedachten Zusammenfassung der gesamten „allgemeinen Sprachwissenschaft" mit ihren drei großen Gebieten, der Sprachphilosophie, welche Entstehung, Entwicklung, Bedeutungsgesetze der Sprache behandeln soll, der Sprachtypologie, welche über Typus, Verwandtschaft der Sprachen und Ähnliches und auch über die Frage des gemeinsamen Ursprunges handeln soll, und der Sprachgeographie, welche die Sprachen der Erde aufführen und den Versuch unternehmen soll, eine auf den organischen Zusammenhang zielende Übersicht der Sprachen zu geben. Der vorliegende Teil der Sprachphilosophie handelt zuerst über den Begriff der Sprache und speziell der Lautsprache, bespricht dann die Quellen und Methoden zur Ermittlung des ersten Sprachursprunges, um dann die verschiedenen Hypothesen, die bisher in dieser Frage aufgestellt worden sind, zu behandeln. Der Verf. unterscheidet hauptsächlich zwei Arten derselben. Die einen nennt er die „theologisierenden": sie nehmen entweder an, daß Gott die Sprache als fertige Gabe in die ersten Menschen hineingelegt hat, eine Ansicht, welche die Traditionalisten und manche ältere Theologen vertraten, die aber jetzt ziemlich verlassen ist, oder sie begnügen sich mit der Behauptung, daß Gott dem Menschen die Fähigkeit zur Sprache gegeben habe, diese selbst aber vom Menschen geschaffen worden sei, ohne jedoch genauer auf das Wie einzugehen. Die anderen Hypothesen sind die „naturalistischen", die genauer anzugeben suchen, wie die erste Sprache aus der menschlichen Naturbefähigung entstanden ist, doch meist so, daß diese Entstehung in keiner Weise auf Gott zurückgeführt, sondern aus tierischen Vorstufen abgeleitet wird. Er weist sie mit Recht als ungenügend und unhaltbar zurück. Es sind die bekannten Hypothesen, daß die Sprache aus Reflexlauten oder aus Lautnachahmung oder aus Klanggebärden (Wundt) oder aus dem *clamor concomitans* hervorgegangen sei. Der hochw. Verf. steht auf dem Standpunkt, daß die Befähigung zur Sprachbildung selbstverständlich von Gott ist, daß aber die Sprache selbst vom Menschen gebildet worden ist, daß also die Frage nach dem Sprachursprung die ist, wie diese erste Bildung zu denken ist. Er findet die bisherigen Hypothesen ungenügend, weil sie das Wie der Entstehung entweder gar nicht oder nicht richtig erklären. Er hofft, es werde gelingen, die Frage trotz des Dunkels, das sie umhüllt, aufhellen zu können, nur werde dazu notwendig sein, neben der empirischen und historischen Forschung auch die Sprachphilosophie zu Rate zu ziehen. Mit Recht betont er das. Die vergleichende Sprachgeschichte kann noch nicht den gemeinsamen Ursprung aller Sprachen aus einer Ursprache beweisen. Noch weniger kann sie bereits die Umrisse des grammatikalischen Baues und des Vokabulars derselben an-

geben; sie wird vielleicht niemals so weit kommen. Jedenfalls wird sie es nur tun können, wenn sie zugleich in die Eigenart und die Gesetze des menschlichen Geistes, seines Denkens und Sprechens einzudringen sucht. Und man wird bei der Philosophie nicht stehen bleiben dürfen, sondern auch an der Theologie sich orientieren müssen, will man nicht einen fiktiven, sondern den tatsächlichen Ursprung ermitteln. Dazu ist sicherlich nicht notwendig anzunehmen, daß Gott schon die fertige Sprache in die ersten Menschen hineingelegt hat, wohl aber, daß dieselben nicht ein langes sprachloses Dasein geführt, sondern ziemlich rasch zu einer hinreichenden Sprache gekommen sind. Das setzt aber wohl voraus, daß sie auch in sprachlicher Hinsicht über bedeutend höhere Anlagen und Hilfen verfügten, als sie die gewöhnliche Menschennatur bietet, also neben ihrem eingegossenen Wissen auch angeborene psychophysische sprachliche Hilfen in sich trugen, ohne die die rasche Erwerbung einer ihrem Stand entsprechenden Sprache nicht denkbar ist. Der Verf. will aber in der vorliegenden Schrift die Frage der Sprachentstehung noch nicht einer Lösung zuführen, sondern vorläufig nur historisch-kritisch den gegenwärtigen Stand der Frage und die Lösungsversuche vorführen. Bei seiner großen Vertrautheit mit dem gesamten Sprachforschungsgebiet, die er durch zahlreiche hochstehende sprachwissenschaftliche Publikationen bewiesen hat, wird er jedem, der eine diesbezügliche Einführung wünscht, ein kundiger Führer sein.

Ethica. Auctore Marcello Nivard S. J. 8° (XXIV u. 490 S.) Paris 1928, Beauchesne. — Der hochw. Verf., Professor in Jersey, will in seiner Bearbeitung der Ethik besonders V. Cathrein folgen, selbstverständlich mit der entsprechenden Freiheit. Das spricht zur Genüge für die Gediegenheit des Inhaltes. „*Paucis exceptis*", schreibt er, „*doctrinam eius proponimus, sed pressius generatim et e contra fusius in quaestionibus maioris momenti ceterumque ad indolem atque utilitatem nostrae gentis magis accommodate.*" Dem letzteren Zwecke sucht er auch dadurch zu dienen, daß er in die sonst lateinischen Ausführungen französische Darlegungen, auch längere, einfügt über falsche Ansichten, über die soziale Frage, Regierungsformen und anderes. Überall sieht man den aufmerksamen Lehrer am Werk, immer bestrebt, durch verschiedenen Druck, durch Teilungen und andere Mittel alles möglichst klar zu geben, vielleicht manchmal so, daß dadurch die fließende, ruhige Darlegung etwas gestört wird. Der Verf. verfügt, wie nebst anderem die sehr zahlreichen Hinweise auf Autoren, ihre Werke und Ansichten zeigen, über viel Belesenheit und großes Wissen.

Summa philosophiae christianae. Scripsit J. Donat S. J. Oeniponte, Fel. Rauch. 8°. II: Critica. Ed. 5 et 6. 278 S. (1928). S 5.50. — IV: Cosmologia. Ed. 4 et 5. 404 S. (1924). S 7.50. — VI: Theodicea. Ed. 5 et 6. 273 S. (1929). S 5.50. — IX: Index generalis. 68 S. (1929). S 1.50. — In den vorliegenden Neuauflagen der angeführten Teile ist der ganze Charakter des Lehrbuches[1]), was Inhalt und Form betrifft, der alte geblieben, doch haben

[1]) Die übrigen Teile sind: I. Logica[4—5] 227 S. — III. Ontologia[6] 259 S. — V. Psychologia[4—5] 474 S. — VII. Ethica generalis[4] 228 S. — Ethica specialis[3] 303 S.

alle Abschnitte mehr oder weniger eine Neubearbeitung erfahren. Dieselbe suchte manches klarer und vollständiger darzulegen, anderes zu ergänzen und dem neuesten Stand der Fragen anzugleichen, auch manches Neue hinzuzufügen. Dadurch ist auch der Umfang etwas gewachsen. Was die einzelnen Teile anbelangt, so betreffen die Änderungen und Hinzufügungen unter anderm in der Critica die allgemeine Natur der Erkenntnis, die Sinneserfahrung, Phänomenologismus, Irrationalismus (Intuitionismus), in der Cosmologia die Einsteinsche Relativitätstheorie, das organische Leben und das Lebensprinzip, Psychovitalismus und Entwicklungstheorie, in der Theodicea Gotteserkenntnis und Gottesbeweise. Damit das Lehrbuch mit größerer Leichtigkeit und Frucht dem philosophischen Studium dienen kann, ist ihm ein Generalindex, Sach- und Namenverzeichnis, angeschlossen worden, das eine leichte Orientierung über alle behandelten Begriffe und Fragen vermitteln soll. Er bezieht sich auf alle acht Teile des Lehrbuches und zwar auf die neueren Auflagen. Absicht und Versuch des Verfassers gehen nach wie vor dahin, einerseits in Inhalt und Methode überall den bewährten Traditionen der scholastischen Philosophie zu folgen, andererseits die Fragen in Fühlung mit den Ideen, Fortschritten und Bedürfnissen der Gegenwart zu erörtern, ferner die Stoffe klar und in bündiger Zusammenfassung zu behandeln, damit sie leicht erfaßt und behalten werden können, endlich so zu behandeln, daß das philosophische Wissen den Zwecken des Lebens, namentlich des priesterlichen Wirkens möglichst leicht dienen kann.

D.

Ontologia sive Metaphysica generalis in usum Scholarum. Von Karl Frick S. J. (Cursus philosophicus in usum scholarum auctoribus pluribus philosophiae professoribus in collegiis Valkenburgensi et Pullacensi Societatis Jesu, Pars II). 6. verm. u. verb. Aufl. 8° (X u. 248 S.) Freiburg 1929, Herder. Geb. M 6.40. — Die Auflageziffer spricht für die hervorragenden Qualitäten dieser Ontologie namentlich als Textbuch für philosophische Kurse. An sich schwer faßliche Wahrheiten sind in eine kristallklare Form gegossen. Diese Abgeklärtheit und bündige Kürze kann nur als Frucht von jahrzehntelangem Ringen und Reifen verstanden werden. In dieser Richtung bedeutet auch diese letzte Ausgabe einen Fortschritt, indem des öfteren noch klarere Ausdrücke verwendet und Einwände noch faßlicher gelöst werden. Unter den Erweiterungen verdient namentlich die größere Beachtung der Prinzipien Erwähnung. N. 11 werden die ersten Prinzipien aus dem allgemeinen Begriff des Seins abgeleitet und mit Recht darauf hingewiesen, im Prinzip von der *Ratio sufficiens* könne das Wort *ratio* in einem doppelten Sinn verstanden werden, einmal als *ratio formalis* und so gefaßt falle der Ratiosatz mit dem Kontradiktionsprinzip zusammen; oder aber *ratio* wird im Gegensatz von *rationatum* genommen (Grund—Folge oder Ursache—Wirkung) und dann habe man den Ratiosatz im engeren Sinn. In n. 49 wird mit Recht gesagt, das Widerspruchsprinzip in der absoluten Form: das Sein (Existenz) kann nicht sein, gelte nur vom absoluten Wesen, Gott, bei den kontingenten Dingen müsse das aristotelische ἅμα: das Ding kann nicht zu gleicher Zeit sein und nicht sein, hinzugefügt werden. Wenn F. n. 71 bemerkt, Akt und Potenz müssen nicht notwendig als real verschiedene Größen gedacht wer-

den, so hätte die gewiß berechtigte Behauptung durch eine wenn auch noch so kurze Begründung bedeutend gewonnen. War n. 11 klar auf die doppelte Bedeutung von dem Ratiosatz hingewiesen, so würde man erwarten, daß auch bei dem Evidenzaufweis dieses Prinzipes der Doppelsinn mehr auseinandergehalten werde. Möge das Buch unserer so metaphysikarmen Zeit ein Wegweiser und Führer sein.

Einführung in die Philosophie. Von F. Budde. I. Bändchen: Begriff und Einteilung der Philosophie, Die deduktive Logik. 8° (48 S.) Münster 1927, Aschendorff. M —.90. — Vorliegendes Bändchen dankt einem unmittelbar praktischen Bedürfnis seinen Ursprung. Es will den Schüler höherer Lehranstalten im klaren, richtigen Denken schulen. Zu dem Zwecke wird mit Hintansetzung jeden wissenschaftlichen Apparates in klarer, übersichtlicher Weise nach der Definition und Einteilung der Philosophie über das Wichtigste vom Begriff, vom Urteil und vom schlußfolgernden Denken gehandelt. Zweckentsprechend sind als Übungen passende Aufgaben eingestreut. Nicht gefallen will die Einteilung der Philosophie (13) in die Philosophie des Erkennens, des Seins und des Wertes. Ist das Erkennen und der Wert nicht auch ein Sein? Daß diese drei Teilungsglieder sich nicht ausschließen, ersieht man daraus, daß der Autor bei den Teilen der Wertphilosophie wiederum die Kritik aufzählt, die schon bei der Philosophie des Erkennens mit Recht genannt war. Ebensowenig scheint sich die Scheidung von Erkenntnistheorie als der Lehre vom „Ursprung des Erkenntnisinhaltes" und Kritik als Lehre von der „Wahrheit des Erkenntnisinhaltes" zu empfehlen. Besser werden beide vereinigt und am Erkenntnisursprung je die Erkenntniswahrheit ermittelt. Wenn S. 34 die Behauptung dem Urteil selbst gegenübergestellt wird als Ausdruck des Urteils (ein in Worte gekleidetes Urteil ist eine Behauptung), so wird im Urteil selbst gerade das Wesenselement, die Stellungnahme zum Sachverhalt, zuwenig berücksichtigt. Des öfteren dürfte die gesuchte Kürze Anlaß zu Mißverständnissen geben. So z. B. wenn „analog" definiert wird als Gebrauch eines Wortes im übertragenen Sinne (27). Gewiß liegt es B. fern, etwa in dem Satze, das Sein wird von Gott und den Geschöpfen im analogen Sinne ausgesagt, zu behaupten, das Sein komme Gott oder den Geschöpfen nur im übertragenen Sinne zu! Besonders zu begrüßen ist es, daß B. mit Absicht der Scholastik folgen will.

Romantische oder klassische Logik? Von S. Behn (Veröffentlichungen der Albertus-Magnus-Akademie zu Köln, Band I, Heft 5). gr. 8° (XII u. 140 S.) Münster 1925, Aschendorff. M 5.70, geb. M. 7.25. — Der klingende Titel allein schon verrät die geistsprühende Art von Behn. Doch ist er nicht reine Phrase, gibt vielmehr bündig den Inhalt dieser eigenartigen Logik an, die Schritt für Schritt die romantische (wesentlich hegelianische) Auffassung der aristotelisch-scholastischen (klassischen) gegenüberstellt. B. stellt sich im voraus weder auf den einen noch den anderen Standpunkt. Das hat seine Vorteile; wird die romantische Lösung der scheinbaren Weltwidersprüche tödlich getroffen, so kann man sich von dieser Seite nicht damit ausreden, die Pfeile kämen von außen, hinterlistig, von einem Standort, den man nicht kennt oder wenigstens nicht anerkennt. Die Kritik wird zur inneren, immanenten, und das ist in jedem Fall vorteilhafter. Aber die Vorteile dieser

Methode betreffen auch die klassische Logik; man hat sich daran gewöhnt, den fertigen Bau einfach zu übernehmen. Das Gerüst ist längst abgetragen und so übersieht man leicht, d a ß und wie diese Logik geworden. B. läßt gleichsam die bekannten Formeln vor dem staunenden Auge neu erstehen, man freut sich, längst bekannte Sterne nun neu zu entdecken. „Die neutrale Zone" glaubt B. zu gewinnen in „Aussagen über eine endliche Anzahl künstlich vereinfachter Gegenstände in ideellen Welten" (2). Sie sind deswegen ein geeigneter Ausgangspunkt, weil dabei abgesehen werden kann von der Existenz der Dinge, selbst von der Existenz des Denksubjektes und des Denkaktes und nur der Sinngehalt im Blickfelde liegt. Daß man solche Urteile auch algorithmisch schreiben kann, mag bei mathematisch eingestellten Denkern Interesse finden, sachlich scheint es kaum die Frage zu fördern. Gut wird bei dieser Gelegenheit gezeigt, daß der anmaßende Ausspruch von Spinoza, er philosophiere *modo geometrico,* nichts weniger als berechtigt ist (8—12). Aus den einfachen Urteilen über ideelle Sachverhalte wird dann im Hauptteil das Gesetz der Identität als frei von Widerspruch (gegen Hegel) abgelesen (42—44), ebenso die Natur der den Romantikern so verhaßten Abstraktion enthüllt (50—53), das Allgemeine (Wesen) der Dinge herausgeschält (53—58) und damit der Begriff vermittelt (59—63). Bei der Vergleichung der romantischen und klassischen Gegensatzlehre bildet den Höhepunkt die Feststellung, Hegel verwechsle Unvereinbarkeit *(distantia)* mit dem Widerspruch *(contradictio)* (83). Kontradiktorischer Widerspruch existiert, so ergibt sich aus den einfachen Urteilen der ideellen Welt, niemals in Sachen, sondern stets nur in zwei Urteilen eines denkenden Subjektes. Konträr Entgegengesetztes gibt es unabhängig vom Denken, aber es besagt nicht Widerspruch, sondern Polarität, Spannung. Diese Einsicht erfährt noch eine Klärung im K. 13: „Der logische Ort der Negation im Urteil". Das *non* kann zur Kopula oder aber zum Prädikat geschlagen werden, aber wir erhalten einen ganz verschiedenen Sinn (99—113). Bündig wird auch die klassische Form speziell der ersten Schlußfigur gegen den Einwand von Hegel, der Schlußsatz bilde den logischen Grund des Obersatzes, verteidigt (114—119). Die Wahrheit ist nicht flüssig, sondern wandellos (119—123). Zum Schlusse wird als positives Ergebnis des genialen Denkens von Hegel seine weitumspannende Gegensatzlehre im Sinne von polarer Spannung gewürdigt und auf Grund des Vorausgegangenen die üblichen Antinomien des Gottesbegriffes in schlichter, sachlicher Weise gelöst (124—136). Das ganze Buch ist wie jedes andere von Behn geistvoll, originell, anregend. Vielleicht finden sich manchmal zu starke Anklänge an kartesianische, nicht haltbare Gedankengänge, so wenn die Substanz aus den Kategorien des künstlichen Feldes deshalb ausgeschaltet wird, weil sie jedesmal Wirklichkeit bedeute (40), oder wenn das Wollen bei der Urteilsanerkennung (bei affirmativen Urteilen) allzusehr betont wird (121). Im übrigen geht die scholastische Logik im Vergleich zur romantischen als Siegerin hervor, zugleich wird die ganze Darstellung eine Führerin zu dem mit sieben Siegeln verschlossenen Schrifttum von Hegel.

Contra Amaurianos. Ein anonymer, wahrscheinlich dem Garnerius von Rochefort zugehöriger Traktat gegen die Amalrikaner aus dem Anfang des

XIII. Jahrhunderts. Von Cl. Baeumker (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, B. XXIV, H. 5/6). gr. 8° (LVIII u. 51 S.) Münster 1926, Aschendorff. M 5.25. — Baeumker hat diese für die Kenntnis der philosophiegeschichtlichen Lage um die Wende des 13. Jahrhunderts bedeutungsvollen Schrift von neuem, mit größerer Akribie und unter Heranziehen von mehreren Codices herausgegeben, nachdem die erste Ausgabe (Philos. Jahrbuch für Philosophie u. spekulative Theologie 7 [1893] 346—412) eben als nicht allerseits befriedigend weniger Beachtung gefunden hatte. Die wichtigsten Resultate in der nicht weniger als 58 Seiten starken Einleitung dürften folgende sein: 1. Der überzeugende Nachweis, die betreffende Schrift ist anfangs 1210 oder frühestens 1208 abgefaßt (XXV). 2. Die gründliche Widerlegung der Ansicht P. Mandonnets, Radulf von Namur sei die Schrift zuzuschreiben (XXVIII—XXXII). 3. Die kurze Biographie und Bibliographie von Garnerius von Rochefort (XXXII—LIV). Von besonderer Bedeutung für die Ermittlung des Verfassers unserer Schrift ist, daß B. gegen Dounon aus zwei Urkunden zur Evidenz nachweisen kann, Garnerius sei im Jahre 1216 noch am Leben gewesen (XXXV f). 4. Garnerius von Rochefort ist der Verfasser vorliegender Schrift; das erhellt aus einem äußeren Kriterium: die Schrift befindet sich in der Hs von Troyes n. 1301 zwischen sicherlich dem Garnerius zugehörigem Schrifttum (LV); aber auch aus inneren Kriterien: aus der auffallend ähnlichen Schreibweise, wie sie in sicher echten Schriften des Garnerius vorliegt und namentlich aus der Übernahme von längeren Stellen aus seinen eigenen früheren Schriften, eine Methode, die Garnerius auch bei seinen anderen Arbeiten anwendet.

Vinzenz von Beauvais als Kompilator und Philosoph. Eine Untersuchung seiner Seelenlehre im Speculum maius. Von L. Lieser (Forschungen zur Gesch. der Philosophie und der Pädagogik, hrsg. von A. Schneider und W. Kahl, Bd. III, Heft 1). gr. 8° (X u. 204 S.) Leipzig 1928, F. Meiner. M 10.—. Der Kampf zwischen Augustinismus und Aristotelismus ist schon seit Jahrzehnten bekannt; in diesem Buche sehen wir die beiden Anschauungen in einer Persönlichkeit um die Palme ringen. Lieser entwirft ein lebendiges, anschauliches Bild von diesem Geisteskampf dadurch, daß er mit peinlicher Sorgfalt die Autoritäten bestimmt, die der Kompilator in den psychologischen Abhandlungen seines *Speculum maius* verwertet hat. Nicht bloß die ausdrücklichen Zitate werden gezählt und nach den verschiedenen Schulen gruppiert in einer Übersicht dargestellt (7), sondern auch die „Philosophuszitate" und selbst die Auctorstellen, d. h. jene Texte, die die Marke: Auctor dicit, tragen, wobei unter Autor unser Philosoph selbst verstanden werden soll, genau geprüft. L. kommt dabei zum Ergebnis, die Philosophuszitate sind durchaus nicht eindeutig bestimmt etwa wie bei Thomas von Aquin, bei dem der Philosoph der Weise von Stagira ist; der Philosoph bei Vinzenz ist auch Aristoteles, aber auch häufig genug Johann von La Rochelle, selbst Albert der Große (74). Die Auctorstellen geben allerdings sehr oft Erweiterung zu Zitaten, persönliche Stellungnahmen wieder, aber es fehlt auch nicht an Texten, die zwar mit dem Titel von Auctorstellen ausgezeichnet sind, die aber trotzdem eigentlich entlehntes Gedankengut wiedergeben (76—91). Sehr wertvoll sind die Verifizierungen bei den wich-

tigsten Autoren (Augustin, Joh. von La Rochelle, Albert und Thomas). Auf dem Hintergrunde dieser Untersuchungen (1. Teil, S. 1—96) erhebt sich die Darlegung und Würdigung des psychologischen Lehrgehaltes der Enzyklopädie (2. Teil, S. 97—200). Vinzenz ist noch ausgesprochener Anhänger der konservativen Augustinusrichtung. Das bezeugen die vielen Zitate aus Augustin, namentlich aber die noch häufigeren von dem Franziskaner Joh. v. La Rochelle, dessen *Summa de anima* geradezu den Grundstock der betreffenden Partien des *Speculum* bildet (193). Augustinisches Denken verrät sich, wenn die *ratio, voluntas* und das *liberum arbitrium* beim höheren Strebevermögen als eine einzige reale Potenz mit nur logischem Unterschiede angenommen wird (189—193), wenn die Abstraktion nur bei der Erkenntnis der körperlichen Substanzen zugelassen wird, nicht aber bei der Erkenntnis von Gott, den reinen Geistern und der eigenen Seele (174—180). Das alles aber hindert Vinzenz v. B. nicht, numerisch sogar größere Anleihen bei Albert *(Summa de homine)* zu machen und manche Anschauung sich vom Aristotelismus, z. B. die Lehre von der äußeren Sinneserkenntnis, anzueignen. Freilich müssen sich diese Zitate von Albert manchmal eine den Sinn augustinisch färbende Zustutzung gefallen lassen (z. B. S. 177). Trotz der großen Abhängigkeit von seinen Gewährsmännern zeigt Vinzenz an manchen Stellen Selbständigkeit im Denken; mit Recht verwahrt er sich gegen die allzu große Zersplitterung der sinnlichen Seelenkräfte (149 f). Das Buch ist klar geschrieben und wirkt durchweg überzeugend. Möchte es dem Autor vergönnt sein, auch die übrigen Partien des so bedeutenden Werkes in dieser Weise verständlich zu machen.

Die Lehre des Johannes Duns Skotus O. F. M. von der Natura communis. Von Joh. Kraus (Studia Friburgensia). gr. 8° (XI u. 143 S.) Paderborn 1927, Bonifatiusdruckerei. M 4.—. Nach einem wertvollen Überblick über den Stand der heutigen Skotusforschung (7—25) hebt sich auf dem bunten Hintergrund der verschiedensten Ansichten über die *natura communis* bei Skotus (26—43) die eingehende Behandlung dieser Lehre nach dem *Doctor subtilis* wohltuend ab. In klar gegliedertem Aufbau wird zuerst die *natura communis* in sich betrachtet, sodann in ihrer Verbindung mit der *haecceitas*, endlich in ihrem Verhältnis zur göttlichen Natur, zur platonischen Idee und dem aktiven Universale. Nur das wichtigste sei aus dem reichen Inhalt hervorgehoben. Entscheidend in der ganzen Frage ist die Feststellung, Skotus betrachte die *natura communis* in der physischen, existenzialen Ordnung und nicht in der metaphysischen (P. Minges). Als Hauptgrund dafür wird angeführt, die unsern Gegenstand behandelnde Quaestio (Op. Ox. II. d. 3 q. 1) liegt eingebettet in den Fragenkomplex, der sich mit der Individuation befaßt; offenbar aber fragt Skotus nicht nach der Individualität in unserem Denken, sondern in der Wirklichkeit. Dazu kommen unzweideutig auf die physische Ordnung hinweisende Ausdrücke, so wird gesprochen von der *natura iam creata* (50), von der *res secundum verum esse* (ebd.). Von der physischen Natur also gilt a) sie ist *de se* nicht singulär. Hauptbeweis: sonst würde die Erkenntnis- und Seinsordnung auseinanderklaffen (60). Damit ist b) diese Natur *ex se* indifferent, mit dieser oder jener *haecceitas* in Verbindung zu treten (60—65). Darin besteht c) ihre Allgemeinheit *(communitas per in-*

differentiam) und daraus ergibt sich d), der *natura communis* kommt eine eigene Einheit zu *(unitas realis minor)* (76–93). Die *haecceitas,* ohne welche die *natura communis* nicht existieren kann, mit der sie zwar eine *res,* aber nicht eine Formalität bildet, ist selbst quidditätsfrei, in sich aber nicht näher zu bestimmen (94—108). Natur und *haecceitas* verhalten sich wie Potenz und Akt und werden dadurch ein *unum per se* (108—124). Das Hervorheben des Unterschiedes zwischen der *natura communis* einerseits, der göttlichen Natur, der platonischen Idee und dem aktuell Universalen anderseits läßt den tiefgreifenden Unterschied erkennen, der zwischen der Lehre des Skotus und den Anschauungen ultrarealistischer Denker in der Frühscholastik besteht (124—135). Der Hauptwert der Arbeit liegt in dem Erweise, Skotus habe bei seinen Darlegungen die physische Natur vor Augen. Die Beweise wirken überzeugend. Die positive Erklärung gipfelt in dem Formalismus des D. Skotus, nach dem die Natur und die *haecceitas* sich nicht wie zwei Dinge *(res)* verhalten, sondern wie zwei Formalitäten derselben Sache. Diese Auffassung von der Lehre des Skotus wird noch eine starke Stütze erhalten durch die Abhandlung, die eine auf diesem Gebiet anerkannte Autorität in dieser Zeitschrift über die geschichtliche Entwicklung der *distinctio formalis* erscheinen läßt.

Der Begriff der Metaphysik bei Franziskus Suarez. Von E. Conze (Forschungen zur Gesch. d. Philosophie u. d. Pädagogik, hrsg. von A. Schneider und W. Kahl, B. III, Heft 3). gr. 8° (72 S.) Leipzig 1928, Meiner. M 4.50. — In drei Teilen wird gehandelt von der Definition der Metaphysik bei Suarez, vom Verhältnis derselben zu den Einzelwissenschaften und endlich von der literarischen Form der *Disputationes Metaphysicae.* Suarez gibt eine zweifache Definition: Metaphysik ist die Wissenschaft vom Sein als solchem (15); nach der zweiten Begriffsbestimmung ist Metaphysik die Wissenschaft vom Sein, sofern es von der Materie abstrahiert (16). C. macht mit Recht aufmerksam, Suarez identifiziere zu Unrecht beide Definitionen, da die zweite durch das doppelsinnige „Abstrahieren von der Materie" die Theodizee, obwohl Einzelwissenschaft, in die Metaphysik hineinbezieht (16—21). Sehr wertvoll sind die beiden Übersichten über die systematische Gliederung bei Aristoteles und Suarez (23 f); sie lassen den großen Fortschritt bei Suarez deutlich hervortreten. Den Einzelwissenschaften gegenüber nimmt die Metaphysik den Platz der Königin ein, da sie die ersten Prinzipien, die in anderen Wissenschaften vorausgesetzt werden, behandelt, wenn auch nicht beweist (31), da sie weiters die Fundamentaldefinitionen vermittelt und in gewissem Sinne die Klassifikation aufstellt (49—51). Dabei raubt sie keineswegs den übrigen Wissenschaften ihre Selbständigkeit: „Die Metaphysik besitzt (bloß) das *„imperium speculativum* und das *imperium virtute et eminenter.* Sie hat nicht das *imperium practicum* und die *subalternatio propria* über die andern Wissenschaften inne (38). Hat die Metaphysik allein Anspruch auf die Behandlung der ersten Prinzipien, so soll damit der *habitus principiorum* der alten Scholastik nicht fallen gelassen werden: „Kurz gesagt besteht der Unterschied darin, daß die Metaphysik die Prinzipien diskursiv, der *habitus principiorum* sie aber intuitiv betrachtet" (40). Über das Verhältnis der Metaphysik zur Theologie handelt Suarez nirgends systematisc h, nur in ge

legentlichen Äußerungen wird gesagt, die Metaphysik habe die theologischen Erörterungen zu vervollkommnen, die Mysterien des Glaubens zu veranschaulichen und zu verteidigen, endlich die *Praeambula fidei* beizuschaffen (52 f). Im dritten Teil wird kurz die Entwicklungslinie der literarischen Formen bis zu den Disputationes Metaphysicae des Suarez gezeichnet (57—64). Im Schlußkapitel wird das Verhältnis der suaresianischen Metaphysikauffassung zu der von Wolff gekennzeichnet, dem wir die heute übliche Einteilung in allgemeine Metaphysik (Ontologie) und besondere Metaphysik (Kosmologie, Psychologie und Theodizee) verdanken. Die Arbeit beleuchtet gewissermaßen von einem Brennpunkt aus den historischen Werdegang der Metaphysik in klarer, sachlicher Darlegung. Der Ausdruck: „Die Jesuiten blieben Thomas nicht treu" (82) dürfte zu stark sein. Auf der Grundlage von Thomas weiterbauen, heißt doch nicht ihm untreu werden. Daß aber Suarez und seine Ordensbrüder nur weiterbauten, dürften ihre Werke zeigen. Auch die Behauptung, die Metaphysik müsse die Mysterien wenigstens als möglich erweisen (53), dürfte nicht ganz korrekt sein; nicht die positive Möglichkeit hat sie zu zeigen, sondern nur die scheinbaren Widersprüche zu lösen. — Möge das Büchlein viel beitragen zur Auferstehung der Metaphysik in der heutigen, nach Vertiefung der Weltanschauung dürstenden Zeit.

Josef Santeler S. J.

Das Kausalprinzip. Von Johannes Hessen. Lex. 8° (291 S.) Augsburg 1928, Filser. — H. bietet hier eine ausführliche Darlegung und Begründung der Ansicht, die er bereits in der „Erkenntnistheorie" (Bonn 1926) angedeutet hatte. Nach einigen vorbereitenden Erörterungen, in denen sich die verhängnisvolle und mit der inneren Erfahrung im Widerspruch stehende Gleichsetzung von Ursache und *causa necessaria* findet, und einem historischen Teil befaßt sich H. eingehend mit der kritischen Prüfung der verschiedenen Begründungen des Kausalprinzips, woran sich dann der wichtigste positive Teil anschließt. Auch diesem Werk eignet in hohem Maß der Vorzug einer fließenden, klaren Darstellung. Sehr richtig wird der „tiefste Sinn des Streites" präzisiert: es geht letzthin um die „Begreifbarkeit des Seins", die „rationale Struktur der Wirklichkeit", m. a. W. um das scholastische Axiom: *omne ens est verum.* In manchen Punkten geht es auch mehr um die Worte als um die Sache; doch nicht immer. Das Ergebnis der langjährigen Kontroverse liegt nicht, wie H. und Sawicki meinen, in der Erschütterung der rationalen Begründung des genannten scholastischen Axioms und der absoluten Geltung des Kausalprinzips, wohl aber in der größeren Präzision und Vertiefung, womit dieser „Aufweis" zu führen ist, an der es in der Tat bisweilen mangelt. Wenn indes H. glaubt im kritischen Teil nachgewiesen zu haben, daß das Kausalprinzip kein analytischer Satz sei, so können ihm die Scholastiker entgegenhalten, daß sie analytisch nicht in dem engen kantischen (von H. ausschließlich akzeptierten) Sinn fassen; dem gegenüber wäre es „synthetisch a priori". Analytisch sind nach ihnen auch die Sätze, die wir aus dem Vergleich zweier Inhalte gewinnen. Es ist das schwerwiegendste Versehen Kants, daß er diese Möglichkeit von „synthetischen Urteilen a priori"

nicht beachtet hat; sie entzieht seinem ganzen System die Berechtigung. Aus diesem Versehen erklärt es sich, daß H. die unmittelbare Evidenz des Widerspruchsprinzips leugnet, weil es ein „synthetisches Urteil a priori" sei. Es wird hier eine der wichtigsten Eigenarten der geistigen Erkenntnis, die Beziehungserfassung, zu wenig beachtet. — Da nun H. einmal meint, das Kausalprinzip sei weder als unmittelbar noch auch als mittelbar evident aufzuweisen, so kann er ihm konsequent nur den Charakter eines Postulates der theoretischen Vernunft zuerkennen, das mit dem Postulat der Begreifbarkeit des Seins zusammenfällt; es ist eine apriorische Voraussetzung des realwissenschaftlichen Erkennens, deren absolute Geltung sich theoretisch nicht rechtfertigen läßt. Dadurch „läßt das Kausalprinzip Raum für die Willensfreiheit". Es bleibt nämlich „durchaus die Möglichkeit bestehen, daß es ein nichtkausales Geschehen gibt, daß also im Bereich des seelisch-geistigen Geschehens das Kausalprinzip nicht gilt" (264), m. a. W. freie Akte sind dadurch möglich, daß sie ursachlos sind! Daß damit keine Ethik und Moral mehr bestehen kann, ist klar. Aber ebenso klar ist auch der Widerspruch mit der evidenten Tatsache des Freiheitsbewußtseins, ja Begriffe wie Freiheit, Verantwortung, Schuld wären überhaupt unmöglich. Kaum weniger radikal sind die Folgerungen für den Gottesbeweis. Gewiß ist H. im Recht, wenn er sagt, daß ein Postulat keine geeignete Unterlage für einen Gottesbeweis biete; aber unrichtig ist es, daß sich die Kontingenz der Welt gegen den Pantheismus nicht hinreichend beweisen lasse. Ganz verfehlt die von Scheler übernommene Auffassung von Sein und Wert, derzufolge das unendlich vollkommene *ens a se* auch „ein Teufel sein" (282) kann, da „zwischen ihm und der Idee des persönlichen Gottes eine unüberbrückbare Kluft" (282) gähnt, „die Idee eines persönlichen Gottes niemals auf dem Wege einer rein ontologischen Betrachtungsweise gewonnen, nie aus dem Begriff des *ens a se* hergeleitet werden kann" (283); m. a. W. ein kausaler Gottesbeweis ist wesensmäßig unmöglich! — Es geht hier nicht mehr um einzelne Thesen, sondern um die letzten Grundlagen und Grundbegriffe, zu tiefst, um die Objektivität oder Subjektivität des Erkennens. Merkwürdig, daß gerade solche am „Leben" orientierte Philosophen, die andere mit Vorliebe als „Intellektualisten" schelten, aus aprioristischer Befangenheit sich in den grundlegendsten Fragen so wenig an der Wirklichkeit orientieren, daß sie mit den evidentesten Tatsachen in offenen Widerspruch geraten!

Lorenz Fuetscher S. J.

Gehirn und Seele. Von Paul Sünner (Wege zum Wissen 28). 12° (149 S.) Berlin 1927, Ullstein. — Sünner behandelt im vorliegenden Buche das gegenwärtig so aktuelle Leib-Seele-Problem. Nach einem kurzen geschichtlichen Überblick über die Entwicklung der Frage folgt das Wichtigste aus der Anatomie und Physiologie des Zentralnervensystems. Eingehender wird die psychische Seite des Problems herausgearbeitet. Die verschiedenen Auffassungen über die Natur des Psychischen kommen dabei zu Worte, wie Mechanismus, Energismus, Vitalismus und Psychovitalismus, Panpsychismus. Neben dem normalen wird auch der parapsychologische Tatsachenkomplex

ausgiebig herangezogen, wobei dem Verfasser die reiche Erfahrung als Schriftleiter der Zeitschrift für Parapsychologie zustatten kommt. Auch die Grenzgebiete wie Hypnose, Traum usw. werden berührt. Wenn Rezensent auch nicht überall den Ansichten des Verf.s beipflichten kann, so wird man doch für die wissenschaftliche Anregung dankbar sein. Einige offenbare Flüchtigkeiten werden sich in einer Neuauflage leicht beheben lassen, z. B. der Widerspruch S. 92: „In sich ist die spiritistische Lehre nicht frei von Widersprüchen, sie ist aber logisch möglich." Soweit aus der Schrift ersichtlich ist, neigt S. zur vitalistischen Ansicht von H. Driesch, ein Standpunkt, der im allgemeinen ganz berechtigt scheint. Die neueste Entwicklung der Drieschschen Lehre hat allerdings viel Befremdliches und wohl auch Phantastisches zutage gefördert, wie z. B. die überindividuellen Entelechien und scheint, wie auch die Theorie von Schleich in einen regelrechten Pantheismus auszuarten. Ein nüchterner und vorsichtiger Naturphilosoph wird hier dem sonst so verdienten Vorkämpfer des Vitalismus nicht folgen können.

Die parapsychologische Forschung und ihre Bedeutung für Religion und Religionswissenschaft. Von A. Weckesser. 8° (47 S.) Karlsruhe 1928, A. Gräff. M 1.50. — Die Schrift gibt eine gedrängte, ziemlich klare Einführung in die intellektuellen Phänomene der Parapsychologie, wie Hellsehen, Telepathie, Psychometrie. Was aber der Verf. vor allem anstrebt, ist eine zeitgemäße Klärung des Wunderbegriffes, um dadurch einerseits der überkritischen Verneinung und andrerseits der unkritischen Wundersucht entgegenzutreten. So lobenswert die Absicht W.s ist, so zweifelhaft ist leider auch der Erfolg seines Versuches, der den Charakter des echten Wunders preisgibt. W. sieht im Wunder ja nur etwas unerhört seltenes und keinerlei Durchbrechung der Naturgesetze. Das echte Wunder ist aber offenbar eine Durchbrechung der Normen, nach denen sich die geschöpflichen Dinge dem Plane Gottes entsprechend betätigen sollen. Wenn Gott, der selbst diese Ordnung gesetzt hat, durch sie also auch nicht im eigentlichen Sinne beschränkt wird, nun im Einzelfalle eine wirkliche Ausnahme setzt, so wird zwar diese Teilordnung durchbrochen, aber nicht die universelle Ordnung, die alles Seiende, auch Gott selbst umfaßt. Das eigentliche Wunder ist also gar nichts Unlogisches, im Gegenteil eine besondere Zierde der universellen Ordnung. Durch die sicher erkannte Ausnahme aus der Teilordnung aber wird es ein notwendiges und untrügliches Zeugnis für die Offenbarung.

Urwissen vom Kosmos und Erde. Die Grundlagen der Mythologie im Lichte der Welteislehre. Von Georg Hinzpeter. 8° (225 S.) Leipzig 1928, Voigtländer. — „Im vorliegenden Buche", sagt der Verfasser im Vorwort, „ist der Versuch unternommen, die Grundlagen der Mythologie im Sinne der Welteislehre zu deuten." Die Lesung des Werkes führt leider zur Erkenntnis, daß dieser Versuch mißglückt ist, obgleich man den Eindruck gewinnt, daß der Verf. viel Fleiß und Mühe auf seine Arbeit verwendet hat. Zur Begründung dieses ablehnenden Urteils sei nur auf zwei Punkte hingewiesen: 1. Für H. ist es von vornherein ausgemacht, daß die Bibel nur Mythen enthält, deren etwaige reale Grundlage mit Hilfe der Welteislehre zu erforschen ist. Weiters zeigt Verf. auch in der Auslegung der heiligen Texte eine derartige krasse Unkenntnis der Methoden und Resultate der wissen-

schaftlichen Exegese, daß er der schwierigen Aufgabe in keiner Weise gewachsen erscheint. 2. Endlich ist es um Hörbigers Welteislehre, die von ihren Anhängern in den Himmel erhoben wird, nach der Ansicht der weitaus meisten Astrophysiker herzlich schlecht bestellt, weshalb auch die Grundlage für die Deutung H.s wissenschaftlich unzureichend erscheint.

Christus und die Mächte der Finsternis. Von J. Godfrey Raupert. 8° (XVI u. 135 S.) Innsbruck 1927, Tyrolia. S 5.—. Das Büchlein ist das letzte Werk eines Mannes, der all seine Kraft der Bekämpfung des gefährlichen Spiritismus gewidmet hat. Die Schrift, eine deutsche Bearbeitung von R.s englischem Werke „Christ and the Powers of Darkness", bringt zuerst eine geschickte Zusammenstellung von gewichtigen Zeugnissen für die Existenz und das Eingreifen von bösen Geistern in das Menschengeschick. Das Neue Testament, die Kirchenväter und andere Zeugen von den ersten christlichen Jahrhunderten bis in die Gegenwart verbürgen das Vorkommen von echter Besessenheit. Als Nachtrag folgt eine Reihe beherzigenswerter Anweisungen, um sich vor dem schädlichen Einfluß der bösen Geister zu schützen und zu bewahren. Fast klingt es wie ein letztes Vermächtnis des durch und durch ehrlichen und frommen Mannes. — Möge daher auch der Streit um die Echtheit der Raupertbilder, den Rezensent aus rein sachlichen Gründen führte, jetzt für immer ruhen und das letzte Wort an den Verewigten sein: ein herzliches *Have pia anima!*

Okkulte Philosophie. Von Josef Feldmann. 8° (VIII u. 223 S.) Paderborn 1927, Schöningh. M 4.—. Das Werk des leider so früh verstorbenen Verfassers gibt eine gründliche Einführung in die Welt der okkulten Erscheinungen. Okkultismus und Spiritismus, Telepathie und Hellsehen und endlich Spuk und Geistererscheinungen finden sachkundige Erörterung. F.s Stärke liegt dabei nicht so sehr in der systematischen, als vielmehr in der historischen Herausarbeitung der Probleme. Was die Tatsachenfrage okkulten Geschehens anlangt, so ist F. vorsichtig, in manchen Punkten wohl allzu vorsichtig, für die Theorie der Phänomene bevorzugt er einen natürlichen psychophysischen Animismus. Die transzendente Erklärung durch jenseitige Geisteswesen wird aber für einige Fälle offen gelassen. Wenn auch in Anbetracht der Schwierigkeit des ganzen Gebietes nicht überall voll befriedigende und endgültige Lösungen gegeben werden, so zählt doch F.s Leistung zu den besten katholischen Arbeiten über das okkulte Gebiet, weshalb das Studium des Werkes wärmstens empfohlen wird.

Phänomene des Spiritismus. Von Anton Seitz. Band III von „Okkultismus, Wissenschaft und Religion" (Zur religiösen Lage der Gegenwart 18). 8° (233 S.) München 1929, Pfeiffer. M 5.—. Nunmehr liegt der Schlußband von „Okkultismus, Wissenschaft und Religion" vor. Er behandelt wie seine Vorgänger ein sehr reichhaltiges Tatsachenmaterial. Die Hauptgruppen seien hervorgehoben: 1. Telekinetische „Geistergewalten" (Tischrücken, Poltergeister, Levitationen und analoge Phänomene aus der katholischen Mystik); 2. Automatische „Geisterinspirationen"; 3. Teleplastische „Geistermaterialisationen"; 4. Leistungen und Kritik an einzelnen Medien. Die Arbeit verrät, wie auch die früheren reiche Belesenheit in der okkulten Literatur; persön-

liche Erfahrungen fehlen. Manchmal ist das zitierte Material so gehäuft, daß sich die Darstellung wie ein buntes Mosaik ausnimmt, in dem der Nichtfachmann sich wohl schwer zurechtfinden dürfte. Ungewöhnliche Stilisierung und Wortstellung wirken leider in derselben Richtung. — Was die rein sachliche Seite anlangt, so möchte Rezensent auf folgende drei Punkte hinweisen:

1. Schon bei ruhiger Lesung vorliegenden Werkes, noch mehr bei Heranziehung von anderen objektiven Darstellungen desselben Tatbestandes, kann man sich des Eindruckes nicht erwehren, daß der Hyperkritizismus des Verf.s den okkulten Phänomenen leider nicht gerecht wird. Kein Beobachter, der für die Echtheit (= Tatsächlichkeit mit Ausschaltung von bewußter und unbewußter Täuschung) eintritt, kann kritisch genug vorgehen. Die Forderung nach Exaktheit läßt sich ja auch beliebig steigern. Warum legt aber S. dann nicht denselben Maßstab an die Methoden und Resultate jener Untersucher, die gegen die Echtheit eingestellt sind? Warum übt er nicht Kritik an so mancher allzu luftigen Theorie und leichten Deutung solcher Autoren? An Stoff dazu dürfte es nicht fehlen. Es sei nur auf den zusammenlegbaren Stab von Klinckowström hingewiesen, ein Wunderinstrument, das Willi Sch. mit dem Munde dirigieren soll, oder auf die Hypothese, die Dingwall einmal äußerte, als alle anderen Möglichkeiten erschöpft schienen, ein Helfershelfer sei vom Braunauer Hauptplatz aus mit Hilfe einer langen Leiter durch das Fenster des Sitzungszimmers eingestiegen. Warum stimmt S. ohne weiters allen Hypothesen und Deutungen Vintons zu, obwohl schon ein flüchtiger Blick in die Braunauer Wohnung vieles als unhaltbar erscheinen läßt? Das sei zur Behandlung der Echtheitsfrage bemerkt.

2. Was die Theorien echter Phänomene anlangt, so werden bei S. auch die ausgeprägtesten wie Steinhagel, wuchtige Schläge, Erhebung schwerer Gegenstände ohne Berührung u. dgl. auf hypnotisch-mediale Energien, Bioradioaktivität zurückgeführt. Mag man letztere auch manchmal nicht nachweisen können, „an der Tatsache kommt man jedenfalls nicht vorbei, daß dieselben (Erscheinungen) bloß vorkommen im Zusammenhang mit mediumistisch außergewöhnlich veranlagten Persönlichkeiten. Diese müssen somit als allein hinreichende Ursache hiefür naturgemäß in Betracht kommen ...“ (S. 35). Kann S. wirklich beweisen, daß all das aus dem Medium allein erklärbar ist? Es scheint nicht, da nirgends ein solcher zu entdecken ist. Rezensent aber kann gewichtige Gründe dafür ins Feld führen, daß nicht selten neben dem Medium auch andere präternaturale Ursachen in Betracht kommen (vgl. Gatterer, Der wissenschaftliche Okkultismus, Innsbruck 1928, 121 ff).

3. Spontane okkulte, noch mehr mediale Sitzungsphänomene sind gewiß von ähnlichen der christlichen Mystik scharf zu scheiden; hierin kann man dem Verf. nur zustimmen. Voller Gegensatz besteht vor allem im ethisch-religiösen Charakter, oftmals ein Unterschied wie zwischen Tag und Nacht. Demgemäß schließen wir in den Phänomenen der Heiligen auf Gott als deren mittelbare oder unmittelbare Ursache, in der medialen Leistung auf supranormale natürliche Anlagen, oder, wo diese nicht zureichen, auf niedrig stehende präternaturale Ursachen. So wahr das alles auch ist, so darf es doch nicht dazu führen, die offenbaren Ähnlichkeiten und zahlreichen

Berührungspunkte beider Gebiete zu übersehen. Teilweise betrifft das schon die Feststellung der Tatsächlichkeit. Gewiß wird bei einem minderwertigen Medium der Gedanke an bewußte oder unbewußte Täuschung näherliegen, als bei einer ethisch hochstehenden Persönlichkeit, aber ganz außer acht zu lassen ist er auch in diesem Falle nicht, und, was die Qualität der Zeugen und die Exaktheit der Feststellung betrifft, so gelten offenbar für beide Gebiete dieselben Normen. Im Werke des Verf.s kommt aber nicht selten zweierlei Maß in Anwendung, ein bescheideneres, das zur Konstatierung der mystischen Tatsachen genügt, und ein übergroßes mit schier unerfüllbaren kritischen Forderungen im Falle der okkulten Vorgänge. Eine ähnliche Inkonsequenz macht sich auch in der Deutung und Erklärung der Phänomene bemerkbar. Die okkulten Dinge werden, soweit noch ein Rest von Tatsächlichkeit zugestanden wird, ausnahmslos auf die Nervenkraft, Radioaktivität, weitgehendste Telepathie, Halluzination und Massensuggestion zurückgeführt. Mit welchem Recht man bei solcher Einstellung in den Erscheinungen der christlichen Mystik auf präternaturale Ursachen schließen könne, ist wohl schwer verständlich.

Soweit die Bemerkungen. Vielleicht können sie bei einer Neuauflage Verwertung finden. — Keineswegs lag es in der Absicht des Besprechers durch diese Äußerungen, die Bedeutung des Werkes zu schmälern, die demselben im Rahmen der katholischen Literatur über Okkultismus sicherlich zukommt.

Alois Gatterer S. J.

Dogmatik und Dogmengeschichte

Doctrina Mariana Leonis XIII. Auctore J. Bittremieux. gr. 8° (172 S.) Brugis 1928, Beyaert. — Diese Schrift bildet eine sehr willkommene und wertvolle Ergänzung zu dem größeren mariologischen Werk des Verf.s über die Mittlerschaft Marias, das von der theologischen Kritik durchgängig als eines der besten in der vielbesprochenen Frage bezeichnet wurde[1]). Nicht eben die ganze reichhaltige Lehre des großen Papstes, wie man nach dem Titel annehmen möchte, sondern hauptsächlich die über die Mittlerschaft Marias findet in dieser neuen Schrift des Verf.s eine nähere Darlegung und Erörterung. Derselbe hat seine Schrift in zwei Teile geschieden: Im 1. Teil wird die Lehre des Papstes systematisch dargelegt und erörtert, im 2. Teil werden die hauptsächlichsten dogmatischen Aussprüche Leos XIII und zudem auch seiner Nachfolger unter alphabetisch geordneten Stichwörtern wörtlich angeführt, wie auch im 1. Teil die anderen erwähnten Päpste nicht bloß einmal als übereinstimmende Zeugen und Lehrer angeführt werden. Diese Beiziehung der anderen Päpste ist sehr angebracht, weil auf diese Weise die dargelegte Lehre als ein Ausfluß des *magisterium ordinarium* der letzten ca. 100 Jahre erscheint. Im systematischen Teil werden vor allem die mariologischen Grundbegriffe, auf denen wie in sich so bei Leo XIII die

---

[1]) Vgl. diese Zeitschrift 51 (1927) 415 ff.

Lehre von der Mittlerschaft Marias wie auf ihrem Fundamente ruht, mit großer Sorgfalt herausgearbeitet und ihr Verhältnis zueinander klargelegt; es sind die Begriffe: *consors redemptoris, mater hominum, mediatrix hominum.* Das *consortium B. Virginis cum Christo Redemptore* wird mit besonderer Sorgfalt erörtert und als ein Grundprinzip der Lehre Leos XIII erwiesen; dasselbe ist grundgelegt in Schrift und Überlieferung; auch die anderen oben erwähnten Päpste betonen es; Pius IX hat es in der Bulle Ineffabilis in klarer und bestimmter Weise ausgesprochen: *sanctissima virgo arctissimo et indissolubili vinculo cum eo conjuncta una cum illo et per illum sempiternas contra venenosum serpentem inimicitias exercens ac de ipso plenissime triumphans illius caput immaculato pede contrivit.* In diesem Prinzip ist auch die allgemeine Gnadenvermittlung enthalten. Bei der Erörterung der Lehre über die Gnadenvermittlung Marias wirft der Verf. die Frage auf, ob die Ansicht einiger Theologen, daß Maria bei der Gnadenbewirkung in den einzelnen Menschen einen physischen Einfluß ausübe, in der Lehre Leos XIII eine Stütze finde; er verneint diese Frage mit Recht; es dürfte überhaupt wenig angezeigt sein, die wichtige Frage der Mittlerschaft Marias mit solchen wenig oder gar nicht wahrscheinlichen Schulmeinungen zu verquicken. B. hat auch mit dieser neuen Schrift einen wertvollen Beitrag zur Klärung und Lösung der Frage über die Mittlerschaft Marias geliefert. Mit den im 2. Teil gebotenen wörtlichen Anführungen der hauptsächlichsten theologischen Aussprüche nicht bloß Leos XIII, sondern auch der andern genannten Päpste hat er sich den besonderen Dank aller für diese mariologische Frage interessierten Theologen verdient.

S. Laurentii a Brundusio opera omnia a Patribus Min. Capuccinis Prov. Venetae e textu originali nunc primum in lucem edita notisque illustrata. Vol. I: Mariale. Lex. 8° (XXIII u. 649 S.) Patavii 1928, Offi. typ. seminarii. — Ein Kollegium von Kapuzinerpatres der Venetianischen Provinz hat die Herausgabe sämtlicher von ihrem großen hl. Mitbruder Laurentius von Brindisi hinterlassener Werke in Angriff genommen und dieses sehr verdienstvolle Unternehmen recht glücklich mit dem 1. Band, dem Mariale, eingeleitet. Die Herausgeber zählen in der Vorrede zum ganzen Unternehmen die verschiedenen Werke auf, die der Heilige im Manuskript hinterlassen hat und von denen bisher nur ein ganz geringer Bruchteil gedruckt wurde. Es sind nicht weniger als 21 Nummern, die meisten von bedeutendem Umfange; und eine Anzahl anderer Manuskripte hoffen sie noch aufzufinden. Es ist überaus staunenswert und bewunderungswürdig, wie der große Heilige neben seinen vielen und großen Arbeiten und Unternehmungen in der Seelsorge, der Ordensverwaltung, im unmittelbaren Dienst des Papstes als Delegat, noch Zeit und Muße finden konnte, so viele und bedeutende Werke zu verfassen. In der Einleitung zum Mariale geben die Herausgeber Rechenschaft über ihr Vorgehen und ihre Methode; sie verdienen uneingeschränkte Anerkennung und es ist keine Übertreibung, wenn einer der beiden Revisoren, F. Eduardus Alenconiensis, in seinem Votum über diesen ersten Band das Urteil fällt, daß sie *pro virili ad improbum laborem accincti, felici cum successu, praesentem ‚Marialis' S. Laurentii editionem omnibus numeris absolutam curaverunt.* Nun ein Wort über das Mariale selbst: Es ist eine

Sammlung von 84 Predigten in lateinischer Sprache, welche die Herausgeber in zwei Teile und verschiedene Unterabteilungen geschieden haben: *Prima Pars: De laudibus et invocatione Deiparae. Secunda Pars: De Festis B. Mariae Virginis.* Wie dieselben mit Recht bemerken, dürfte es kaum eine zweite so reichhaltige Sammlung von Marienpredigten geben, wie dieses Werk des hl. Laurentius Br.; die Predigten sind ganz theologisch gehalten, sie bieten, wenn auch nicht in systematischer Form und Ordnung, eine vollständige Mariologie. Sie wenden sich im allgemeinen mehr an den Verstand, als an das Herz; nach einem zutreffenden Wort der Herausgeber könnte man sie als *canticum mentis* des Heiligen, wie sein Leben als *canticum cordis* von der allerseligsten Jungfrau benennen; jedoch bricht sich zeitweilig die innere Begeisterung und Liebe zur Mutter Gottes in innigen und ergreifenden Anrufungen und Begrüßungen Bahn. Die Predigten sind alle sehr inhaltsreich; sie sind getragen von einer ungemein idealen Auffassung; die Hl. Schrift findet die ausgiebigste Verwertung, der hl. Verfasser besaß offenkundig eine ausgedehnte und tief eindringende Kenntnis der Hl. Schrift, sie war ihm ganz vertraut, er lebte sozusagen in ihr. Von besonderem Interesse ist es wohl, daß durch die Veröffentlichung des Mariale in dem hl. Laurentius von Brindisi ein neuer gewichtiger Zeuge ersteht wie für den Glauben seiner Zeit an die damals noch nicht definierte Unbefleckte Empfängnis, so auch für die jetzt noch nicht definierten Lehren von der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel und ihrer Mittlerschaft bei der Erlösung und der Zuwendung der Früchte derselben, der Gnadenspendung. Der Heilige spricht zu wiederholten Malen von der allgemeinen Gnadenvermittlung Marias wie von einer unzweifelhaften und bekannten Wahrheit. Es wäre wohl angezeigt, das des Näheren darzulegen; aber dafür fehlt hier der Raum; jedoch sollen wenigstens einige Zeugnisse oder Belege kurz angedeutet werden: Maria ist ihm, wie anderen Heiligen und kirchlichen Lehrern, welche ihre allgemeine Gnadenvermittlung vertreten, nicht bloß *advocata nostra sapientissima et omnipotens, mediatrix optima inter Christum et homines* (p. 57. 58. 144. 170. 251. 254. 397. 398. 399. 403. 493), und *mater nostra amantissima* (p. 14. 15. 57. 246. 247. 249. 253. 254. 353. 391. 396. 588. 594. 595); sondern sie ist ihm auch ausgesprochen *collum mysticum in corpore ecclesiae* (p. 578), *aquaeductus gratiarum* (p. 155. 194. 195), *thesauraria omnium bonorum Dei* (p. 8. 27. 28. 58. 254. 286. 588); von ihr ist *omne salutis nostrae beneficium* (p. 91. 109. 242. 253. 254. 493. 503) usw. Zum Schlusse sei nochmals betont, daß das Kapuzinerkolleg von Venedig sich mit der Herausgabe der Werke des hl. Laurentius von Brindisi ein namhaftes Verdienst erwirbt. Möge es ihm gelingen, daß große Werk mit derselben Vollkommenheit fortzusetzen und zu vollenden, wie sie es mit dem Mariale begonnen haben.

Doctrina Theologiae Orientis Separati de ss. eucharistia I u. II. Auctore Theophilo Spačil S. J. (Orientalia christiana XIII, 3; XIV, 1). Roma 1928. 1929, Pont. Institutum Orientalium studiorum. — Der Verf. bietet in diesem Traktat eine weitere Frucht seiner vergleichenden Studien über die Theologie des getrennten Orients mit der katholischen Theologie, nachdem er schon früher gleichartige Schriften über die Kirche und das Sakrament der Taufe veröffentlicht hat (vgl. diese Zeitschr. 52 [1928] 298). Die in diesen

früheren Schriften befolgte Methode ist mit Recht beibehalten worden, da sie nicht wenig zur Klarheit und Übersicht beiträgt. Im 1. Faszikel, der den 1. Teil des Traktats enthält, wird nach Darbietung einer ausgiebigen Bibliographie die in Rede stehende Lehre der getrennten Orientalen mehr summarisch und im Überblick dargelegt und mit der katholischen Lehre verglichen; im 2. Teil bzw. Faszikel werden vier Fragen des Näheren untersucht, in denen die Theologie der Orientalen weiter von der katholischen Lehre abweicht: es sind die Fragen 1. über die Form der Eucharistie bzw. die Epiklese; 2. die Materie des Sakraments, ob es nämlich gesäuertes oder ungesäuertes Brot sei; 3. über die Kommunion unter einer der beiden Gestalten; 4. über die Kommunion der noch nicht zum Gebrauch der Vernunft gelangten Kinder. Die Untersuchungen sind genau und gründlich; insbesondere der vielbesprochenen Frage über die Epiklese ist die größte Sorgfalt gewidmet worden; die betreffenden Ausführungen bilden mit 144 Seiten den größten Teil des Traktats; das entspricht der Bedeutung dieser Frage, da sie ausgesprochenen dogmatischen Charakter hat, während die andern mehr disziplinärer Natur sind. Das Resultat der eingehenden Untersuchung konnte kein anderes sein, als daß die Epiklesis weder die Form der Eucharistie ist noch notwendige Bedingung für die Gültigkeit der Konsekration; aber diese Wahrheit ist vom Verf. in ausgiebiger Weise erwiesen und in offener und entschiedener, wenn auch maßvoller Weise gegen die Einwürfe der Orientalen verteidigt worden. Das Gleiche gilt bezüglich der übrigen behandelten Fragen des Traktates. Er hat so die Anerkennung wohl verdient, die Pius XI in einem Schreiben des Kardinals Gasparri an den Direktor des orientalischen Instituts der ganzen Schriftenreihe der Orientalia christiana spendet: *Quod autem Beatissimus Pater peculiari quodam modo per hanc epistolam laudet, est ratio illa fortiter atque suaviter scribendi, qua cum catholica doctrina strenue defenditur, caritas omnino servatur, sine qua nulla animorum conciliatio comparari licet.*

Josef Müller S. J.

Lehrbuch der Dogmatik von Dr. B. Bartmann. 7., verb. Aufl. (Theologiche Bibliothek). gr. 8°. Freiburg 1928/29, Herder. I. Bd. (XII u. 448 S.) M 11.—, geb. M 13.—; II. Bd. (X u. 514 S.) M 13.—, geb. M 15.—. Vor zehn Jahren wurde die 3. Auflage dieses Lehrbuches in dieser Zeitschrift (43 [1919] 112 ff) besprochen und dabei der hohe Wert desselben hervorgehoben, aber auch auf einige kleinere Mängel und Versehen hingewiesen. Auf die gemachten Ausstellungen hat der Verf. durchwegs Rücksicht genommen und die beanstandeten Stellen teils gestrichen, teils in befriedigender Weise umgearbeitet. Außerdem hat er in den folgenden Auflagen weitere bedeutende Verbesserungen angebracht und jedem größeren Abschnitt einen Zusatz beigefügt, in welchem er auf den Lebenswert der katholischen Lehre hinweist. Die Verbesserungen und Zusätze zur 7. Auflage sind im Vorwort des I. Bandes angegeben. Auch wurde die neuere katholische und akatholische Literatur nachgetragen, wenn auch nicht in erschöpfender Weise. Aufgefallen ist mir, daß bei der Behandlung des „dogmatischen Fortschrittes" (I, 52 ff) das Aufsehen erregende Werk von Marin-Sola O. P.: „La evo-

lución homogénea del Dogma católico" nicht erwähnt und zu dem durch dasselbe angeregten Problem der Dogmenentwicklung keine Stellung genommen wird. Zur richtigen Beurteilung der orientalischen Spekulation über das Trinitätsdogma hätte der Aufsatz von J. Slipyi: Die Trinitätslehre des byzantinischen Patriarchen Photios (ZkTk 44 [1920] 538—562; 45 [1921] 66—95; 370—404) unbedingt herangezogen werden müssen. In Bd. II wird als Verfasser des Artikels: Die Libelli in der Christenverfolgung des Kaisers Decius (ZkTh 43 [1919] 439 ff; 617 ff) irrtümlich Hellmann statt Faulhaber genannt. In der graphischen Darstellung des Rechtfertigungsprozesses nach Trid. s. 6 c. 6 (II, 74) wird zwischen dem *actus fidei* und *actus spei* der *timor filialis* eingeschaltet. Hier liegt wohl ein Versehen vor; es muß heißen: *timor servilis.* Der *timor filialis* geht aus der *caritas* hervor und hat sie zur Voraussetzung (vgl. S. th. 3 q. 85 a. 5). Für die nächste Auflage, die das vortreffliche Werk sicher bald erleben wird, wünschen wir, daß der Verf. uns außer dem Sach- auch ein Personenverzeichnis geben möge.

Die Schöpfung. Gott—Welt—Mensch. Gemeinverständlich dargestellt von Dr. B. Bartmann. kl. 8° (VIII u. 204 S.) Paderborn 1928, Bonifatius-Druckerei. M 3.50, geb. M 4.80. — Der Verf. hat es sich zur Aufgabe gemacht, das gerade heutzutage so vielfach angefeindete und im praktischen Leben leider so wenig beachtete Fundamentaldogma der Schöpfung in einer auch den Laien leicht verständlichen und zu Herzen gehenden Weise mit allen seinen tief einschneidenden Konsequenzen darzustellen. Der Versuch muß als durchaus gelungen bezeichnet werden. Wer eine ernste, zugleich unterrichtende und religiös anregende Lektüre wünscht, möge zu diesem Buche greifen. Für eine etwaige Neuauflage möchte ich ein paar Wünsche aussprechen. Daß das Sechstagewerk nicht buchstäblich aufgefaßt werden darf, steht sicher; aber zu sagen, daß der menschliche Verfasser selbst es war, der diese Ordnung ausgedacht hat (S. 25), scheint mir doch zu weit zu gehen. Ist es denn nicht Gott selbst, der bei der Verkündigung des Sabbatgesetzes auf das Hexaemeron verweist? Mit Recht wird hervorgehoben, daß die Idee einer Schöpfung des Weltalls aus Nichts den heidnischen Philosophen unbekannt blieb und nur durch die Offenbarung dem Menschengeschlechte kund wurde; aber eben so sicher ist es, daß sie kein Geheimnis im eigentlichen Sinne ist, sondern durch zwingende Vernunftgründe bewiesen werden kann, dies hätte wenigstens angedeutet werden müssen. B. meint, daß Israel mit seiner Lebenshoffnung wesentlich im Diesseits stecken blieb und ihm daher die göttliche Vorsehung zum unlöslichen Rätsel wurde; er führt drei Lösungen an, die alle in dem Gedanken übereinkommen, daß Gott hier auf Erden alles sofort in Ordnung bringt (S. 162 ff). Aber warum hat er die vierte Lösung nicht erwähnt, die sich im Buche der Weisheit (Kap. 4 und 5) und besonders klar im zweiten Makkabäerbuche (Kap. 7) findet, wo auf eine jenseitige Belohnung der in diesem Leben ausgestandenen Leiden hingewiesen wird? Der Satz: „Das Judentum überragt hier nicht das Heidentum" (S. 165) gilt zum mindesten nicht für die letzte Periode des Judentums.

La Raison d'être du Mal d'après saint Augustin. Par G. Philips. 8° (241 S.) Louvain 1927, Edition du Museum Lessianum. Fr 20.—. Wie kann der allmächtige, allgütige und allweise Gott, der in seiner Tätigkeit nach

außen keinen anderen Zweck verfolgen kann als den, von seiner Güte mitzuteilen, eine Welt erschaffen, in der es soviel Leid und Unglück gibt, in der die Sünde und Ungerechtigkeit scheinbar triumphiert, in der ungezählte Vernunftwesen schließlich zugrunde gehen, um in einer nie endenden Ewigkeit unsägliche Qualen zu erdulden? Diese Frage, die immer wieder gestellt wird und heutzutage mehr denn je die Gemüter beunruhigt, ja viele zu Unglauben und Gotteshaß führt, will der Verf. nach der Lehre des hl. Augustin beantworten. Er hat, das muß man zugeben, mit großem Fleiß aus den Schriften des Kirchenlehrers alles zusammengetragen, was dieser zur Rechtfertigung der göttlichen Vorsehung und Weltregierung geschrieben hat. Die Lösung läßt sich kurz in die Worte zusammenfassen: Alles, auch die Sünde, ja selbst die ewige Verwerfung eines großen Teiles der Engelwelt und des Menschengeschlechtes, weiß Gott so zu ordnen, daß sie zum Heile der Auserwählten gereichen. Damit glaubt Ph. den Vorwurf abgetan zu haben, die Lehre des hl. Augustin sei hart und führe den menschlichen Willen notwendig zur Entmutigung. Indes dürfte diese höchst einfache Lösung keineswegs alle befriedigen. Wenn die Lehre des hl. Augustin wirklich das enthält, was Ph. in ihr findet, dann scheint sie eine in mehrfacher Hinsicht unerträgliche Härte in sich zu schließen. Wie kann der gerechte Gott, um nur einiges zu erwähnen, unzählige Kinder, die ohne Taufe dahinsterben, nur der einen Sünde Adams wegen zur ewigen positiven Höllenqual verurteilen? Darüber hat uns der Verf. keinen Aufschluß gegeben. Wie steht es ferner mit den Erwachsenen, die verdammt werden und nach Augustin den größeren Teil der Menschheit ausmachen? Gibt Gott ihnen allen wenigstens entfernt hinreichende Gnaden, ihr Heil zu wirken? Oder sind sie nach Augustin schon vor der Voraussicht ihrer bösen Werke von der Erlangung des letzten Zieles ausgeschlossen und so der sicheren Verdammung preisgegeben? Nach Ph. scheint das Letztere der Fall zu sein. Wie läßt sich aber dies wieder mit Gottes Güte vereinbaren? Der Hinweis, daß auch die Höllenqualen zum Besten der Auserwählten sind, dürfte wohl kaum einen denkenden Leser befriedigen, da man doch nicht annehmen kann, daß der größere Teil der gefallenen Menschheit nur mehr den einen Zweck hat, durch ewige Qualen dem geringeren Teil zur größeren Seligkeit zu verhelfen.

Gregor von Valencia und der Molinismus. Ein Beitrag zur Geschichte des Prämolinismus mit Benützung ungedruckter Quellen von Wilh. Hentrich S. J. (Philosophie u. Grenzwissenschaften. II. Bd., 4. u. 5. Heft). 8° (VIII u. 169 S.) Innsbruck 1928, Fel. Rauch. M 6.—. Die Konkurslehre hat in der katholischen Theologie keineswegs einen so geradlinigen Entwicklungsweg durchlaufen, wie man nach den meisten Lehrbüchern schließen möchte. Eine Bestätigung hiefür bietet die vorliegende höchst interessante und verdienstvolle Studie über Gregor von Valencia. Dieser angesehene Gelehrte, der wegen seiner nahezu fünfundzwanzigjährigen Lehrtätigkeit in Deutschland uns besonders nahesteht, ist keineswegs, wie man allgemein lesen kann, ein Prämolinist, sondern ist seine eigenen Wege gegangen und hat ein System ausgebaut, das der Verf. als „Valencianismus" bezeichnet. Zwar bekennt sich Valencia in seinem Hauptwerke, den *Commentarii*, das etwa drei Jahre nach Molinas *Concordia* erschien, zur *scientia media*, aber er tut ihrer merk-

würdigerweise nur in der Lösung eines Einwandes Erwähnung, während der ganze Aufbau seiner Ausführungen über die Vereinbarkeit des göttlichen Vorauswissens und der göttlichen Ursächlichkeit mit der menschlichen Freiheit auf einem andern Fundament ruht, auf dem Valencianismus, d. h. auf der Voraussetzung, daß der freie Willensentscheid *(determinatio activa)* nicht ein *actus secundus*, sondern mit dem *actus primus* oder der Willenspotenz identisch sei und darum keine neue Mitwirkung Gottes verlange. Daraus schließt H. mit Recht, daß der Abschnitt über die *scientia media* erst in letzter Stunde während der Drucklegung äußerlich in das Buch eingefügt wurde. Seine eigene Theorie von der Natur der Willensdetermination hat Gregor übrigens schon 1576 in seiner Disputation *De divinae gratiae natura* entwickelt. H. untersucht nun die zeitlich vor dem Thomas-Kommentar liegenden Schriften Valencias und weist überzeugend nach, daß auch in ihnen sich keine Spur der *scientia media* findet. Dies gilt insbesonders von der Ingolstädter Disputation *De scientia Dei* vom Jahre 1584; Quesnel und Serry und neuestens van Riel haben zwar das Gegenteil behauptet, aber sicherlich die gedruckten Thesen niemals gelesen. Der ungedruckte Kommentar zur aristotelischen Schrift *De anima*, den noch C. Sommervogel Valencia zuschreibt, hat einen Diego Borrazá S. J. zum Verfasser. Das Gutachten Valencias über die von der Löwener Fakultät zensurierten Lessiusthesen enthält so wenig molinistische Gedankengänge, daß Lessius anfangs vermutete, der Verfasser stehe auf der Seite der Gegner. Serrys Behauptung, Valencia habe die Kontroversen Bellarmins gegen dessen Willen in molinistischem Sinne umgeändert, ist eine dreist erfundene Fabel; die vorgenommenen Korrekturen betreffen nur Kleinigkeiten und sprachliche Ausdrücke und geschahen mit Wissen Bellarmins. Zuletzt, nachdem H. auf indirektem Wege zur Überzeugung gelangt war, Gregor sei kein Prämolinist, machte er noch einen überaus glücklichen Fund, der sein Resultat direkt und glänzend bestätigte. Er entdeckte das handschriftliche Gutachten Valencias über die *Ratio studiorum* vom Jahre 1586, in welchem dieser die *scientia media* ausführlich bekämpft und als freiheitswidrig ablehnt. Ebendort findet sich auch eine andere überraschende Äußerung Gregors: der unmittelbare göttliche Konkurs zu allen geschöpflichen Tätigkeiten ist zwar anzunehmen, aber er ist nicht innerlich notwendig und es wäre nicht absolut unmöglich, daß Gott ein Wesen mit solcher Vollkommenheit erschüfe, daß es keines Konkurses bedürfte. In einem Schlußkapitel behandelt H. die geschichtliche Auswirkung des Valencianismus bei mehreren Vertretern des Molinismus. Wenn wir unser Urteil über die vorliegende Schrift kurz zusammenfassen wollen, können wir sagen: Sie ist eine gediegene Leistung und ein Musterbeispiel einer gründlichen wissenschaftlichen Untersuchung. Indem der Verf. nicht bloß gedruckte Quellen benutzte, sondern viele Bibliotheken des In- und Auslandes durchforschte, ist es ihm gelungen, viel neues und interessantes Material zutage zu fördern und geschichtliche Irrtümer aufzudecken.

Los Manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria O. P. Estudio crítico de introducción a sus Lecturas y Relecciones por el R. P. Fr. V. Beltrán de Heredia O. P. (Biblioteca de Tomistas Españoles, vol. IV). gr. 8° (XII u. 240 S.) Valencia 1928, Real Convento de Dominicos. Pes. 12.—.

Franz de Vitoria ist der Begründer jenes herrlichen Aufschwungs, den die scholastische Theologie und Philosophie im 16. u. 17. Jahrhundert erlebte. Der Einfluß, den er durch seine mündlichen Vorträge als Lehrer zu Salamanca auf seine begeisterten Schüler ausübte, war ungeheuer. Er war es, der zuerst an Stelle des Sentenzenwerkes des Lombarden die Summe des hl. Thomas seinen Vorlesungen zugrunde legte und den Gebrauch des Diktierens in der Schule einführte, beides allerdings nicht ohne einigen Widerstand von seiten der Universitätsbehörden. Leider fand er bei seinen vielen Beschäftigungen und infolge von Kränklichkeit keine Zeit, seine Vorlesungen schriftlich auszuarbeiten und im Druck herauszugeben, so daß wir nur Nachschriften seiner Hörer besitzen, die natürlich oft unvollständig sind und seine Gedanken nicht immer adäquat zum Ausdruck bringen. Da die Gefahr besteht, daß auch diese Manuskripte mit der Zeit verloren gehen, hat H. sich der Mühe unterzogen, dieselben zu sammeln und zu registrieren und auf Grund der gegebenen Notizen die chronologische Reihenfolge der Vorlesungen zu bestimmen. Er gibt auch zugleich Winke und Richtlinien, wie diese Manuskripte bei einer in Aussicht genommenen Herausgabe der Vorlesungen verwendet werden können. Häufig teilt er auch aus mehreren Handschriften längere interessante Partien mit, aus denen wir uns ein ungefähres Bild der Vorlesungen machen können. Den Schluß bildet ein langer Anhang, der neben ein paar auf de Vitoria bezüglichen Dokumenten längere Stellen aus seinen *Lecturae* enthält, die Fragen von aktueller Wichtigkeit behandeln. Wir hoffen, daß der verdienstvolle Verf. auch die Herausgabe der Manuskripte übernimmt.

Johann Stufler S. J.

Histoire du dogme de la Trinité des origines au concile de Nicée. Par Jules Lebreton. gr. 8°. t. I: (XXIV u. 694 S.) 1927; t. II: (XXII u. 702 S.) 1928. Paris, Beauchesne. — Die zwei bisher erschienenen Bände von L.s gewaltigem Werk gehören in die erste Reihe der auf katholischer Seite nicht zahlreichen zusammenfassenden Werke, die streng nach religionswissenschaftlicher Methode gearbeitet sind. Im folgenden soll keine Kritik versucht werden, sondern nur eine Anzeige, die den Reichtum der beiden Bände ahnen läßt. Die vorliegende 6. Auflage des 1. Bandes weist gegen die frühere starke Änderungen auf, namentlich was die Verteilung des Stoffes angeht. Die Einleitung gibt einen Überblick über die Versuche, das Entstehen des Trinitätsdogmas ohne Offenbarung zu erklären, und zeigt meist schon durch einfache Gegenüberstellung der Hypothesen deren Versagen. Die drei Teile dieses Bandes behandeln den hellenistischen und den jüdischen Gedankenkreis, auf die die Offenbarung des Trinitätsdogmas treffen mußte, endlich den Inhalt dieser Offenbarung selbst. Die Antike zeigt das bekannte Bild: bei den unteren Schichten des Volkes ein oft sehr energisch festgehaltener Gottesbegriff, der unter verschiedenen, vielfach ineinander übergehenden Formen lebt. In der philosophischen Spekulation — Stoizismus und Platonismus — ist es besonders der Logosbegriff, der, oberflächlich besehen, Anklänge an das christliche Dogma enthält. Viel weniger fruchtbar ist die Pneumaspekulation, soweit sie sich von der Logoslehre trennen läßt. — Mit der Vorsicht

des ernsten Forschers geht L. den Spuren der Trinitätslehre im AT nach. Das Äußerste, was er festzustellen wagt, ist, in *Prov* finde sich *„le pressentiment le plus net du dogme chrétien“*, das dann durch die authentische Erklärung im *Hebr „fera apparaître en pleine lumière cette théologie du Verbe“* (130). — Für die Tatsache des geringen Nachwirkens dieser Lehren auf die christliche Literatur des 2. Jahrh.s bringt L. zur Erklärung nur den Gedanken, infolge des palästinensischen Ursprunges des Christentums seien alexandrinische Einflüsse weniger zur Geltung gekommen. Ob diese Erklärung ausreicht, möchte man doch bezweifeln, wenn man die hohe Bildung der Apologeten bedenkt. — Mit gleicher Zurückhaltung beurteilt L. den Messianismus: es sind darin Ahnungen von der Gottheit Christi enthalten. Ähnlich spricht er über den transzendentalen Charakter des Messias in den judaistischen Anschauungen. Die Untersuchung von F. Schlagenhaufen in dieser Zeitschrift 51 (1927) 370—393; 473—531 konnte L. noch nicht benützen. — Der 3. Teil behandelt die Offenbarung und zeigt, daß mit der Trinitätslehre des NT eine neue Gedankenwelt heraufzieht. Die Entwicklungslinie verläuft von den Synoptikern über Paulus, den Hebräerbrief, die Apokalypse zu Jo. Aus dem Ideenschatz der synoptischen Evv wird besonders *Filius hominis* sehr ausführlich behandelt. Dagegen kommt die Taufformel m. E. allzu kurz weg; auch die über Mt 28,19 am Schluß des Bandes angefügte *Note E* hat nur textkritischen Charakter. — Zur Erklärung dafür, daß der im Johannes-Prolog gezeichnete Logosbegriff im übrigen Evangelium keine Verwendung mehr findet, zieht L. die Hypothese heran, der Prolog sei zuletzt geschrieben worden *„au moment de la publication du livre“* (496). Gewiß eine Möglichkeit; doch ist nicht einzusehen, warum L. im Zusammenhang damit die Ansicht ablehnt, der Apostel habe diese Fassung des Prologs gewählt, um seine Leser von der philosophischen Idee des Logos, die ihnen geläufig war, zur christlichen des θεὸς μονογενής emporzuheben. — In der *„Conclusion“* beleuchtet L. den Gegensatz zwischen NT und gnostischer Spekulation. Die *Notes* am Schluß behandeln einzelne kleinere dogmengeschichtliche und exegetische Probleme, wie die Erklärung von 2 Kor 3,17; Philo und *Hebr;* Philo und *Jo;* das *Comma Joanneum.* — Der II. Band gibt zunächst eine Darstellung der Religion des Heidentums am Beginn des 2. Jahrh.s; sie ist charakterisiert durch das Eindringen der orientalischen Kulte. Eine Erscheinung, die mehr griechischem Denken entspricht, ist die Verehrung der „abstrakten“ Gottheiten, die meist nach den menschlichen Tugenden und Lastern benannt werden. Schließlich erobert sich *Fortuna* den ersten Platz und tritt an die Stelle von Zeus. Bestimmter in der Form ist die Astralreligion. Für die philosophischen Anschauungen sind bestimmend: der Stoizismus des Epiktet und Mark Aurel, der Platonismus des Aelius Aristides und Maximus von Tyrus. Die Gnosis wird als Zeiterscheinung aufgefaßt, die aus dem Synkretismus entstanden ist und alle Religionen angreift. Marcion hat für die Trinitätslehre mittelmäßige Bedeutung. Sodann wird ausführlich die Taufliturgie und das Taufsymbol gewürdigt. Beherzigung verdient die Bemerkung auf S. 173, die schriftlichen Monumente aus jener Zeit würden in ihrem Einfluß auf die Dogmenbildung gegenüber dem stets lebendigen

Taufsymbol oft überschätzt. Das Gebet der Urkirche richtet sich an den Vater *per Jesum Christum;* der Hl. Geist erscheint meist als *donum Dei.* Der Trinitätsglaube des Clemens Rom. zeigt den Einfluß des hellenistischen Judaismus; eigentümlich ist ihm die Formel vom Leben des Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes. In der Lehre des hl. Ignatius tritt besonders klar die Mittlerrolle Christi hervor. Der Barnabas-Brief zeigt eine wenig entwickelte Lehre. Pastor Hermae und 2 Clementis spiegeln den Trinitätsglauben der Gemeinde wieder. Für die Anschauungen der Apologeten wurde das Prinzip zur Gefahr, was aus der Hl. Schrift dem höchsten Gott nicht würdiger Weise zugeschrieben werden kann, müsse vom Sohn ausgesagt werden; Tertullian fügt später die Milderung hinzu: nach seiner menschlichen Natur. Indes läßt Justin keinen Zweifel darüber, daß zwischen der Zeugung des Sohnes und einer Schöpfung ein wesentlicher Unterschied sei. Der Grund mancher Schiefheiten im Ausdruck wie in der Lehre bei Justin, Athenagoras und Theophilus von Antiochien liegt in der apologetischen Methode, die sie trieb, alles was aus heidnischen Philosophen und der allegorischen Deutung des AT brauchbar schien, heranzuziehen. Wie im 1. Band der krönende Abschluß vom Johannes-Ev gebildet wird, so im 2. von der Darstellung der Trinitätslehre des hl. Irenäus. Er ist der große Hüter der Tradition, und dies besonders im größten der christlichen Dogmen. Seine Schriften sollen wie die eines Ignatius und Justinus nicht nur als Sammlung von beweiskräftigen Texten gewertet werden, sondern als Spiegel ihrer Seelen, auf deren Grund uns der Trinitätsglaube entgegenleuchtet. — Möge uns L. bald mit der Darstellung des 3. Jahrh.s beschenken!

Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus. Von Mich. Schmaus. 8° (XXV u. 431 S.) Münster i. W. 1927, Aschendorff. M 17.25. — Es war eine reizvolle Aufgabe, die enge Verknüpfung unserer Trinitätsspekulation mit der Psychologie auf ihre Herkunft zu untersuchen. Das Neue Testament reicht zur Erklärung nicht aus; gerade jene Stelle, an die man hier zunächst denken möchte, Jo 1,1—18, konnte, wie die religionsgeschichtliche Forschung erwiesen hat, bei den zeitgenössischen Lesern zunächst keine psychologische Betrachtung der Trinität auslösen, — die Verbindung des Logos mit dem göttlichen Denkakt war nicht das erste, was ihre Aufmerksamkeit erregte. Dafür bietet auch das Verhalten der griechischen Väter einen Beweis, die bei der auf das Johannesevangelium gestützten christlichen Logosspekulation meist nur an das gesprochene Wort dachten, also mehr mit dem metaphysischen Begriff des Hervorbringens arbeiteten als mit dem psychologischen des Erkennens. Aus dem gleichen Mangel einer psychologischen Betrachtungsweise empfand man es als eine der größten theologischen Schwierigkeiten, das Hervorgehen des Hl. Geistes von dem des Sohnes begrifflich zu trennen. So mußte es dem Psychologen unter den Vätern, der auch in dieser Hinsicht bei Vorfahren und Zeitgenossen nicht seinesgleichen hatte, vorbehalten bleiben, hier einen neuen Abschnitt der Dogmenentwicklung zu beginnen und der Trinitätsspekulation für alle folgenden Jahrhunderte die Richtung zu weisen. S. gibt zuerst einen Überblick vom Stand der Trinitätslehre vor Augustinus. Abgesehen von Tertullian, der den Sohn als inneres Wort bezeichnet, findet der afrikanische Kirchenlehrer kaum bedeutendere Vorarbeiten

zu einer psychologischen Betrachtung des Geheimnisses. Das Zitat aus Göttsberger auf S. 34 über die Weisheit des AT („ein Mittelwesen zwischen Gott und der Welt") wirkt in seiner Losgelöstheit von der übrigen Darstellung für den Dogmatiker etwas grell. — Nach dieser Einleitung zeichnet S. im I. Abschnitt den Gottesbegriff des hl. Augustinus und seine Trinitätslehre im allgemeinen, d. h. ihrem dogmatischen Gehalt nach. Gegenüber vielen griechischen Vätern, die im Kampf gegen den Modalismus vor allem die Dreiheit der Personen hervorheben, legt Augustinus den Hauptton auf die Einheit des Wesens. Naturgemäß kann S. in diesem Teil nichts wesentlich Neues bieten. — Den im Titel angegebenen Stoff behandelt der II. Abschnitt in mühevoller, sorgfältiger Untersuchung. Schon auf dem Gebiet der äußeren Sinnestätigkeit findet Augustinus das Bild der Trinität in der dreigliedrigen Einheit von Objekt, Sinnenbild und der beide verbindenden „Aufmerksamkeit" *(intentio)*. Auf die inneren Sinne übertragen lautet der Ternar: Gedächtnisbild, Vorstellung, Wille (der ein bestimmtes Bild von allen im Gedächtnis ruhenden auswählt). Auch beim Liebesakt ergibt sich die analoge Trias von Subjekt, Objekt und Liebe. Bedeutungsvoller für die dogmengeschichtliche Entwicklung wird die Heranziehung der Dreiheit: Sein, Erkennen und Wollen. Dieser Gedanke gewinnt eine mehr konkrete Form in der Dreiheit *mens* (der substantielle Geist), *notitia* (das aktuelle Selbstbewußtsein), *amor* (die Liebe zu sich). An diesem Ternar kann Aug. die in der Trinitätslehre der Väter zentrale Wahrheit der Perichorese glücklich beleuchten. Der von Aug. am meisten gebrauchte psychologische Vergleich ist die Trias: *memoria, intelligentia, voluntas*. — Wenn Aug. unter diesen Ausdrücken öfter auch eine dreifache „unbewußte Geistesfunktion" versteht, wie S. sich ausdrückt, so darf man wohl hierin eine für die Folgezeit unfruchtbare Reminiszenz aus der platonischen Philosophie sehen. — Diese Trias, bei der unter das Bild der *notitia* auch die Begriffe *„Verbum"* und *„Imago"*, unter das des *amor: „Dilectio"* und *„Donum"* subsumiert werden, verfolgt Augustinus auch auf dem Gebiet der Glaubenserkenntnis, ja selbst auf demjenigen der mystischen Vereinigung und schließlich der *beatitudo* selbst. — Die Arbeit zeigt in ihrer klaren Durchführung, wie Augustinus, dessen dogmatische Bedeutung man gern mit dem Ausdruck *„doctor gratiae"* angibt, kaum weniger die Trinitätsspekulation der Folgezeit trägt. Ein Vergleich seiner Lehre etwa mit der eines hl. Bonaventura wäre nach dieser Richtung lehrreich.

Die Trinitätslehre Ulrichs von Straßburg mit besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zu Albert dem Großen und Thomas von Aquin. Von Albert Stohr. 8° (X u. 241 S.) Münster i. W. 1928, Aschendorff. M 9.95. — Vor mehr als zwei Dezennien hat M. Grabmann geschrieben: „Wenn die pietätsvolle Auffassung des Schülers der verläßlichste Schlüssel zur richtigen Würdigung der Lehre des Meisters ist, dann ist Ulrichs Summa am ehesten dazu angetan, den Vollgehalt der *Doctrina Alberti* zu erschließen" (ZkTh 29 [1905] 83). Die vorliegende Arbeit St.s liefert auf einem theologischen Teilgebiet einen neuen Beweis für die Richtigkeit dieses Urteils. Nach der genauen Darstellung der Trinitätslehre Ulrichs kommt St. zu dem Ergebnis: „Gewiß gibt es auch einzelne Punkte, über die er sich das Recht eigener Meinung vorbehält, aber sie verschwinden vor der Fülle der Paral-

lelen" [mit Albert] (206). Daher ist Ulrich aristotelisch orientiert, doch steht er auch in manchem stark unter dem Einfluß neuplatonischer Gedankengänge, wie in der Spekulation über den Logos. In der Methode kann sich U. größere Freiheit gestatten als sein den Lombarden kommentierender Lehrer. Eine in seiner Zeit besonders lobenswerte Eigenart von ihm ist die Sorgfalt, die er dem Schriftbeweis zuwendet. Gegenüber seinem ungleich selbständigeren Mitschüler Thomas verhält sich U. nach St.s Urteil in jenen Punkten, wo Übereinstimmung herrscht, als der Empfangende. Von den Vätern ist für U. natürlich die erste Autorität Augustinus, dessen psychologische Trinitätsspekulation er übernimmt; doch fehlt es keineswegs an Einflüssen der griechischen Trinitätslehre. In einem Anhang begründet St. kurz seine Zustimmung zu der schon von Grabmann geäußerten Ansicht, daß das *Compendium theologicae veritatis* trotz einiger äußerer Zeugnisse Ulrich nicht zugesprochen werden könne. — Die eingehende Beschreibung der Trinitätslehre des bedeutenden Dominikaners ist wertvoll, jedenfalls solange die schon öfter angekündigte Drucklegung seiner *Summa* noch aussteht.

Die leibliche Aufnahme der allerseligsten Jungfrau Maria in den Himmel. Theologische Erörterung von Karl Wiederkehr. 8° (216 S.) Einsiedeln o. J. (1927), Benziger. M 5.20, geb. M 6.40. — W. nennt sein Werk eine „theologische Erörterung", weil es nicht „apologetischen, sondern theologisch-spekulativen Charakter" (12) hat. Gegenstand der Theologie ist aber nach ihm nur die „Lehre der Kirche in der Gegenwart" (12) im Gegensatz zur Geschichtswissenschaft, die sich mit der Feststellung des Faktums durch rein historisches Beweismaterial befaßt, und der Dogmengeschichte, deren Objekt die „Entwicklung der äußeren Fassung der Lehre in der Vergangenheit" sei (12). Um die Frage der Definibilität der *Assumptio corporalis* zu entscheiden, kommt es nicht auf historische Beweise für das Faktum, auch nicht auf Sicherstellung einer „dogmatischen Tradition" darüber, sondern einzig auf die heutige Stellung der Kirche an (31). „Die Lehrsätze, welche das magisterium ordinarium vorlegt, sind *‚proxime definibiles'*" (73). Daher ist der Hauptzweck des Werkes, zu zeigen, daß die Lehre von der leiblichen Aufnahme Mariens vom *Magisterium ordinarium* längst als Glaubenswahrheit vorgelegt wird. Dies beweist er aus Erlässen Pius' V und Benedikts XIV, aus der Liturgie, aus der Tradition „mit dogmatischem Charakter" — es ist nicht klar ersichtlich, wie sich diese von der „dogmatischen Tradition" unterscheidet, deren Unwesentlichkeit er an anderen Stellen, z. B. S. 31, betont, — aus der Übereinstimmung von Hirt und Herde (Postulate für die Dogmatisation), aus der Übereinstimmung der Theologen. Den letzten Teil des Buches, u. E. den wertvollsten, bildet die spekulative Begründung der Lehre von der leiblichen Aufnahme. Aus der positiven, freien und daher verdienstlichen Mitwirkung der Gottesmutter am Erlösungswerk ergibt sich ihre Teilnahme am vollständigen, endgültigen Triumph über die Schlange. Maria mußte zwar sterben, nicht weil sie unter dem Strafgesetz gestanden hätte, sondern weil ihre Natur, die dazu bestimmt war, dem Erlöser einen sterblichen Leib zu geben, selbst der Auflösung verfiel. Gott hat dieses Naturgesetz nicht durch ein Wunder für Maria aufgehoben.

Man wird W. beistimmen, daß zur Definibilität keinerlei historische Be weise für das Faktum eines wunderbaren Verschwindens — mehr wär überhaupt nicht historisch beweisbar — des heiligen Leibes notwendig sind Dagegen scheint er die Bedeutung der Tradition doch zu unterschätzen. Die zeigt sich schon bei der oben erwähnten Bestimmung des Gegenstandes de Theologie: Ermittlung der gegenwärtigen Lehre der Kirche. Allgemei wird als Aufgabe der Theologie der Beweis der christlichen Lehre aus de Offenbarungsquellen bezeichnet. Und diese Definition ist nicht will kürlich, so daß ihr W. eben eine andere gegenüberstellen könnte, sonder man begreift so die Aufgabe der Theologie, solange es überhaupt eine theo logische Wissenschaft gibt. Seit dem Beginn der Scholastik findet sich im theologischen Beweisverfahren die Dreiteilung: *Scriptura — Traditio — Ratio.* Auch für das kirchliche Lehramt selbst haben theologische Beweis größere Bedeutung, als W. annimmt. Er sagt S. 57: „Es können theologisch Beweise allerdings für den Theologen, nicht aber für die Kirch Mittel sein, um den Glaubensinhalt zu entwickeln und zu erkennen." Die Praxis der Kirche spricht dagegen. Bei positiven Lehrentscheidunge unterlassen es Päpste und Konzilien nicht, auf Begründungen aus Schrif und Überlieferung hinzuweisen. Es muß doch sowohl das *Magisterium ordinarium* wie das *Magisterium solemne* für sein Vorgehen irgendwelch innere Gründe haben; denn der Akt der Lehrgewalt ist ein *actus humanu* und daher *rationabilis.* W. sagt: „Ein theologischer Beweis kann für di Kirche nicht Grund oder Bedingung sein, um zur Definition zu schreiten sondern höchstens Veranlassung. Denn die Kirche braucht für ihr Entwicklung göttliche Sicherheit ... Diese göttliche Sicherheit aber besteh in der unfehlbaren Leitung des Heiligen Geistes" (57/8). Es wird hier nich unterschieden zwischen der Sicherheit, die der Papst oder das Konzil habe muß, um erlaubterweise zur Definition schreiten zu können, und de Sicherheit, die dem bereits definierten Lehrsatz zukommt. Das Moti für diese zweite Sicherheit ist die von Christus verheißene Leitung de Hl. Geistes; vor der Definition aber sind Päpste und Konzilien verpflichte sich ein Urteil über die Definibilität zu bilden, was gewöhnlich eine Prüfun der theologischen Gründe notwendig machen wird. Indessen zeigen gerad auch die einschlägigen Partien des vorliegenden Buches, daß es um di „dogmatische Tradition" für die leibliche Himmelfahrt Mariä nicht so ver zweifelt steht, wie manche Gegner der Definibilität behaupten — scheinba in der unbegründeten Sorge, das *Magisterium* könnte ungünstig beeinfluß werden!

Franz Mitzka S. J.

Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège; Sylla bus; Index; Saint-Office; Galilée; Congrégations romaines. L'Inquisition a moyen âge. Par L. Choupin S. J. 2. éd. kl. 8° (X u. 631 S.) Paris 1928 G. Beauchesne. — Der 1. Teil handelt von der Unfehlbarkeit der Kirch und des Papstes nach Wesen und Gegenstand, der 2. von der Art der Zu stimmung, die wir den Entscheidungen des Hl. Stuhles und insbesonder des Hl. Offiziums schulden, der 3. von der Autorität des Syllabus Pius' IX der 4. von den Dekreten der Indexkongregation und der Inquisition in de

lelen" [mit Albert] (206). Daher ist Ulrich aristotelisch orientiert, doch steht er auch in manchem stark unter dem Einfluß neuplatonischer Gedankengänge, wie in der Spekulation über den Logos. In der Methode kann sich U. größere Freiheit gestatten als sein den Lombarden kommentierender Lehrer. Eine in seiner Zeit besonders lobenswerte Eigenart von ihm ist die Sorgfalt, die er dem Schriftbeweis zuwendet. Gegenüber seinem ungleich selbständigeren Mitschüler Thomas verhält sich U. nach St.s Urteil in jenen Punkten, wo Übereinstimmung herrscht, als der Empfangende. Von den Vätern ist für U. natürlich die erste Autorität Augustinus, dessen psychologische Trinitätsspekulation er übernimmt; doch fehlt es keineswegs an Einflüssen der griechischen Trinitätslehre. In einem Anhang begründet St. kurz seine Zustimmung zu der schon von Grabmann geäußerten Ansicht, daß das *Compendium theologicae veritatis* trotz einiger äußerer Zeugnisse Ulrich nicht zugesprochen werden könne. — Die eingehende Beschreibung der Trinitätslehre des bedeutenden Dominikaners ist wertvoll, jedenfalls solange die schon öfter angekündigte Drucklegung seiner *Summa* noch aussteht.

Die leibliche Aufnahme der allerseligsten Jungfrau Maria in den Himmel. Theologische Erörterung von Karl Wiederkehr. 8° (216 S.) Einsiedeln o. J. (1927), Benziger. M 5.20, geb. M 6.40. — W. nennt sein Werk eine „theologische Erörterung", weil es nicht „apologetischen, sondern theologisch-spekulativen Charakter" (12) hat. Gegenstand der Theologie ist aber nach ihm nur die „Lehre der Kirche in der Gegenwart" (12) im Gegensatz zur Geschichtswissenschaft, die sich mit der Feststellung des Faktums durch rein historisches Beweismaterial befaßt, und der Dogmengeschichte, deren Objekt die „Entwicklung der äußeren Fassung der Lehre in der Vergangenheit" sei (12). Um die Frage der Definibilität der *Assumptio corporalis* zu entscheiden, kommt es nicht auf historische Beweise für das Faktum, auch nicht auf Sicherstellung einer „dogmatischen Tradition" darüber, sondern einzig auf die heutige Stellung der Kirche an (31). „Die Lehrsätze, welche das magisterium ordinarium vorlegt, sind *‚proxime definibiles'*" (73). Daher ist der Hauptzweck des Werkes, zu zeigen, daß die Lehre von der leiblichen Aufnahme Mariens vom *Magisterium ordinarium* längst als Glaubenswahrheit vorgelegt wird. Dies beweist er aus Erlässen Pius' V und Benedikts XIV, aus der Liturgie, aus der Tradition „mit dogmatischem Charakter" — es ist nicht klar ersichtlich, wie sich diese von der „dogmatischen Tradition" unterscheidet, deren Unwesentlichkeit er an anderen Stellen, z. B. S. 31, betont, — aus der Übereinstimmung von Hirt und Herde (Postulate für die Dogmatisation), aus der Übereinstimmung der Theologen. Den letzten Teil des Buches, u. E. den wertvollsten, bildet die spekulative Begründung der Lehre von der leiblichen Aufnahme. Aus der positiven, freien und daher verdienstlichen Mitwirkung der Gottesmutter am Erlösungswerk ergibt sich ihre Teilnahme am vollständigen, endgültigen Triumph über die Schlange. Maria mußte zwar sterben, nicht weil sie unter dem Strafgesetz gestanden hätte, sondern weil ihre Natur, die dazu bestimmt war, dem Erlöser einen sterblichen Leib zu geben, selbst der Auflösung verfiel. Gott hat dieses Naturgesetz nicht durch ein Wunder für Maria aufgehoben.

Man wird W. beistimmen, daß zur Definibilität keinerlei historische Beweise für das Faktum eines wunderbaren Verschwindens — mehr wäre überhaupt nicht historisch beweisbar — des heiligen Leibes notwendig sind. Dagegen scheint er die Bedeutung der Tradition doch zu unterschätzen. Dies zeigt sich schon bei der oben erwähnten Bestimmung des Gegenstandes der Theologie: Ermittlung der gegenwärtigen Lehre der Kirche. Allgemein wird als Aufgabe der Theologie der Beweis der christlichen Lehre aus den Offenbarungsquellen bezeichnet. Und diese Definition ist nicht willkürlich, so daß ihr W. eben eine andere gegenüberstellen könnte, sondern man begreift so die Aufgabe der Theologie, solange es überhaupt eine theologische Wissenschaft gibt. Seit dem Beginn der Scholastik findet sich im theologischen Beweisverfahren die Dreiteilung: *Scriptura — Traditio — Ratio*. Auch für das kirchliche Lehramt selbst haben theologische Beweise größere Bedeutung, als W. annimmt. Er sagt S. 57: „Es können theologische Beweise allerdings für den Theologen, nicht aber für die Kirche Mittel sein, um den Glaubensinhalt zu entwickeln und zu erkennen." Die Praxis der Kirche spricht dagegen. Bei positiven Lehrentscheidungen unterlassen es Päpste und Konzilien nicht, auf Begründungen aus Schrift und Überlieferung hinzuweisen. Es muß doch sowohl das *Magisterium ordinarium* wie das *Magisterium solemne* für sein Vorgehen irgendwelche innere Gründe haben; denn der Akt der Lehrgewalt ist ein *actus humanus* und daher *rationabilis*. W. sagt: „Ein theologischer Beweis kann für die Kirche nicht Grund oder Bedingung sein, um zur Definition zu schreiten, sondern höchstens Veranlassung. Denn die Kirche braucht für ihre Entwicklung göttliche Sicherheit ... Diese göttliche Sicherheit aber besteht in der unfehlbaren Leitung des Heiligen Geistes" (57/8). Es wird hier nicht unterschieden zwischen der Sicherheit, die der Papst oder das Konzil haben muß, um erlaubterweise zur Definition schreiten zu können, und der Sicherheit, die dem bereits definierten Lehrsatz zukommt. Das Motiv für diese zweite Sicherheit ist die von Christus verheißene Leitung des Hl. Geistes; vor der Definition aber sind Päpste und Konzilien verpflichtet, sich ein Urteil über die Definibilität zu bilden, was gewöhnlich eine Prüfung der theologischen Gründe notwendig machen wird. Indessen zeigen gerade auch die einschlägigen Partien des vorliegenden Buches, daß es um die „dogmatische Tradition" für die leibliche Himmelfahrt Mariä nicht so verzweifelt steht, wie manche Gegner der Definibilität behaupten — scheinbar in der unbegründeten Sorge, das *Magisterium* könnte ungünstig beeinflußt werden!

Franz Mitzka S. J.

Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège; Syllabus; Index; Saint-Office; Galilée; Congrégations romaines. L'Inquisition au moyen âge. Par L. Choupin S. J. 2. éd. kl. 8° (X u. 631 S.) Paris 1928, G. Beauchesne. — Der 1. Teil handelt von der Unfehlbarkeit der Kirche und des Papstes nach Wesen und Gegenstand, der 2. von der Art der Zustimmung, die wir den Entscheidungen des Hl. Stuhles und insbesondere des Hl. Offiziums schulden, der 3. von der Autorität des Syllabus Pius' IX, der 4. von den Dekreten der Indexkongregation und der Inquisition in der

Galileifrage, der 5. gibt einen Kommentar zum Syllabus Pius' IX, während der 6. Teil einen Überblick über alle römischen Kongregationen, Tribunale und Offizien mit ihren Obliegenheiten gibt; der 7. Teil endlich behandelt die Inquisition des Mittelalters und die Frage, ob die Kirche auch das Recht zur Verhängung der Todesstrafe besitze. Wie sich aus dieser Bucheinteilung ergibt, wird eine Fülle von Stoff geboten, leider in einem logisch nicht einwandfreien Aufbau. Die Ausführungen selber zeichnen sich in der Sache durch wohltuende Ruhe der Abwägung, die ebenso dem Rigorismus wie dem Laxismus wehrt, und in der Form durch Klarheit aus; nur möchte man hin und wieder die behagliche Breite und die nicht seltenen Wiederholungen vermieden sehen. Der Verf. gibt sein Urteil über den Syllabus Pius' IX in folgendem Satze (S. 155) ab: *„De tout ce que nous venons de dire, il nous paraît résulter qu'il n'est pas improbable et téméraire d'affirmer que le Syllabus n'est pas garanti par l'infaillibité de l'Eglise."* Zur Galileifrage sagt Ch. abschließend (S. 184): Die Dekrete von 1616 und 1633 sind Erlasse der Kongregationen und zwar administrative, disziplinäre, richterliche, nicht aber dogmatische Dekrete. Welches auch immer der Irrtum gewesen sein mag, der den Motiven zu Grunde lag, diese Erwägungen selber können keineswegs gegen die Unfehlbarkeit angerufen werden: diese kommt dabei überhaupt gar nicht in Frage. Was die im Zusammenhang mit der Inquisition ergangenen Todesurteile betrifft, so beweist der Verf. aufs neue, daß die Kirche juridisch an ihnen unschuldig ist, wenn sie auch eine gewisse moralische Verantwortung dafür zu tragen habe (S. 611 ff). Nur bedingten Beifall dürfte die Meinung des Verf.s finden, durch das Wort *„definire"* in einer päpstlichen Entscheidung würde jeder Zweifel über den Definitionscharakter behoben (S. 8): das mag richtig sein, nachdem die Terminologie ihre heutige Bestimmtheit und Festigkeit gewonnen hat; für ältere Zeiten wäre auch in Fällen, wo der Papst etwas „definieren" zu wollen erklärt, immerhin große Vorsicht geboten, damit man nicht über seine Absicht hinausgehende Schlüsse zieht. Der Verf. vertritt weiters die Ansicht, der eigentliche Definitionswille des Papstes sei auch dann eindeutig klar, wenn er die Vertreter einer verworfenen Lehre mit dem Anathem belege: aber wären dann nicht alle Lehren, die vor dem neuen Recht durch die Bulle *„Apostolicae Sedis"* unter Exkommunikation (= Anathem) verboten waren, mithin z. B. die Sätze von Baius, Quesnel, Molinos usw. (vgl. Lehmkuhl, Theol. moral. II, n. 1215) *ex cathedra* verurteilt — was doch nicht angenommen wird?

Joh. B. Umberg S. J.

Durch die Eucharistie zur Dreifaltigkeit. Von M. Vincent Bernadot O. P. Mit einem Geleitwort von Peter Lippert S. J. 16° (204 S., 11 Bilder). München o. J. (1927), Ars sacra. M 1.50, geb. M 3.—. Durch Einführung in die tiefen dogmatischen Zusammenhänge zwischen dem Mysterium der Eucharistie und der Dreifaltigkeit will die Schrift den Weg bereiten für eine vollere Auswirkung der Kommuniongnaden im innern Leben des Christen. Die Ausstrahlung des innertrinitarischen Lebens in die Menschenseele durch Vermittlung der hochheiligen Menschheit Christi ist der Grundgedanke. Ziel des Altarssakramentes ist unsere fortschreitende Gleichförmig-

keit mit dem Gottmenschen und dadurch wachsende Vereinigung mit der allerheiligsten Dreifaltigkeit zu ihrer Verherrlichung. Praktisch wird von besonderer Wichtigkeit sein der Abschnitt über das Festhalten der Vereinigung mit Gott in der Arbeit, in Versuchungen, in Leiden jeder Art, sowie über ihre Vervollkommnung durch wiederholte Akte des Verlangens und der Liebe. — S. 99 unten wäre aus dem Zitat Phil 3,7 das Wort „nicht" zu tilgen. Wenn S. 151 Daniel ein „Mann des Verlangens" genannt wird, so ist das offenbar eine Anspielung auf Dn 9,23; der eigentliche Sinn dieser Stelle ist jedoch der, daß Daniel „ein Mann des göttlichen Wohlgefallens" sei.

F. X. Dander S. J.

The Atonement. Papers from the Summer-School of Catholic Studies held in Cambridge July 31—August 9, 1926. Ed. by C. Lattey S. J. 8° (XX u. 309 S.) Cambridge 1928, Heffer. Sh 7/6. — Die zehn Abhandlungen, jede von einem anderen Verf., geben in großen Linien Inhalt und Entwicklung der katholischen Erlösungslehre wieder. Behandelt sind 1. das AT und die Evv. 2. Paulus, 3. Der Hebräerbrief, 4. die lateinischen Väter, 5. die Scholastik bis Thomas, 6. Sünde und 7. Sakramente, 8—10. moderne Schwierigkeiten, besonders aus den Evolutionstheorien. Hervorzuheben sind die 3., 5. und 8. Abhandlung, vor allem aber die zweite. Lattey stellt zuerst zusammen, was in den Paulinen für die Notwendigkeit der Erlösung, ihren objektiven Charakter, ihre Natur als Sühnopfer, Genugtuung und Freikauf spricht. Dann betont er in origineller und sehr zutreffender Weise, daß Paulus nicht so sehr die Erlösung in sich vor Augen hatte, als vielmehr ihre Auswirkung auf den Menschen. Diese Auswirkung beruht auf der Idee vom mystischen Leib Christi und kommt zustande, indem der Gläubige Christus einverleibt wird (70—80). Auf diese Partie sei nachdrücklich hingewiesen.

Paul Gächter S. J.

Moral- und Pastoraltheologie

Lehrbuch der Moraltheologie. Von Otto Schilling. II. Bd.: Spezielle Moraltheologie. gr. 8° (VIII u. 692 S.) München 1928, Max Huber. M 18.50, geb. M 21.50. — Schneller als man bei der Fülle des Stoffes erwarten konnte, ist es dem Tübinger Moralisten Prof. Schilling gelungen, den II. Band seines Lehrbuches der Öffentlichkeit zu übergeben. Und wir können mit Genugtuung feststellen, daß die Erwartungen, die wir bei Besprechung des I. Bandes (ZkTh 51 [1928] 462) ausgesprochen haben, erfüllt sind. Außer den schon damals hervorgehobenen Vorzügen sei noch auf folgende aufmerksam gemacht: wir haben hier eine Moraltheologie in deutscher Sprache, die wir gebildeten Laien empfehlen können, die sich schwer in einem lateinischen Handbuch zurechtfinden, und doch so notwendig einer gründlichen Durcharbeitung dieser Materien bedürfen; die heute so heiß erörterten Probleme würden gewiß mit mehr Verständnis und auf soliderer Grundlage besprochen, wenn Laien und auch manche Geistliche vorher studiert hätten, was der Verf. auf Grund seiner Spezialstudien über Eigentum und Grenzen des Er-

werbs (70 f) zu sagen weiß, über Handel und Reklame (466—69), über den Arbeitslohn (480 „die Gewinnbeteiligung darf nicht zur Forderung der kommutativen Gerechtigkeit gemacht werden"), über die Aufgaben und Rechte der Staatsgewalt (Sterilisierung der Minderwertigen von Staatswegen auch im Notstandsfall wird abgelehnt 581), über Vaterland, Nation und Staat, die Pflichten der Pietät und legalen Gerechtigkeit (608. 616). Auch ein treffendes Wort an die Adresse der katholischen Sozialisten und ihrer katholischen Gönner finden wir 644. Über die Börsenspekulation urteilt er vorsichtig, daß es bisher nicht sicher erwiesen werden konnte, sie sei in sich verwerflich; gefordert wird nur Ausschluß des Publikums als Ausbeutungsobjekt und der Berufsspekulanten (505). Theologen an Studienanstalten, deren Lehrplan die spezielle Ethik und Soziologie schon für die philosophischen Semester vorschreibt, werden allerdings manches als Wiederholung empfinden; doch schadet das weniger, als wenn Laien und Theologen, die jene Fächer nicht gründlich gehört hatten, dann in der Moral wieder auf andere Hilfsbücher verwiesen werden müssen. Im Gebiet der Gerechtigkeit berücksichtigt der Verf. nur das deutsche BGB, und verweist dann darauf, inwieweit das auch naturrechtlich im Gewissen Geltung hat; das ist einerseits eine Erleichterung für den Dozenten, daß er nicht verschiedene Gesetze behandeln muß, aber andererseits wäre es für die formale Bildung der Hörer zuträglicher, wenn zuerst die naturrechtlichen Gesetze im inneren Zusammenhang erörtert würden, und dann erst die Abweichungen des Zivilgesetzes und ihre Geltung geboten würden. An kleineren Ungenauigkeiten ist mir nur weniges aufgefallen: Wenn S. 99 gesagt wird, einem materiellen Häretiker könne man in Todesgefahr wohl die bedingungsweise Absolution, nicht aber die hl. Kommunion spenden, so gilt dies jedenfalls nur vom öffentlichen Häretiker, was aber im Text nicht aufscheint. Daß man protestantische Predigten im Rundfunk nicht anhören darf, ist gewiß; aber ob man (104) das auf Grund des Can. 1258 § 2, auch nur in sinngemäßer Deutung, verbieten kann, glaube ich nicht, sondern das Natur- und göttliche Gesetz verbietet jedes *periculum fidei*. Die S. 105 gegebene Übersetzung des *„propugnant"* im Can. 2318 § 1 mit „vertreten" ist wohl um eine Schattierung zu wenig; „verteidigen" entspricht eher. Bei der Verstümmelung (367) sollte auch die Unterscheidung in direkte und indirekte eingeführt werden. Zu S. 566 wäre in der Fußnote auch auf Can. 542,2 zu verweisen. Warum der Verf. (453 f) so große Bedenken hat, das Geld unter Umständen eine *res improprie frugifera* zu nennen, ist nicht recht klar; die Steinkohle ist gewiß in sich unfruchtbar, war es auch lange Zeit in ihrem Verbrauch, solange sie nur zur Beheizung diente; seitdem aber die Industrie die Kohle durch ihren Verbrauch in Bewegung oder elektrische Kraft umzusetzen weiß, kann sie wohl *improprie frugifera* genannt werden.

Theologia moralis sec. doctrinam S. Alfonsi de Lig. Auctore J. Aertnys C. SS. R. Ed. XI recogn. C. A. Damen C. SS. R. 8°. Tom. I (XX u. 763 S.) Tom. II (821 S.) Taurinorum 1928, Marietti. — Die Moraltheologie von Aertnys gehört zu den brauchbarsten Handbüchern; stützt sie sich doch vor allem auf den hl. Alphons und zeichnet sich aus durch klare und bestimmte, aber auch solide Lehre. P. Damen hat schon zum dritten Mal die verbes-

sernde und ergänzende Hand angelegt, und mit der 11. Auflage hat das Werk mit dem Verlag auch das äußere Gewand verändert; es ging aus dem holländischen Verlag (Teulings, Boscoduni) in den sehr rührigen von Marietti in Turin über. Die zweispaltige Anlage wurde fallen gelassen, die Typen sind (mit Ausnahme der Fußnoten) leichter leserlich, aber das Volumen wurde durch die Qualität des Papiers größer. Die wichtigsten Änderungen, darunter für die neuere Zeit sehr praktische, wie die Pflicht der Mitarbeit an der Glaubensverbreitung, die Behandlung von Psychopathen u. aa. sind zur leichteren Übersicht im ersten Band angemerkt. Alle scheinen jedoch nicht glücklich zu sein; so sehe ich keinen Grund, warum der Bearbeiter II, n. 8 von der *actualis* oder *virtualis intentio ministrandi sacramentum* gar nicht mehr spricht, wie es in der 10. Aufl. noch geschieht. Es finden sich auch Änderungen bedeutender Natur, die nicht vermerkt sind, wie I. n. 61 über die Terminologie von *certitudo late moralis* und *opinio,* wo ich die Fassung der früheren Auflage vorziehe. Damen setzt hier in der neuen Bearbeitung *certitudo late moralis* und *opinio (proprie dicta)* einfach gleich (vergl. auch Anm. 1); damit entfernt er sich von seinem Lehrer, dem hl. Alphons und nähert sich einer Gruppe von Probabilioristen neuerer Zeit; auch aus dem angeführten Text aus S. Thomas (de verit. q. 14 a. 1) läßt sich diese Gleichstellung nicht herauslesen.

De Conscientia (Theologia moralis generalis in usum Seminarii Mechliniensis). Ed. 5 penitus recognita. 8° (114 S.) Mechliniae 1928, Dessain. — Der ungenannte Verf. will, angeregt durch neuere Forschungen, die Lehre von den Moralsystemen gründlicher behandeln; fast scheint es, als habe er den Versuch einer Versöhnung oder Verschmelzung gemacht. Den Probabilioristen gibt er zu, daß ein *assensus (opinativus cum formidine)* nur möglich ist für die *probabilior* oder die *unice probabilis* (23 f) und bekämpft in diesem Punkt die Probabilisten; doch S. 68 wendet er sich gegen die probabilioristische These, die *certitudo probabilis* finde sich nach Thomas in der *opinio;* der Probabilismus verwechsle *ignorantia* mit *dubium insolubile;* das Kompensationssystem mache die Sache zu schwer durch die Pflicht, die Gründe abzuschätzen; sein eigenes System, das er auch Probabilismus nennt, geht vom Grundsatz des Kompensationismus aus und legt sich die Sache so zurecht: Ein zweifelhaftes Gesetz verpflichtet nicht direkt und kraft seiner selbst, aber es verpflichtet indirekt; gelegentlich des Zweifels nämlich beginne ein anderes sicheres Gesetz zu gelten, das verlange, die Gefahr einer objektiven Unordnung *(peccatum materiale)* müsse *per se* vermieden werden, nur *per accidens* könne ein entsprechender Grund es erlaubt machen, sich dieser Gefahr auszusetzen; wo es sich nun um die bloße Erlaubtheit handle, sei immer ein solcher Grund vorhanden, wo es sich aber um die sicher anzustrebende Gültigkeit eines Aktes handle, sei kein Grund vorhanden. Es bleibt sehr fraglich, ob damit eine Versöhnung der Geister erreicht wird.

Der Portiunkula-Ablaß. Von Kan. J. Minnichthaler. 16° (72 S.) München o. J., Ars sacra. M —.40. — Enthält die Geschichte und Bedingungen des Portiunkula-Ablasses nebst entsprechenden Gebeten für Beicht und Kommunion und Kirchenbesuche: bei letzteren ist Verf. bestrebt, die Gläubigen zu einer tieferen Auffassung des mündlichen Gebetes anzuleiten,

indem er einmal die Intentionen des Hl. Vaters in ein Gebet faßt, dann wieder das Vater Unser nach einer erweiterten Gebetsweise des hl. Franziskus u. a. bietet. Die Ausstattung mit sieben passenden Kupfertiefdrucken macht das Büchlein sehr preiswert.

Lehrbuch der Pastoraltheologie. Von Pruner-Seitz. 4. Aufl. I. Bd.: Das Priesteramt. gr. 8° (XII u. 535 S.) M 10.—, geb. M 12.—. II. Bd.: Das Vorsteheramt. Hrsg. von Fr. X. Thurnhofer. (XII u. 653 S.) M 11.50, geb. M 14.—. Paderborn 1923—28, Schöningh. — Es war ein guter Gedanke, die geschätzte Pastoraltheologie des verewigten Prälaten v. Pruner nicht veralten zu lassen, ganz besonders beim Erscheinen des CJC und angesichts der heutigen in vielem so grundverschiedenen Verhältnisse, die auch andere seelsorgliche Mittel und Maßnahmen erfordern. Das besorgte zuerst der unterdessen ebenfalls verstorbene Pfarrer Dr. Seitz, während der II. Band bereits von Stadtpfarrer Dr. Thurnhofer in der vorliegenden 4. Auflage bearbeitet wurde. Dieser II. Band steht nun vollständig auf der Höhe der Zeit; er behandelt zunächst die in der Seelsorge tätigen Persönlichkeiten, wobei für unsere Verhältnisse besonders das Laienapostolat Beachtung verdient; hier wird dann in einer neuen Auflage wohl auch die katholische Aktion nach den neuesten Erklärungen des Hl. Stuhles zur Sprache kommen. Der übrige Stoff wird in Individualseelsorge, Vereinsseelsorge und Gemeinseelsorge gruppiert; überall sind die neuesten Strömungen berücksichtigt, wie Psychopathenseelsorge, moderner Zeitgeist, Okkultismus, Theosophie, Freidenkertum, die neuen Sekten usw. Außer den treffenden Bemerkungen ist überall auch Literatur zur weiteren Informierung angegeben. Der I. Bd., der wohl bald von dem jetzigen Bearbeiter neu aufgelegt werden wird, bedarf mancher Korrekturen, die einerseits durch die unterdessen fortgeschrittene Interpretation des CJC bedingt sind, andererseits finden sich auch Ungenauigkeiten, die schon der früheren Bearbeitung entgangen sind. S. 89 möchte man etwas wissen über die Verpflichtung der gregorianischen Messen; S. 194 wird gesagt, ungeweihtes Öl bei der Sakramentenspendung mache dieselbe nur zweifelhaft gültig, während S. 395 für die hl. Ölung richtig „ungültig" steht; S. 234 (vgl. S. 393) ist die Rede von einem Kirchengebot zu kommunizieren vor dem Empfang der übrigen Sakramente der Lebendigen; S. 246 „Gesunde, die in periculo mortis sind, haben das ieiunium zu halten" dürfte nicht mit Can. 858 § 1 harmonieren; S. 286 sind die päpstlichen Ablässe auszunehmen von der Regel, daß nicht mit einem und demselben Gegenstand mehrere Ablässe gewonnen werden können. S. 327 Aufschub der Absolution bei läßlichen Sünden dürfte doch zu streng sein; S. 413 ist die Definition des Hindernisses des öffentlichen Wohlanstandes nicht genau; S. 471 wäre der Unterschied zwischen *impedimentum occultum* und *casus occultus* zu beachten. Diese Bemerkungen möchten ein Beitrag zur Erhöhung der Brauchbarkeit des Buches für die Studierenden und für die Seelsorger sein, denen es sehr zu empfehlen ist.

Priesterleben und Priesterwirken. Zur Neuorientierung in der heutigen Seelsorge. Von J. Chrys. Schulte O. M. Cap. 8° (VIII u. 294 S.) Stuttgart 1929, Schloz. M 10.80. — P. Schulte bietet hier die Fortsetzung der Sammlung, die (ZkTh 52 [1928] 113) schon besprochen wurde; die Aufsätze wen-

den sich in diesem Band hauptsächlich an die Priesterpersönlichkeit und wollen sie vertiefen und sammeln, daß sie sich nicht verliere inmitten der Organisationen und Bewegungen. Die Themen sind Selbstbeherrschung, Brevier, Predigt, der Sakramentenempfang der Gläubigen, Konkurrenz in der Seelsorge, Unstimmigkeiten in der Gemeinde, Volksfrömmigkeit (wo neben der Liturgie auch dem Beten eines Martin von Cochem ein ehrendes Plätzchen angewiesen wird), die Predigt auf dem Land, die männliche Landjugend, nochmals die Körperkultur, die pastorale Einstellung zum Sozialismus und die Wiedergewinnung der Abseitsstehenden. Die Aufzählung der Titel ist schon selbst eine Empfehlung an die Priester, sich damit zu beschäftigen. Bezüglich unserer Stellung zum Sozialismus und besonders zu den religiösen Sozialisten unterschreibt der Verf. zwar nicht alles, was im Wiener „Seelsorger" vorgebracht wurde; aber auch seine eigene Stellung ist noch nicht recht geklärt; bald wird zustimmend die Forderung aus dem anderen Lager erwähnt, wir sollten bei jeder Gelegenheit in die Posaune stoßen gegen den Kapitalismus als unchristliches System (262), oder es wird ein Umlernen auf eine Revision der bisherigen Auffassung des Eigentumsbegriffes verlangt (263), dann aber doch zugestanden, daß man sich auch eine gesunde kapitalistische Wirtschaftsform denken kann (265), auf derselben Seite aber wird wieder den Moralisten und Sozialethikern gesagt, daß in der Auseinandersetzung mit den Sozialisten sozusagen noch alles zu tun ist. Da finde ich die Stellung Schillings (S. 604/5) bündiger und klarer: „Es hat hier wenig praktische Bedeutung, den revisionistischen und idealistischen Ansichten einzelner nachzugehen. Verfehlt wäre es aber auch, auf Widerlegung und Zurückweisung der verderblichen sozialistischen Lehren zu verzichten, weil damit im Leben nichts gewonnen werde, die sozialistischen Arbeiter vielmehr durch Liebe und soziale Reformen zu gewinnen seien; dieser letzteren Forderung wird kein christlich Denkender widersprechen, aber ebenso notwendig ist die klare Erkenntnis der sozialistischen Irrtümer, deren praktische Verwirklichung ein Volk verderben müßte; zum mindesten gilt es doch, die noch christlich Denkenden und Lebenden vor der Ansteckung und Verführung zu bewahren, und immer noch waren es doch Ideen, die ein Volk empor- oder ins Verderben führten." Jedenfalls ist in dieser Frage noch nicht das letzte Wort gesprochen. Wenn man das „Rote Blatt" der deutschen Religiösen Sozialisten liest, wird man sich gewiß nicht des Eindrucks erwehren können, daß in den einzelnen Vertretern Idealismus und guter Wille vorhanden ist, aber es ist ein auf schiefen Ansichten basierender; es wäre doch schade und unchristlich, wenn man sie in diesem Irrtum ließe, nur um durch Konzessionen sie zu gewinnen. Aber wir sollten die Gelegenheit und die Aufgeschlossenheit benützen, um ihnen zu sagen, daß mit einem halben und verwaschenen Christentum weder der Sehnsucht ihres Herzens noch ihrer Besserstellung geholfen ist, daß es dazu des ganzen und unverfälschten Christentums bedürfe, das sie nicht aus sich selbst oder aus der verzerrten Form, die sie von den Sozialisten hören, haben können; da müssen sie schon die Kirche hören. Von ihr aber werden sie dann erfahren, daß auch die kapitalistischen Ausbeuter nicht das ganze und unverfälschte Christentum haben, daß die Kirche auch ihnen das Gesetz Gottes predigt; und wenn nicht alle Sozialisten es hören, darf man sich nicht über

die Kirche auslassen, wenn viele Kapitalisten sie nicht hören; das ist nicht ihre Schuld. Wir werden auch hier, wie in anderen Gebieten zunächst nur eine kleine Keimzelle des neuen Lebens schaffen können, die sich aber durch ihre innere Kraft wie das Senfkorn weiter entwickeln wird.

Johannes Sinnich. Der Kampf der Löwener Universität gegen den Laxismus. Von P. Franz. Deininger O. S. B. (Abhandlungen aus Ethik und Moral, hrsg. von Fr. Tillmann, VIII). gr. 8° (418 S.) Düsseldorf 1928, Schwann. M 12.—. Es ist ein ganz interessanter Ausschnitt aus der Geschichte der Moraltheologie, den sich der junge Gelehrte aus dem Kloster Beuron zur Bearbeitung genommen hat; auch auf andere theologische Gebiete mußte die Behandlung dieses Stoffes Rücksicht nehmen und Licht werfen. Aber es ist zugleich ein gar nicht leichtes Thema und der Verf. hat mit dankenswertem Fleiß eine große Literatur verarbeitet, eine Literatur, die zudem nur mit Vorsicht und Diskretion gebraucht werden kann, da Licht und Schatten in derselben oft im Eifer des Kampfes nicht völlig gerecht verteilt waren. (Vgl. Pastor, Geschichte der Päpste, Bd. XIII, 2.) Der Leser wird zuerst in die Geschichte und Stellung der alten, Löwener Hochschule, besonders im Streit um Jansenismus und Rigorismus sowie in die Persönlichkeit und das Schrifttum Sinnichs eingeführt; ein zweiter Abschnitt handelt von dem Problem der Schuldbarkeit der Ignoranz, in dem ganz richtig die Grundlage für die Stellung Sinnichs zum Probabilismus gesehen wird; der dritte und Hauptabschnitt zeigt uns Sinnich im Kampf gegen den Probabilismus im allgemeinen und in all den Einzelfragen der Moral, wo er zur Anwendung kommt. Die Hauptabsicht des Verf.s scheint zu sein, seinen Helden rein zu waschen von dem Vorwurf der Häresie und der Autorschaft der Prop. damn. Alexanders VIII gegen den absoluten Tutiorismus (D 1293). Nun, ein formaler Häretiker ist S. gewiß nicht gewesen, dazu fehlt dem treuen Sohn seiner Kirche die *contumacia;* aber das werden die Autoren, die ihn einen Jansenisten nennen, auch nicht gemeint haben; *materialiter* jedoch steht er mit seiner Lehre von der Schuld auch der unüberwindlichen Unkenntnis des Naturgesetzes und des rein negativen Unglaubens bei solchen, die nie etwas von Christus gehört haben, doch auf dem Boden des Jansenismus (133). Und ebenso will mir scheinen, daß der verurteilte Satz des Tutiorismus in den Prämissen bei Saul Exrex I, 95 so klar enthalten ist, daß er mit logischer Konsequenz daraus folgt, wenn er auch nicht direkt ausgesprochen wird (197 f). Da man sich bei einer so mühsamen Arbeit gewöhnlich ein wenig in seine Helden verliebt, soll es dem Verf. nicht als Fehler angerechnet werden, daß er überall in dem Bestreben Sinnichs nur hoch sittliche ethische Gesinnung sieht, wo andere auch eine Portion Übereifer, der ihn Augustinustexte u. a. falsch auslegen läßt, sehen, oder eine Art Wahrheitsfanatismus, wo der Verf. entschuldigend von Wahrheitssinn spricht. Etwas genauer dürfte manchmal die Bezeichnung dessen sein, was an der betr. Stelle „Laxismus" genannt wird, ob der wirkliche Laxismus, oder das, was Sinnich „Laxismus" nennt, nämlich den Probabilismus (vgl. S. 178. 238 u. a.). Schwer verständlich sind einige Ausdrücke, wie S. 79 „solcher", genauer „fehlerhafter"; S. 220 „zu Unrecht ist gestattet". Das soll jedoch den Wert der Studie und der fleißigen Arbeit des Verf.s nicht beeinträchtigen.

Albert Schmitt S. J.

Theologia moralis universa. Von Camillus Colli-Lanzi. Vol. III: De Praeceptis. De Restitutione. De Praeceptis Ecclesiae. De Praeceptis particularibus. 8° (371 S.) — Vol. IV: De Sacramentis. 8° (625 S.) Turin-Rom 1928, Marietti. Lib. it. 15.—, bzw. 25.—. Auch von diesen zwei Bändchen gilt, was über Anlage und Vorzüge der Moral von Colli-Lanzi bei Besprechung des zweiten Bandes in dieser Zeitschrift 52 (1928) 110 f bemerkt worden ist. Wenn Wünsche ausgesprochen werden sollen, so gehen sie dahin, daß z. B. III, n. 2149 die nachträglichen authentischen Erklärungen zum bekannten, früher so viel umstrittenen Kanon 522 über die Beichten von Klosterfrauen „*in qualibet ecclesia vel oratorio etiam semipublico peracta*" angeführt würden, — daß IV, n. 2580 die liturgischen Gesetze über die Requiemmessen wirklich nach den nunmehr geltenden Additiones et Variationes in Rubricis Missalis, wie sie im Missale von 1920 vorliegen, mitgeteilt würden, daß IV, n. 2674 der *error communis,* der zur Ergänzung der Beichtvollmacht verlangt wird, eine genauere Umgrenzung fände, daß IV, n. 2644 die geschichtlichen Angaben über die Ablässe einer sachlichen Nachprüfung unterzogen würden. Die Aufnahme des für eine Moral an sich zu reichen liturgischen Stoffes wird sich wohl durch die italienische Studieneinteilung rechtfertigen.

Quaestiones pastorales. Auctore B. H. Merkelbach O. P. II: De Embryologia et de ministratione baptismatis. 8° (89 S.) M 2.40. III: De variis poenitentium categoriis. 8° (205 S.) M 3.40. IV: De poenitentiae ministro eiusque officiis. 8° (118 S.) M 3.20. Liège 1927/28, La Pensée catholique. — In verschiedenen Faszikeln, von denen der erste (De castitate et luxuria) in dieser Zeitschrift 51 (1927) 311 bereits angezeigt wurde, gibt M. die wichtigsten Lehrstücke der Pastoral heraus. Die Faszikel sind im wesentlichen eine dankenswerte Zusammenstellung der von verschiedenen Autoren vorgetragenen Lehren. So heißt es denn auch im Vorwort zu den Quaestiones de variis poenitentium categoriis: *De quibus, si novi quid quaeras, amice lector, vacuus forsan abibis.* Indes hat der Verf. doch manchmal die Ansichten der Autoren kritisch beleuchtet. Zu einzelnem dürfte folgendes bemerkt werden. Daß die Taufe auf das Haupthaar nicht sicher gültig sei, ist gegen das Rituale Romanum, das bei der Erwachsenentaufe ganz sicher alles angibt, was zur sicheren Gültigkeit erfordert ist: allein mit keinem Worte wird auch nur angedeutet, daß die Taufe nicht auf das Haupthaar geschehen dürfe; im Gegenteil: man lese und beachte nur einmal die betreffende Rubrik. Der Anhang (De conceptione post stuprum impedita) vermag noch nicht zu überzeugen. — Im Faszikel über die verschiedenen Klassen von Pönitenten benutzt M. sehr ausgiebig, und zwar mit vollem Recht, Reuter-Lehmkuhl, Neo-Confessarius, leider aber nur die 1. oder 2. Auflage; bei der 3. und 4. wäre er auf das Dekret des Hl. Offiziums vom Jahre 1916 betr. Sakramentenspendung an Schismatiker gestoßen und hätte es sehr gut verwenden können. Für die Praxis bedeutungsvoll ist die klare Unterscheidung zwischen der bloßen Möglichkeit und der positiven Wahrscheinlichkeit der Fähigkeit *(capacitas)* die Sakramente gültig zu empfangen (98). Bei der Darstellung der Lehre über den Spender des Bußsakramentes hält sich M. natürlich vor allem an das neue Rechtsbuch; hiebei möchte man aber doch hin und wieder, wie z. B. beim *error communis,* ein tieferes Eingehen auf die Sache (vgl. Noldin-Schmitt, De sacramentis[19] n. 337) wünschen.

Katholische Aktion. Gedanken zum Anfang. Von K. Faustmann. 8° (52 S.) Leutesdorf a. Rh. 1928, Verlag des Johannesbundes.

Praktischer Arbeitsplan für ein modernes Laienapostolat. Von einem Priester der Erzdiözese Freiburg. 8° (48 S.) Leutesdorf a. Rh. 1928, Johannes-Verlag. M —.75.

Beide Schriftchen des apostolisch so rührigen Johannes-Verlags verdienen wärmste Empfehlung. Ist die erstgenannte mehr eine allgemein gehaltene Förderung der Katholischen Aktion, so ist die zweite für die praktische Ausgestaltung derselben durch gleichsam berufsmäßige Organe bestimmt. Sucht die erste zu begeistern, so möchte die zweite die Ausführung nach klar bestimmten und bereits erprobten Methoden vorlegen. Als Mittel zur Weckung der Katholischen Aktion schlägt Prof. Faustmann u. a. die Ausgestaltung des Christkönigsfestes und des Papsttages (jetzt im Februar) durch eigene Feiern vor. Ob es nicht besser wäre, statt des mit jedem Pontifikate wechselnden Papsttages das Pfingstfest zum Hochfest der Katholischen Aktion zu bestimmen, da ja doch Pfingsten der Anfang und Ausgang des katholischen Aktivismus war und darum auch bleiben sollte? Verwunderlich ist in der sonst so praktischen zweiten Schrift, daß als frühestes Alter für die Frühkommunion der Kinder das 10. Lebensjahr angegeben wird. Es entspricht auch der, leider auch in theologischen Kreisen, nicht allzu seltenen Verkennung der Firmung, wenn in beiden Schriften dieses Sakrament, das doch ganz eigentlich die Weihe zum Laienapostolate und damit das Sakrament der Katholischen Aktion ist, keine Erwähnung findet.

Instructio pro ordinandis examen praevium circa ordinem suscipiendum subituris. Auctore Alb. Mitterer. Ed. 2. 8° (67 S.) Brixinae 1929, Weger. M 2.—.

Ordinandorum Enchiridion. Auct. J. Roder. Ed. 2, aucta et expolita curante M. Belli. 8° (89 S.) Neapoli 1928. M. d'Auria. L 5.—.

Wie zu erwarten stand, bedingte der neue Codex Juris auch neue Bearbeitungen der Handbüchlein für die Weiheexamina. Ein solches (von Carbonaro) wurde bereits in dieser Zeitschrift (52 [1928] 115) besprochen. Das erste der hier angezeigten zeichnet sich aus durch die Knappheit der Darstellung bei verhältnismäßig großer Stoffülle, so daß seine weite Verbreitung wohl zu begreifen ist. Um dem ausgesprochenen Wunsche des Verf.s zu entsprechen, sei bemerkt, daß nunmehr das neue Rituale Romanum, schon wegen der verschiedenen Zählung der Tituli, anzuführen wäre, daß bei den Exorzismen eine einheitliche Terminologie für die Begriffsbestimmung ihrer Arten und für deren praktische Verwendbarkeit von großem Nutzen wäre, und endlich, daß die außerordentliche Vollmacht der Beichtväter hinsichtlich der Ehe sich nicht nur auf die *impedimenta occulta,* sondern auch auf die *casus occulti* bezieht (Comm. Pontif. 28. Dec. 1927). — Das Büchlein von Roder-Belli ist in Katechismusform abgefaßt. Offenbar nur durch rein örtliche Verhältnisse ist es zu erklären, wenn in dem Enchiridion einerseits mehr, andererseits weniger als in ähnlichen Schriften geboten wird: mehr, indem sogar eine Betrachtungsmethode und ein katechetischer Unterricht über die Messe vorgelegt wird, — weniger, indem z. B. beim Lektorat von

der Vollmacht, Brot und Früchte zu weihen, geschwiegen wird und die verschiedenen Arten des Exorzismus keine Erwähnung finden. Die Zuweisung der Imitatio Christi an Johannes Gersonius (46) ist veraltet.

Beichtzusprüche für jüngere Priester. Als Manuskript gedruckt im Auftrage des Provinzialates des Franziskanerordens in Bayern. 12° (VIII u. 144 S.) Landshut 1928, Solanushaus. — Das Mißtrauen, mit dem man vielleicht eine Sammlung von Beichtzusprüchen in die Hand nimmt, wird beim vorliegenden Büchlein sofort behoben, wenn man die erste und grundlegende Vorbemerkung liest, wonach die dargebotenen Gedanken betrachtend durchzuarbeiten sind, bis der Priester selbst davon durchdrungen ist und sie mit innerer Wahrhaftigkeit vortragen kann und zwar entsprechend der Persönlichkeit des Pönitenten. So benützt wird das Büchlein mit seiner guten und übersichtlichen Stoffanordnung nicht bloß dem jüngeren, sondern auch dem älteren Beichtvater ausgezeichnete Dienste leisten. Texte aus der Hl. Schrift, den Vätern, aus der Nachfolge Christi, von katholischen Geistesmännern, ja sogar einmal — was verwunderlich ist — der Heilsarmee, sind die Fundgrube für die belehrenden und ermunternden Zusprüche, die zusammengenommen eine aszetische Lehre für einfachste, wie für fortgeschrittenste Beichtkinder enthalten.

The eucharistic fast. Some comments on a recent publication of the Rev. Percy Dearmer. By Herbert Thurston S. J. 8° (IV u. 27 S.) London 1928, Longmans, Green & Co. Sh 1.—. Anläßlich der Revision des anglikanischen Prayer Book entspann sich in England eine Kontroverse über das eucharistische Nüchternheitsgebot. Percy Dearmer hatte gegen die Behauptung des Prayer Book, daß die Nüchternheit vor der Kommunion eine alte und lobenswerte Gewohnheit der Kirche sei, das Gebot der vollen Nüchternheit dem Einfluß des hl. Thomas zugeschrieben und zwar in dem Sinne, daß Thomas den bekannten Text des hl. Augustinus mißverstanden habe. Th. greift nun mit vorliegender Schrift in die Kontroverse ein und beweist mit seinem reichen historischen Wissen und seiner großen Akribie, daß der augustinische Satz, die Gewohnheit, den Leib des Herrn vor jeder anderen Nahrung zu genießen, werde in der ganzen Welt eingehalten, eine sicher verbürgte Tatsache ausspreche.

Um Heim und Heimat. Von Otmar Scheiwiller O. S. B. 8° (222 S.) Einsiedeln 1928, Benziger. M 5.40. — Einer der feurigsten Anwälte und Apostel der bedrohten christlichen Ehe und Familie ist der Verf. des vorliegenden herrlichen Buches. Schon sein früheres Werk, das sich bereits der zweiten Auflage erfreut, „Am heiligen Quell des Lebens", war eine nach Inhalt und Form gleich wertvolle Beleuchtung und Verteidigung der sittlichen Geschlechtsordnung. Ihm stellt sich das neue Buch würdig an die Seite. Obgleich das Werk aus gelegentlichen Vorträgen entstanden ist, so bietet es doch ein einheitliches und abgeschlossenes Ganzes. Auf abstrakte Spekulation verzichtend, vermag es dank seiner warmen und schönen Sprache auch dem gewöhnlichen Mann aus dem Volke opferfreudige Hochachtung und Liebe zur katholischen Ehe und Familie ins Herz zu senken.

Johann B. Umberg S. J.

Kirchengeschichte

Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. XIII. Bd.: Gregor XV und Urban VIII (1621–1644). 1./7. Aufl. 1. Abteilung: Gregor XV, Urban VIII, 1. Teil; 2. Abteilung: Urban VIII, 2. Teil. Von Ludwig v. Pastor. 8° (XVI u. 584 S., XXXVI u. S. 585–1058). Freiburg 1928/29, Herder. M 16.–, geb. M 20.–; M 14.–, geb. M 18.–. Die Pontifikate Gregors XV und Urbans VIII bilden den Höhepunkt und in einem gewissen Sinne auch den Abschluß der katholischen Restauration, jener Erneuerung des kirchlichen Lebens, die Macauly mit so unverhohlenem Staunen als ein Zeichen der unversiegbaren Lebenskraft des Papsttums und der katholischen Kirche skizziert hat. Die vollendete Darstellung dieser sogenannten Gegenreformation in der Papstgeschichte mit den packenden Lebensbildern reformeifriger Priester und Laien, mit den interessanten Schilderungen der Reformtätigkeit seitens der Orden, der katholischen Fürsten und besonders der Päpste und ihrer Nuntien ist eines der größten Verdienste Pastors um die Wissenschaft und die Kirche. Die folgenden Päpste erliegen mehr und mehr dem fürstlichen Absolutismus, gegen den Urban VIII noch mit Erfolg anzukämpfen vermochte. Es liegt hierin eine für die Geschichtsauffassung lehrreiche Parallele zwischen seinem Pontifikat und dem Bonifaz' VIII. Das folgenschwerste Ereignis unter Gregor XV und Urban VIII war der dreißigjährige Krieg, der durch die skrupellose Politik des Kardinals Richelieu zu einem letzten und entscheidenden Abschnitt des alten Kampfes zwischen Frankreich und den Habsburgern um die Vorherrschaft in Europa wurde. Für den Papst war es ungewöhnlich schwierig in dem Widerstreit der katholischen Großmächte die seinem Amte angemessene Stellung zu finden: es ist aber auch eine der schwierigsten Aufgaben des Geschichtsschreibers, unabhängig von subjektiven Anschauungen und Wünschen, das Verhalten Urbans VIII in diesem Konflikte zu würdigen. Manche Historiker, Franzosen wie Deutsche, so Ranke und Gregorovius sind Urban VIII nicht gerecht geworden. In der ihm eigenen durch genaueste Kenntnis der Zeit und ihrer Ideen so überlegenen Objektivität hat Pastor gezeigt, daß Urban ängstlich bestrebt war, seine Stellung als des gemeinsamen Vaters der Christenheit zu wahren, daß er keineswegs zum Verderben der Habsburger der französischen Gewaltpolitik in die Hände gearbeitet hat, wie schwer es ihm auch oft von spanischer Seite gemacht wurde, seine Neutralität aufrecht zu erhalten. — Aus dem Gebiete des innerkirchlichen Lebens interessieren im vorliegenden Bande namentlich der Ausbau der Propaganda und die Geschichte der Missionen, der Galileiprozeß, der Jansenismus usw. — Der Barberini-Papst hat auch getreu den Traditionen seiner Vorgänger, Sixtus' V, Klemens' VIII, Pauls V viel zur Erhöhung des Glanzes der ewigen Stadt beigetragen. „Sein Bienenwappen ist das charakteristische Abzeichen für das in der ewigen Stadt blühende Kunstleben des Hochbarock geworden." Der 13. Band der Papstgeschichte hat dadurch eine höhere Weihe erhalten, daß der hochverdiente Verf. während seiner Ausgabe von Gott dem Herrn abberufen worden ist, um für seine Arbeiten höheren Lohn zu empfangen als das Lob eines Rezensenten oder den Ruhm der Nachwelt.

Die Kölner Wirren (1837). Von Heinrich Schrörs. 8° (XX u. 634 S.) Bonn 1927, F. Dümmler. — *De mortuis nil nisi bene!* Schrörs war eine urwüchsige Kraftnatur, an deren lauterster Gesinnung niemand zweifeln darf, deren Verdienste um die Kirchengeschichte allgemein anerkannt sind, deren gelegentlich recht scharfe Auslassungen jeder rechtlich Denkende dem verdienten Gelehrten zu gute halten wird. Die „Kölner Wirren" tragen deutlich das Gepräge seiner starken, innerlich zu sehr beteiligten Persönlichkeit. Der unter dem Namen der Kölner Wirren bekannte Konflikt des Kölner Erzbischofs Klemens August von Droste mit der preußischen Regierung umfaßt zwei Tatsachenkomplexe, den Streit um die gemischten Ehen und den Kampf gegen die Hermesianer. Schrörs legt großen Wert auf die richtige Verknüpfung und Wertung dieser Ereignisse: der Streit gegen die Anhänger des Hermes ist durchaus in den Vordergrund zu stellen. Die Aufregung jener Tage brachte es mit sich, daß Klemens August von den einen als Bekennerbischof hoch gefeiert von den anderen als Störenfried verunglimpft wurde. Schrörs unternimmt es auf Grund eingehender Quellenstudien das Vorgehen des Erzbischofs objektiv zu würdigen. Es ist ein erbarmungsloses Gericht, das über Klemens August ergeht, so streng und unnachsichtlich und bisweilen in so herbem Ton, daß man sich des Eindrucks nicht erwehren kann, es spreche aus dem Verf. eine starke Antipathie gegen den Mann, dessen Vorgehen mit solcher Härte beurteilt wird. Es soll nicht geleugnet werden, daß sich aus dem Buch viel Belehrung über die oft besprochenen Vorgänge gewinnen läßt, aber gerade die Kampfstellung gegen Klemens August vermindert den Eindruck strengsachlicher Kritik und läßt den Leser unbefriedigt. Die Anklagen gegen den Erzbischof wegen Überschreitung seiner Rechtsbefugnisse bedürfen besonders einer Korrektur (vgl. J. Will S. J. in Theologie und Glaube 21 [1929] 316—328). Wo Schrörs mit Sympathie erfüllt ist, bewährt sich seine glänzende Darstellungskunst, wie z. B. in dem meisterhaften Porträt des Erzbischofs Ferd. August von Spiegel.

Acta concilii constanciensis. 4. (Schluß-)Band, hrsg. in Verbindung mit J. Hollnsteiner und H. Heimpel von Heinrich Finke. 8°. Münster i. W. 1928, Regensbergsche Buchhandlung. M 48.—, geb. M 58.—. Finke schließt das Vorwort zu diesem letzten Bande der Konstanzer Konzilsakten mit dem Satze: „Die Geschichte des Konstanzer Konzils kann jetzt geschrieben werden." Damit ist die große Bedeutung der vorliegenden Publikation bezeichnet; es bedarf ja keiner Erinnerung, wie wichtig die Konstanzervorgänge für die Kirchengeschichte geworden sind. Die Schwierigkeiten, die sich der Ausgabe entgegenstellten, erhöhen nur das Verdienst des Verf.s (der erste Band ist 1896 erschienen). Die Einleitung enthält die Verzeichnisse der Quellenveröffentlichungen zum Konstanzer Konzil, der Konstanzer Konzilshss, der tatsächlich oder vermeintlich verlorenen Konzilsquellen. Die veröffentlichten Aktenstücke sind in sechs Abschnitte geteilt: Aragon, Kastilien und das Konzil, die Verhandlungen über den Tyrannenmord, Reichssachen, kleinere Aktengruppen (über Hus, über den Mordanschlag auf Herzog Ludwig von Baiern-Ingolstadt, über den Straßburger Elektenprozeß), zwei Reformtraktate: *Capitula agendorum* und *Avisamenta edita in concilio constant.*, Nachträge zu Bd. 1—4. Heimpel hat in der Einleitung zu den Reformtraktaten die Streitfrage über

ihre Verfasser dahin entschieden, daß sich der Verfasser der *Capitula* nicht mit Sicherheit ermitteln lasse, daß aber große Teile wahrscheinlich Peter von Ailly zugehören und auch die Möglichkeit der Redaktion des ganzen durch ihn durch die vorgebrachten Bedenken nicht aufgehoben sei; die *Avisamenta* aber sind von Dietrich von Nieheim verfaßt. Für den dritten Konstanzer Reformtraktat *De modis uniendi ac reformandi ecclesiam,* über dessen Verfasser gleichfalls verschiedene Ansichten vertreten werden, sind wir noch auf die Ausgabe von Hardt angewiesen; seine Veröffentlichung war zur Zeit nicht möglich; „doch wird in Bälde von anderer Seite an die Sache herangetreten." Den Schluß des vorzüglich ausgestatteten Bandes bildet ein trefflich angelegtes Register zu Bde. 2/4; Bd. 1 hat ein eigenes Register. Möge nunmehr das Konstanzer Konzil bald einen so tüchtigen Geschichtsschreiber finden, wie seine Akten einen Herausgeber gefunden haben.

Mittelalterliche Bibliothekskataloge, hrsg. von den vereinigten deutschen und österreichischen Akademien der Wissenschaften. Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz, hrsg. von der bayerischen Akademie der Wissenschaften in München. 2. Band: Bistum Mainz, Erfurt, bearb. von Paul Lehmann. gr. 8° (VII u. 812 S.) München 1928, C. H. Beck. — Das seinerzeit von Hartel angeregte und von Traube mit Eifer geförderte Unternehmen einer Herausgabe der mittelalterlichen Bibliothekskataloge hat durch die Einwirkung des Krieges und seiner Folgen eine empfindliche Störung erlitten. Erst zehn Jahre nach der Ausgabe des ersten Bandes (1918) konnte der zweite erscheinen. Wir glauben dem Bearbeiter gerne, was er über die Schwierigkeiten der Arbeit im ersten Band und in diesem zweiten mitteilt. Um so mehr Dank verdient es, daß nunmehr der Fortgang einer Publikation gesichert erscheint, die für so viele Wissenszweige bes. für die Geschichte der Wissenschaften und des Gelehrten Unterrichtes und für manche literärgeschichtliche Frage wichtig ist. Der vorliegende Band enthält 15 Erfurter Bücherverzeichnisse: aus dem *Collegium Amplonianum,* dem *Collegium Universitatis*, der Karthause Salvatorberg und dem Marienknechtskloster. Unveröffentlicht waren bisher nr. 3—12 und 14; 13 war nur zum Teil gedruckt. Die Verzeichnisse bewegen sich in der Zeit von 1407 bis ca. 1510. Im Anhang stehen ergänzend einige Regesten zur Bibliotheksgeschichte. Ein sehr reichhaltiges und praktisches Register erleichtert die Benützung des Werkes. Daß der ursprüngliche Plan, das Register erst nach dem Erscheinen aller Bände anzufertigen, aufgegeben wurde, ist sehr zu begrüßen. Edition und Ausstattung sind vorzüglich.

Corso di Storia della Chiesa. Vol. IV: La Chiesa al Tempo del Rinascimento e della Riforma. Von L. Todesco. 8° (VIII u. 553 S.) Torino 1927, Marietti. L 20.—. Soweit uns bekannt, muß die Kirchengeschichte Todescos als das beste italienische Handbuch dieser Art bezeichnet werden. In klarer interessanter Darstellung wird der kirchengeschichtliche Stoff vom Exil in Avignon bis in den Beginn des 18. Jahrh.s vorgelegt. Besonders zu begrüßen ist die eingehende Behandlung des innerkirchlichen Lebens. Es ist ja eine offene Frage, in welchem Ausmaß in derartigen Handbüchen die Literatur verzeichnet werden soll; vielleicht tun wir Deutsche darin bisweilen etwas

zu viel des Guten. Hier aber ist doch in manchen Kapiteln zu wenig getan. Auf S. 103 f berichtet der Verf. über den Aufschwung, den im 15. Jahrh. die Verehrung der *Santa Casa* in Loreto nahm, und hält dabei an der Echtheit der *Santa Casa* fest. Es ist nun gewiß niemandem verwehrt, für diese Echtheit einzutreten. Aber es ist nicht angezeigt, Gründe vorzubringen wie die Andacht der Gläubigen oder die Einsetzung des Festes, weil sich bei weniger unterrichteten Lesern allzuleicht die Idee festsetzt, daß ein Gegner der Echtheit weniger kirchlichen Geist besitze, wie wir das gesehen haben. Der Historiker wird gut daran tun, sich in derartigen Fragen genau an die Weisungen zu halten, die Pius X am Schluß der Antimodernisten-Enzyklika *De sacris Reliquiis haec teneantur etc.* eingeschärft hat.

Die katholische Kirche in der Schweiz seit dem Ausgang des 18. Jahrhunderts. Von Karl Müller. 8° (341 S.) Einsiedeln 1928, Benziger. M 8.—, geb. M 10.—. Die in der Schweiz so liebevoll gepflegte Literatur über vaterländische Geschichte ist von Müller durch ein sehr empfehlenswertes Buch bereichert worden. In knapper aber zuverlässiger Form gibt der Verf. einen reichhaltigen Überblick über die kirchlichen Zustände der Schweiz am Ende des 18. Jahrh., über die im Anschluß an die französische Revolution erfolgte kirchliche Umwälzung und den Neubau der kirchlichen Verhältnisse, über die abermalige Bedrohung der Kirche durch Liberalismus und Radikalismus, über die Entstehung und weitere Entwicklung des Schweizer Bundesstaates und schließt mit einer Reihe von Bildern aus der gesellschaftlichen Auswirkung von Religion und Karitas. Der Verf. hat nicht die Absicht eine regelrechte Kirchengeschichte zu schreiben; er selbst nennt seine Darstellung nur eine Rundschau der wichtigsten Ereignisse. Indessen ist das Buch keineswegs eine bloße Aufzählung von Tatsachen, die Fäden der Entwicklung sind überall genügend bloßgelegt. Wohltuend berührt die dem Leser deutlich fühlbare Liebe des Verf.s zur Heimat und zur Kirche.

Bibliographia Augustiniana seu Operum collectio, quae divi Augustini vitam et doctrinam quadantenus exponunt. Von Eulogius Nebreda C. M. F. (Bibliotheca Commentarii pro Religiosis, sectio bibliographica, vol. 1). 8° (XII u. 272 S.) Romae 1928, Typ. Pol. „Cuore di Maria". L 20.—. Der Verf. hat eine neue Bibliographie zu Augustin zusammengestellt, die reichhaltiger als die bisherigen ist, aber freilich vollständig nicht sein will und kann. Von sehr vielen der aufgeführten Werke wird auch eine mehr weniger eingehende Besprechung geboten. Es war jedenfalls eine sehr mühsame Arbeit, die 745 Autoren vom 5. Jahrh. bis in die neueste Zeit zusammenzustellen und in eine systematische Ordnung zu bringen; eine chronologische Ordnung ist S. 258 ff gegeben. Wer sich mit Augustin beschäftigt, wird dem Verf. für das neue bibliographische Hilfsmittel dankbar sein. Es scheint uns nicht angebracht, hier auf nicht genannte Werke hinzuweisen. Aufgefallen ist uns, daß Geyer, 2. Bd. von Überweg-Heinze und Krüger, Die christl.-lateinische Literatur von Augustin bis Gregor d. Gr. nicht erwähnt werden; ebenso fehlt der Augustinus des Jansenius etc. Im Index sind die Seiten 268 und 269 verkehrt gestellt.

Ikonographie der christlichen Kunst. Von Karl Künstle. 1. Bd.: Prinzipienlehre, Hilfsmotive, Offenbarungstatsachen, mit 398 Bildern. 8° (XX u.

670 S.) Freiburg 1928, Herder. M 37.—, geb. M 40.—. Künstle gibt folgende Gliederung des ikonographischen Stoffes: 1. Ikonographische Prinzipienlehre, in der die grundwesentlichen Eigenschaften der christlichen Kunst scharf hervorgehoben und die einzelnen Perioden in ihrer Eigenart gekennzeichnet werden. Ferner gilt es hier die Gesetze für die Bilderklärung aufzustellen und die Quellen der Kunstvorstellungen anzugeben. 2. Ikonographie der didaktischen Hilfsmotive. Darunter versteht der Verf. jene im Mittelalter so beliebten Kunstvorstellungen, die für uns inmitten der christlichen Bilderzyklen oft recht fremdartig wirken: Tierbilder, Monatsarbeiten, die sieben freien Künste, Tod und Totentanz etc. Da derartige Vorstellungen offenbar den Zweck haben, wenigstens im großen ganzen religiöse Wahrheiten zu versinnlichen, nennt der Verf. sie didaktische Motive. 3. Ikonographie der Offenbarungstatsachen des Neuen und Alten Testamentes. Diese Offenbarungstatsachen bilden natürlich „das Herz- und Kernstück" der christlichen Ikonographie. 4. Ikonographie der Heiligen. Dieser letzte Teil ist bereits 1926 in einem eigenen Bande erschienen, der nunmehr als 2. Band der Ikonographie der christlichen Kunst zu zählen ist. Die drei ersten Teile sind im vorliegenden ersten Band behandelt mit solcher Sachkenntnis, mit so klarer Beherrschung des riesigen Stoffes, daß man diese Ikonographie zu den hervorragendsten Leistungen auf dem Gebiete der christlichen Kunstgeschichte rechnen muß. Nach den grundlegenden Arbeiten eines Fr. X. Kraus, Springer, Mâle usw. wird hier die Ikonographie das erstemal in durchaus befriedigendem systematischen Aufbau vollständig vorgelegt. Die Prinzipienlehre gestaltet sich zu einer Kunstgeschichte in ikonographischer Auffassung. Für die altchristliche Periode hat Künstle noch nicht auf die neue grundstürzende Arbeit Stygers, Die altchristliche Grabeskunst 1927, Rücksicht genommen. Wir glauben übrigens, daß Künstle keinen Grund hat, von seiner Auffassung abzugehen; vgl. gegen Styger, der seine Arbeit selbst als eine Kampfansage gegen die allegorisierende Auslegung der altchristlichen Grabeskunst bezeichnet, J. P. Kirsch, Der Ideengehalt der ältesten sepulkralen Darstellungen in den römischen Katakomben, Röm QS. 1928, H. 1/2, 1—20. Vermißt haben wir es, daß Künstle nicht genauer von der altchristlichen römischen Sarkophagkunst spricht, die doch ikonographisch ein eigenartiges Gepräge zeigt und für die Entwicklung nicht ohne Bedeutung geblieben ist. Über die Gesetze für die Bilderklärung der Sarkophage hat Wilpert in ZkTh 46 (1922) 1—59; 177—211 gehandelt. Über die Orienthypothese konnte auch Wilpert in ZkTh 45 (1921) 337—369 herangezogen werden. Die Ausstattung des Werkes und die Auswahl des Bildmaterials sind vorzüglich.

Christliche Symbolik der mittelalterlichen Kunst. Von Wilhelm Molsdorf (Hiersemanns Handbücher X). 8° (XV u. 284 S., 11 Tafeln). Leipzig 1926, Hiersemann. — Neben der großen Ikonographie Künstles leistet die Symbolik Molsdorfs treffliche Dienste. Das vorliegende Buch ist eine zweite wesentlich veränderte und erweiterte Auflage des 1920 erschienenen Führers durch den symbolischen und typologischen Bilderkreis der christlichen Kunst des Mittelalters. Um eine den Zeitgenossen zwar deutliche, dem modernen Kunstfreund aber oft unverständliche und gegen Ende des Mittelalters bisweilen recht bizarre Symbolik klar zu machen, ist der ganze ikonographische

Stoff mit Ausnahme der Ikonographie der Heiligen systematisch angeordnet: Die Dreieinigkeit, die drei göttlichen Personen, Engel und Teufel, die seligste Jungfrau, Apostel und Propheten, Dogmatisches, ethische und wissenschaftliche Begriffe, Zeit und Welt, das sind die Abschnitte, unter die die Symbole des Bilderkreises zusammengefaßt sind. Molsdorf ist auch bemüht, nach Möglichkeit festzustellen, wann die einzelnen Kunstvorstellungen zum erstenmal auftreten. Ein gutes Register erleichtert die Benützung des mit vieler Hingabe und Sachkenntnis geschriebenen Buches.

Antike und Christentum. Kultur- und religionsgeschichtliche Studien von Franz Josef Dölger. Bd. 1, Heft 1. 8° (VII u. 80 S., 10 Tafeln). Münster 1929, Aschendorff. M 5.—, Subskr.-Preis M 3.75. — Dölger, dessen Verdienste um Archäologie und Religionswissenschaft allgemein bekannt und geschätzt sind, gibt unter obigem Titel eine Vierteljahrsschrift heraus, die vom Herausgeber allein bestritten wird. Die Absicht des Unternehmens ist eine doppelte. Auf seinem Wege von Palästina aus in die Heidenwelt fand das Christentum überall Tatsachen des profanen und religiösen Lebens vor, mit denen es sich auseinandersetzen mußte. Diese Auseinandersetzung vollzog sich entweder in Form einer schroffen Ablehnung oder aber einer unwillkürlichen oder beabsichtigten Anpassung. „Antike und Christentum" will der alten Kirche bei all diesen Vorgängen folgen und zwar nicht nur in streng religiösen Dingen, auch die Anlehnung der christlichen Sprache an die Antike, das Fortwirken antiker Rechtsbegriffe und wissenschaftlicher Medizin soll in den Rahmen des neuen Unternehmens einbezogen werden. Sodann soll „Antike und Christentum . ." das innere Leben der Kirche stärker betonen als es in den üblichen Darstellungsweisen der Kirchengeschichte geschieht, bei denen die Geschichte der Missionen, der Verfolgungen und der Ketzereien das kirchliche Innenleben zu sehr in den Hintergrund drängt. Dölger kann aus dem Vollen schöpfen und bietet bereits in diesem ersten Hefte eine Fülle interessanter Untersuchungen: über heidnische und christliche Brotstempel mit religiösen Zeichen, über Theodosius und Ambrosius in einer Auseinandersetzung zwischen Predigt und Meßliturgie, über die religiöse Brandmarkung in den Kybele-Attis-Mysterien und die Sphragis im Einweihungsakt der Karpokratianer über das *Nihil innovetur nisi quod traditum est* als Grundsatz der römischen Kulttradition.

Franz Pangerl S. J.

Ordensgeschichte.

S. Benedicti Regula Monasteriorum, hrsg. von Benno Linderbauer O. S. B. (Florilegium Patristicum, fasc. 17). gr. 8° (84 S.) Bonn 1928, Hanstein. Kart. M 3.50. — Die Berechtigung der Ausgabe des (leider inzwischen verstorbenen) P. Linderbauer gegenüber der von Dom Butler mag folgende Probe zeigen:

Reg. c. 17 Z. 21 Butler	Reg. c. 17 Z. 15 Linderb.
Completorium autem trium psalmorum dictione terminetur; . . . post quos hymnus eiusdem Horae, lectio una, versus, ‚Kyrie eleison', et benedictione missae fiant.	*Completorios autem trium psalmorum dictione terminentur; . . . post quos hymnum eiusdem horae, lectionem unam, versu, ‚Kyrie eleison', et benedictione missae fiant.*

Die Lesarten *Completorios, terminentur, hymnum, lectionem unam, versu,* sind handschriftlich gesichert. Butler gibt im Apparat nur *Completorios* an. Die übrigen Korrekturen hat er stillschweigend vorgenommen. Hier handelt es sich aber nicht nur um orthographische Varianten, sondern um den vulgärlateinischen Charakter, der zur *Regula Benedicti* ebenso dazugehört wie die mittelhochdeutsche Sprache zu Heinrich Suso. Für den Gebrauch im Kloster mag sich allerdings Butlers Text besser eignen; philologisch maßgebend kann in Zukunft nur mehr der von Linderbauer sein.

Geschichte des benediktinischen Mönchtums. Von Stephanus Hilpisch. gr. 8° (433 S.) Freiburg 1929, Herder. — Es ist also doch gelungen, ein Handbuch der benediktinischen Geschichte zu schreiben. Übrigens mehr als ein Handbuch! Es ist abgerundete Geschichtsdarstellung und gibt doch den nötigen kritischen Einblick in das Forschungsmaterial. (NB. wäre es nicht möglich, bei einer späteren Auflage die Anmerkungen unter den Text zu setzen?) Nach einer ausführlichen Einleitung über „die Väter des Mönchtums" — klassisch formuliert H. „das Mönchtum als die konkrete Gestaltung des im Christentum lebenden Heroismus" — folgt als 1. Teil: Der hl. Benedikt und die erste Ausbreitung seiner Regel, bis zu Benedikt von Aniane. Der 2. Teil: Die Zeit der führenden Klöster, behandelt Cluny und Citeaux. Der 3. Teil: Die Zeit der Reformkongregationen (S. Giustina-Montecassiono, Bursfeld, Melk, St. Maur usw.) reicht bis zur Säkularisation. Besonders interessant ist die Zeit von 1600—1800, von der H. sagt: „Kaum eine Zeit der benediktinischen Geschichte ist noch so wenig erforscht und bedarf noch so sehr der Einzeluntersuchung wie die Zeit von 1600—1800. Und doch gehört sie mit zu den Glanzzeiten der benediktinischen Vergangenheit." Auf die beispiellose Katastrophe der Säkularisation folgt dann im 4. Teil der ebenso beispiellose Aufstieg im 19. und 20. Jahrhundert, dem ein Fortsetzer dieses Geschichtswerkes noch manches Ruhmesblatt wird hinzufügen können. — H. zeichnet die äußere Entwicklung des benediktinischen Mönchtums. Er will keine Geschichte der benediktinischen Aszese schreiben. Wo er aber den inneren Geist einzelner Reformen berührt, hört man manchmal eine leise Kritik heraus. Bei Ludwig Barbo, dem Begründer der Kongregation von Montecassino, einem der größten Reformatoren des benediktinischen Mönchtums, erwähnt H. seine Beziehungen zu den Windesheimern ebensowenig wie seinen *modus meditandi,* tadelt aber an der Kongregation von Valladolid, deren Konstitutionen Barbo überarbeitet hat, daß sie „sich der Pflege des inneren Lebens mit einer gewissen Einseitigkeit zuwandte" (269). Aus dieser Kongregation ging Cisneros hervor, dessen *Exercitatorium spirituale* „freilich ganz im Geist der Zeit geschrieben ist und zum Teil eine Mechanisierung des Chorgebetes (?) darstellt" (ebd.). Auch Blosius ist nach H. nicht frei von „Einseitigkeiten" (320). Wenn ich recht verstehe, heißt „einseitig" bei H. so viel als unbenediktinisch (wobei aber bei Blosius zu berücksichtigen wäre, daß seine Schriften für weitere Kreise bestimmt sind, nicht nur für benediktinische Mönche); denn die großen Reformatoren des 19. Jahrhunderts, Wolter und Guéranger, hatten „manches Rankenwerk zu beseitigen, Anschauungen, die seit dreihundert Jahren eingewurzelt waren, zu überwinden und das Benediktinertum an die eigenen Quellen seiner Kraft

zurückzuführen ... Allzu lange hatte es von Fremdem gelebt und es war dabei zum Teil verkümmert" (383). Warum gehört aber dann die Zeit von 1600—1800, die doch von diesem „Rankenwerk" umsponnen war, „mit zu den Glanzzeiten benediktinischer Vergangenheit" (350)? „Ohne Zweifel gebührt das größte Verdienst an diesem Aufstieg den Maurinern in Frankreich" (351). Nach H. „war das monastische Leben bei den Maurinern in voller Reinheit dargestellt" (330). Gewiß; warum sagt aber H. nicht, daß Didier de la Cour, aus dessen Reformwerk die Maurinerkongregation hervorging, in die Schule der Exerzitien gegangen war, daß die Mauriner selbst jährlich Exerzitien machten, selbst Exerzitienbücher schrieben und damit auch auf andere Reformkongregationen, z. B. auf die Salzburger, eingewirkt haben? Andere Zeiten, andere Sitten, auch in der Aszese. Cluniazensergewohnheiten, Bursfelder, Mauriner, Salzburger Reformstatuten haben heute keine praktische Bedeutung mehr. Aber das ist ja gerade das Unvergleichliche am benediktinischen Mönchtum, daß es immer wieder den Erstlingseifer einer Neugründung mit benediktinischer Urtradition zu verbinden wußte. Wollten wir da von Rankenwerk und Einseitigkeit sprechen, so würden wir uns der Gefahr aussetzen, daß ein späterer Geschichtschreiber auch unsere Aszese des 20. Jahrhunderts als „einseitig" bezeichnet. Das soll aber kein Vorwurf sein. Der Historiker hat das Recht, seine Sympathien und Antipathien zum Ausdruck zu bringen. Und so gewährt denn H.s Geschichtswerk jedem Freund des Ordenslebens, auch dem Nicht-Benediktiner, ungeteilten Genuß und wahre Förderung.

Aus der Rechtsgeschichte benediktinischer Verbände. Untersuchungen und Skizzen von Abt Raphael Molitor O. S. B. I. Band: Verbände von Kloster zu Kloster. gr. 8° (XL u. 384 S.) Münster i. W. 1928, Aschendorff. M 17.25, geb. M 19.25. — Es ist für den Kritiker geradezu eine Freude, zwei so bedeutende Werke, wie Hilpisch und Molitor, die sich beide wunderbar ergänzen und dabei ganz aus demselben Geist geschrieben sind, im Zusammenhang zu besprechen. Hilpischs Werk ist Historiographie, Molitors Geschichtsphilosophie. M.s Darlegungen, die sich allzu bescheiden „Untersuchungen und Skizzen" nennen, führen tief in den in der Kirche ganz einzig dastehenden Geist des Benediktinertums ein, dessen unverwüstliche Lebenskraft und dessen Reichtum nicht zuletzt gerade in der beständigen Spannung beruht zwischen bodenständiger Eigenart und gemeinsamen Idealen, zwischen Autonomie und Organisation. Der hl. Benedikt spricht in seiner Regel nirgends von einem Verband mehrerer Klöster untereinander. „Offenbar hat er in einem derartigen Klosterverbande kein wesentliches Erfordernis für sein Coenobium erkannt und darum auch sein Fehlen unter den Ursachen nicht aufgezählt, denen die von ihm so sehr beklagten Schäden im Mönchtum zur Last fallen. Das ist um so bemerkenswerter, als er aus Erfahrung wußte, wie leicht das bestgeordnete Kloster, wenn es der äußeren Hilfe entbehrt, in eine schwierige Lage gerät." Mit diesen Worten zeichnet M. gleich im Vorwort das große Problem, das im Lauf der benediktinischen Geschichte immer wieder zu neuen Lösungen drängte. Das MA bildet nach verschiedenen loseren Gruppierungen drei Typen von Lösungen aus: 1. Cluny: „Ein großes Zentralkloster mit Nebenhäusern, eine mächtige

feudale Hierarchie" (Gasquet). In Cluny ist die *Cella* etwas in sich wesentlich Unvollendetes, das notwendig von einem Höheren abhängt. Das Einzelkloster lebt für das Hauptkloster. 2. Citeaux: Jede Abtei ist etwas in sich Geschlossenes und in sich wesentlich Vollendetes, der Ordensverband kommt vorzüglich durch eine Oberleitung zustand, deren Autorität ursprünglich auf der Gründung aller Klöster durch ein gemeinsames Mutterkloster und auf der Verpflichtung zur *Carta caritatis* beruht. Das Kloster lebt aus sich und für sich, und bietet, wenn nötig, seine Hilfe dem anderen Kloster. 3. S. Giustina-Montecassino: Das Eigenkloster ist dem Generalkapitel ausgehändigt, das ihm Abt und Mönche schenkt, ihm also erst sein tatsächliches Leben gibt und ihm seine Familie leiht. Es lebt in erster Linie für die Kongregation. Der Typ von Cluny war eigentlich keine planmäßige Lösung des Problems, sondern einfach die aus Zellensystem und Filiationsprinzip erwachsene Form, nur in dem Einzelfall von Cluny ins Riesenhafte gesteigert. Dieser Typ verschwindet in der neueren Zeit. Es erhalten sich nur die beiden anderen Haupttypen: *Abbas perpetuus, Stabilitas loci* (Schwäbische, Schweizer, Salzburger, Bayrische Kongregation usw.) und Kongregation über der Abtei, Profeß auf die Kongregation, die Kongregation bildet die Kommunitäten (St. Vanne, St. Maur, Montecassino usw.). M. ist zu sehr Jurist, um nicht alle diese Formen als gewordene Tatsachen zu würdigen; dennoch gehen seine Sympathien unzweifelhaft nach der Autonomie des Einzelklosters. Mitunter fast zu sehr. Von S. Giustina-Montecassino sagt er: „Die Kongregation erwies sich denn auch in der Ausbreitung der Reform mächtiger als im Besitz der errungenen Höhe" (285). Aber war das nicht auch bei der Form von Cluny, von Citeaux, bei allen anderen der Fall? Bei der Besprechung der Schwierigkeiten in St. Vanne sagt M.: „Bei etwas mehr Verstand und Vertrauen mußte, so möchte es heute scheinen, ein Ausgleich erreichbar sein. Aber beides hat zum Schaden der Kongregation zu sehr gefehlt, wenn man nicht weiter gehen will und diese unerfreulichen Vorgänge mit dem System und dem von ihm grundsätzlich bedingten häufigen Wechsel der Klosterleitung in Verbindung bringt" (367). Und doch heißt es kurz darauf: „Der Ruf der Reformatio Cassinensis, die in der Kongregation von St. Vanne entstanden, war rasch über die Grenzen Lothringens gedrungen und hatte in Frankreich den Wunsch erregt ihr nachzueifern" (373). Ein im Grund verfehltes Reformsystem hätte, so möchte es scheinen, keine solche Zugkraft ausüben können. Vielleicht liegen die tiefsten Wurzeln der Systemverschiedenheit im Volkscharakter: der Deutsche ist von Haus aus mehr Föderalist, der Romane mehr Zentralist; das hindert aber nicht, daß beide in ihrer Art den benediktinischen Geist in voller Reinheit ausprägen. Als Motto möchte man über die ganze Entwicklung die im besten Sinn verstandenen Worte des hl. Bernhard setzen: *Quaedam pluralis unitas . . . dispar quodammodo aequalitas . . . discordem concordiam concordemque discordiam* (160). — Hilpisch und Molitor sind hochbedeutende Neuerscheinungen. Nun müßte noch einer, die Arbeiten Berlières fortsetzend, eine Gesamtgeschichte des benediktinischen Innenlebens, der Aszese, schreiben, dann hätte der älteste und vornehmste Zweig des abendländischen Ordenslebens eine Geschichtschreibung, wie sie seiner würdig ist.

Die Benediktinerregel in der Übersee. Kurzer geschichtlicher Überblick über die Ausbreitung des Benediktinerordens und seiner Zweige in den außereuropäischen Ländern. Von Beda Danzer O. S. B. gr. 8° (VIII, 279 u. XXII S.) St. Ottilien 1929, Missionsverlag. Geb. M 8.—. D. geht die einzelnen Missionsgebiete aller fünf Weltteile der Reihe nach durch, die heute oder in früherer Zeit von Benediktinermönchen irgend eines Zweiges besiedelt sind oder waren. Dabei ergibt sich eine ganze Fülle wertvoller, zum Teil ganz neuer Einzelheiten. Aber der Historiker kann dabei nicht ganz froh werden, weil der rein geographische Aufbau ihn zwingt, fortwährend durch alle Jahrhunderte hin- und herzuwandern, ohne daß er über die Zusammenhänge mit dem europäischen Benediktinertum viel erfährt; anderseits dürfte für den Missionswissenschaftler das viele Material aus der älteren Zeit, längst untergegangene Unternehmungen aus den Kreuzzügen usw., unnötige Belastung bringen. Diese Zwiespältigkeit wird jedoch durch die sehr ausführlichen Inhaltsverzeichnisse einigermaßen ersetzt. Von allgemeinem Interesse ist das Kapitel „Rückblick", wo mit großem Freimut auch die Schwierigkeiten des monastischen Missionstums und die „Gründe des teilweisen Mißerfolges in den Benediktinermissionen" auseinandergesetzt werden. D. kommt zu dem Schluß: „Die benediktinische Missionsmethode verlangt eben verhältnismäßig kleine Gebiete, die in absehbarer Zeit so mit Prioraten und Zellen besetzt werden können, daß von innen aus die gesamte Bevölkerung missionarisch erfaßt werden kann" (213). Darin liegt die Beschränkung, aber zugleich auch die Kraft monastischer Missionäre. Im Ganzen wird jeder, der das schön ausgestattete Buch bis zu Ende liest, reichen Gewinn ziehen nicht nur für das Verständnis der Missionen, sondern auch für die Kenntnis der monastischen Ideale.

Ermites et Reclus. Etudes sur d'anciennes formes de vie religieuse. Von Louis Gougaud O. S. B. 8° (IV u. 144 S.) Vienne 1928, Abbaye Saint-Martin de Ligugé. — G. faßt in diesem Buch seine früher in der Revue Mabillon und RAM erschienenen Artikel in neuer Bearbeitung zusammen. Er handelt von den Einsiedlern und Reklusen des Abendlandes, besonders Frankreichs, und — sehr dankenswert — Englands, das ganze MA hindurch, bis mit dem Beginn der Neuzeit diese Formen des religiösen Lebens allmählich aussterben. Daß es sich bei diesen Formen nicht um rein private Übungen handelte, sondern daß sich die kirchliche Autorität der Sache annahm, zeigt G. gleich im 1. Kap.: Die rechtliche Stellung der Eremiten. Die Reklusen waren größtenteils wirkliche Ordensleute. Besonders blühte das Reklusentum im Zusammenhang mit den Benediktinerklöstern. G. behandelt dann in zwei parallel gebauten Teilen, für beide Gruppen von Aszeten, das materielle Leben, das aszetische Leben, die Beziehungen zur Außenwelt, auch die Mißstände. Dabei ergibt sich ein sehr anschauliches Bild von der weiten Verbreitung dieser Formen von heroischer Aszese, wie überhaupt von dem hohen religiösen Ernst, der die Klöster des MA beseelte. Das Buch liest sich leicht, wie eine Heiligenlegende, obwohl es aus unzähligen Quellenzitaten mosaikartig zusammengesetzt ist. Auch die Volkserzählungen und Ritterromane sind nicht vergessen, weil sie die Auffassung des Volkes vom Eremitentum widerspiegeln. Sehr dankenswert und für G. leicht wäre es gewesen, die Zusam-

menhänge zwischen den eigentlichen Einsiedlern und den Einsiedler- oder Inklusenorden, Camaldulensern, Cartäusern usw. zu zeigen. Von Grimlach zu Bruno ist kein weiter Weg. Hier werden diese Beziehungen nur gelegentlich gestreift.

Die Anfänge der Augustiner-Chorherren und die Gründung des Augustiner-Chorherrenstiftes Ravengiersburg (Hunsrück), Diözese Trier (Freiburger Diss.). Von Johannes Wirges M. S. F. gr. 8° (XIX u. 164 S.) Betzdorf (Sieg) 1928, Missionshaus Hl. Familie. — Wie trefflich wir über die alte Benediktinergeschichte unterrichtet sind, merkt man erst recht, wenn man sich anderen Orden zuwendet. W.s Arbeit sollte ursprünglich nur die Anfänge des Augustinerstiftes Ravengiersburg berichten, das 1074 gegründet, 1566 aufgehoben und 1640 zerstört wurde und seit 1921 das Scholastikat der Missionäre von der Hl. Familie beherbergt. Aber wenn auch die äußere Geschichte hinlänglich archivalisch bezeugt ist, so kann man sich doch von dem Leben der ersten Bewohner erst ein Bild machen, wenn man die allgemeinen Zustände bei den Regularklerikern jener Zeit in Betracht zieht. So wuchs sich W.s Studie zu einer kleinen Geschichte der Anfänge der Augustiner-Chorherren aus. Aber gerade da zeigen sich die Schwierigkeiten. Wissen wir doch kaum, wie der Name Kanoniker entstanden ist. Ebenso kennen wir die Zusammenhänge nicht, die die verschiedenen Versuche, das gemeinsame Leben der Kleriker zu organisieren, verbinden. Wenn es immer heißt, Eusebius von Vercelli habe die *Vita communis* in Italien „eingeführt" oder Chrodegang in Deutschland, so ist das nicht so zu verstehen, als ob wir über die Ausbreitung und namentlich über die Dauer solcher Versuche genaue Kenntnis hätten. W. ist darum genötigt noch weiter auszugreifen und über die Geschichte des Weltklerus im allgemeinen zu berichten. S. 118—130 bringt interessante Einzelheiten über die Geschichte des Zölibates. Über die Entstehung der Augustinerregel urteilt W.: „Unsere Meinung ist, daß Augustinus die Klerikerregel nicht selbst geschrieben, sondern nur den 211. Brief an die Nonnen verfaßt hat, und daß dieser dann nachher von fremder Hand umgeschrieben und in der Reform des 11. Jahrh.s als Kanonikerregel verwendet worden ist" (93). Mabillon glaubte die erste Verwendung der Umschrift als Ordensregel für 1038 in Avignon nachweisen zu können, „mehr Wahrscheinlichkeit hat die Meinung für sich, die die Augustinerregel zuerst unter Alexander II (1061—73) am Lateran auftauchen läßt" (111). „In keiner Zeit der Kirchengeschichte hören wir von soviel neugegründeten Kanonikaten als in dem Zeitraum von 1050—1150". Ein Hauptverdienst daran scheinen Petrus Damiani und Gregor VII gehabt zu haben. „In einzelnen solcher Neugründungen wurden sicherlich von Anfang an die drei Gelübde abgelegt, und zwar vor 1060 vielleicht nach der Aachener Regel" (138). Die Einführung der Augustinerregel und der Gelübde im Zeitalter Hildebrands bewirkte die Trennung der Kanoniker in Säkularen und Regularen und bildet somit den Anfang der Augustiner-Chorherren. Von einer Bestätigung der Regel durch Urban II will W. nichts wissen. Ganz dürftig ist unsere Kenntnis über die Kongregationsbildung bei den A.-Ch. W. sagt nur: Die einzelnen Stifter der Chorherren waren im Anfange ganz unabhängig voneinander. Erst nach und nach (wann?) bildete sich bei

manchen Neugründungen ein Abhängigkeitsverhältnis zu jenem Stifte heraus (wie?), von dem aus die Neugründung erfolgt bzw. eine Reform durchgeführt worden war. Auf diese Weise (auf welche?) entstanden die Kongregationen, wie z. B. die vom Lateran, die von Marbach i. E., die von St. Viktor in Paris, die von Rottenburg i. B., vor allem aber die später so berühmt gewordene Windesheimer Kongregation (141). Vielleicht läßt sich in Zukunft auf dem Weg, den Molitor für die benediktinischen Rechtsverbände gezeichnet hat, auch für die Augustiner mehr Klarheit gewinnen. Jedenfalls wird W.s fleißige Arbeit ein nützlicher Ausgangspunkt für weitere Forschungen sein.

Untersuchungen über die Prämonstratensergewohnheiten. Von Hugo Heijman O. Praem. gr. 8° (XV u. 132 S.) Tongerloo 1928, Verlag der Abtei. M 4.—, Blg. 5.—. H. faßt die Ergebnisse seiner sehr sorgfältigen Studien, die geradezu eine innere Geschichte des Prämonstratenserordens darstellen, so zusammen: „Die ursprünglichen, zur Lebzeit des hl. Norbert entstandenen Gewohnheiten sind bis heute uns noch unbekannt geblieben. Als Vorlage benützte der ursprüngliche Redaktor die Gewohnheiten und die Charta caritatis von Citeaux, sowie die Gewohnheiten des der kluniazensischen Hirsauer-Kongregation angehörenden Klosters Berge bei Magdeburg. Indem der Prämonstratenserorden die Gewohnheiten der Benediktiner annahm, bekam er einen zum Teil mönchischen Charakter, der indessen durch die Mischung von Zisterzienser- und Kluniazenser-Elementen ein eigenes Gepräge hatte. Jedoch war es vor allem die Verbindung von seelsorglicher Tätigkeit mit dem Prinzip mönchischer Selbstheiligung, die den Prämonstratenser-Orden zu einer Neuerscheinung in der Ordensgeschichte gestaltete" (131). Die Organisation der Prämonstratenser zeigt bei aller Anlehnung an Einzelheiten der Zisterziensergewohnheiten große Selbständigkeit. Im Gegensatz zu den Zist. arbeiten die Präm. nicht auf Zentralisierung und Exemtion hin. Die Gemeinschaft beruht zwar bei den Präm. auch auf der Filiation, aber da das Einzelkloster dem Bischof unterstand, hatte das Generalkapitel und die Visitation durch den Abbas-Pater nicht die juristische Bedeutung wie bei den Zist. Die Einstellung auf die Seelsorge zeigt sich besonders in der Stellung der Ackerhöfe *(curiae)*, die bei den Präm. von Anfang an Seelsorgestationen, kleine Landpfarreien waren, im Gegensatz zu den *Grangiae* der Zist., in deren Oratorien nicht Messe gelesen werden durfte. — Angesichts der genauen und wichtigen Forschungen H.s, die zuerst in den *Analecta Praemonstratensia* erschienen sind, ist es um so mehr zu beklagen, daß die kostbare Bibliothek der Abtei Tongerloo vor kurzem ein Raub der Flammen geworden ist. Möge die hoffnungsvolle Geschichtsforschung der Prämonstratenser dadurch keine allzu schwere Schädigung erfahren!

Die Privilegien des Franziskanerordens bis zum Konzil von Vienne (1311). Von Burkhard Mathis O. M. Cap. gr. 8° (XV u. 179 S.) Paderborn 1928, Schöningh. M 6.—. Mit dem Konzil von Vienne „hatte wohl die exemtionelle Stellung der Klöster im allgemeinen und jene der Franziskaner im besonderen den Kulminationspunkt in der ganzen kirchlichen Rechtsgeschichte erreicht. Denn sowohl das Konzil von Trient, als der neue Codex juris canonici überwiesen auf Kosten der Orden den Bischöfen nicht wenige Rechte" (23). M. zeichnet zuerst die Entwicklung der klösterlichen Exemtion im all-

gemeinen und führt dann die Franziskanerprivilegien im einzelnen aus: Das Recht zur Erteilung der Weihen, das Recht zum Bau der Klöster und Kultusstätten, die Gottesdienstprivilegien (zur Zeit des Interdikts, Tragaltar, Ablässe), das Begräbnisrecht, Befreiung von der kirchlichen Abgabepflicht (Zins an den Papst, Zehnt an den Bischof, *Portio canonica* an den Pfarrer), das Predigt- und Beichtprivileg, die Strafgewalt im Orden. Der Abschnitt über das Predigt- und Beichtprivileg bietet sehr wichtige Angaben für die Geschichte der Seelsorge. Heijmans Untersuchungen über die Prämonstratensergewohnheiten, die den Prämonstratenserorden als den ersten eigentlichen Seelsorgeorden erscheinen lassen, werden dadurch bestätigt und fortgesetzt. Leider hat auch M. seine Anmerkungen (beinahe 40 Seiten Kleindruck!) am Schluß des Buches zusammenstellen müssen, anstatt sie unter den Text zu setzen. Wer wird sie dort lesen? Schuld an dieser immer häufiger auftretenden Unsitte sind nicht die Verfasser, sondern die Verleger und Drucker.

The History of Franciscan Preaching and of Franciscan Preachers (1209—1927). Von Ansgar Zawart O. M. Cap. 8° (596 S.) New-York 1928, Wagner. $ 1.50. — Z. bietet eine „Bio-Bibliographie" aller franziskanischen Orden von der Gründung an, und zwar nur für die geschriebenen oder gedruckten Predigten. Bis 1536 zählt er 216 ungedruckte und 129 gedruckte Werke auf, die sich auf 200 Autoren verteilen, von denen Wadding 18 nicht kennt. Die Zeit von 1517—1927 umfaßt über 1500 Autoren. Mit zahlreichen biographischen Daten, kurzen Charakteristiken und zeitgeschichtlichen Bemerkungen ausgestattet stellt das ganze Werk einen willkommenen und in seiner Art einzigen Beitrag dar zur Geschichte der franziskanischen Orden, der katholischen Predigt und der Seelsorge überhaupt. Vor der Reformation unterscheidet Z. folgende Predigttypen: Scholastische P. (d. h. systematische; eigentliche dogmatische P. kennt das MA nach Z. nicht), Homilie, moralisierende P., „bildliche" P. (z. B. Joh. Capistrans Vergleich von 12 Eigenschaften des Lichtes mit 12 Tugenden, eine auch von Bertold von Regensburg beliebte Art), „mystische" P. (Bonaventura), Missionsp., Sonntagsperikope, Fasten- und Adventsp., Gelegenheitsp., Judenp., Kreuzzugsp., P. für Häretiker, für den Peterspfennig, für Ablässe, auf Konzilien, Synoden und Kapiteln, vor dem Papst, den Universitäten, den Höfen, Soldatenp., Pestpredigten. In der neueren Zeit kommen dazu Kontroversp., eigentliche Volksmissionen, Exerzitien, liturgische, dogmatische, katechetische P., Vorträge für Ordensleute (im MA nur für die Klarissen) und Drittordensgemeinden, endlich Konferenzreden. Schade, daß Z. die allgemeinen oft sehr interessanten Bemerkungen, z. B. über den „Gerundianism" (S. 485) und die Typen selbst und ihre Entwicklung nicht zu einem von der Bibliographie getrennten Teil: Geschichte der franziskanischen Predigt, zusammengestellt hat. So geht das Ganze fast ohne merkbare Absätze und Überschriften, nur mit den wichtigeren Namen am Rand, an die 600 Seiten weiter. Das Lesebuch hätte vom Nachschlagbuch getrennt und das Nachschlagbuch übersichtlicher geordnet, auch mit Jahreszahlen und Seitenüberschriften versehen werden sollen. — Von den Exerzitien meint Z.: „Es fehlte nicht an Stimmen, die diese Tätigkeit als dem ursprünglichen franziskanischen Geist fremd bezeichneten" (384). Der erste Kapuziner, der ein Exerzitienbuch schrieb, scheint übrigens kein

anderer als Père Joseph de Paris gewesen zu sein (476). Père Joseph erscheint bei Z. in hellerem Licht als bei Pastor; die einzige Einschränkung: „Was immer man über die Mittel sagen mag, mit denen er seine Ziele zu erreichen suchte . . ." Z. verrät, daß die französischen Kapuziner die Schriften P. Josephs herausgeben wollen, so daß der Charakter dieses rätselhaften Mannes bald deutlicher werden wird. Ob mit dem uneingeschränkten Lob, daß dem Innsbrucker Hofprediger Joh. Nas gespendet wird, der hl. Petrus Canisius einverstanden gewesen wäre? Die 70.000 Häretiker, die Franz von Sales persönlich bekehrt haben soll, werden als Legende abgewiesen und dafür die Tätigkeit des P. Cherubin de Maurienne in das verdiente Licht gestellt. Als bibliographisches Hilfsmittel wird Z.s Arbeit von bleibendem Wert sein und neben Quétif-Echard, Wadding, Hurter und Sommervogel stehen müssen.

Ludwig Hertling S. J.

Mitteilungen

Woche für Religionsethnologie. Die unter dem Protektorate Sr. Eminenz Kardinal Ehrle stehende „Woche für Religionsethnologie" *(Semaine d'Ethnologie religieuse)* hält ihre diesjährige Tagung vom 16.—22. September in Luxemburg ab. Der erste allgemeine Teil bietet an zwei Tagen Vorträge über allgemeine Fragen der Religionswissenschaft (Religion und soziale Entwicklung, religiöse Psychopathologie, das Irrationale, das religiöse Folklore, Religion in der Prähistorik u. a.) Der zweite besondere Teil befaßt sich in vier Tagen diesmal mit der Familie in ihrem Verhältnis zur Religion und bringt nach zwei einleitenden Vorträgen gegen zwanzig Vorträge über die Familie bei den verschiedenen Völkern; zwei zusammenfassende Vorträge beschließen die Tagung. Nähere Mitteilungen über die Bedingungen der Teilnahme und die Art der Anmeldung werden noch verlautbart werden. Letztere können vorläufig gerichtet werden an die Administration des „Anthropos", Mödling b. Wien, St. Gabriel, Österreich.

Preisausschreiben. Die theologische Fakultät der Universität Nijmwegen stellt folgendes Thema für eine Preisarbeit: *Ratione habita doctrinae catholicae et consueti agendi modi ecclesiasticae auctoritatis quod ad quaestionem accomodationis, quaeritur, quaenam in Iavanorum moribus reperiantur elementa, quibus uti possint ii qui doctrinam christianam Iavanis exponunt. Disquisitio coartari potest ad unam determinatam doctrinae christianae partem, e. g. ad doctrinam quae est de Deo.*

Die Bedingungen sind: *Omnibus alumnis Universitatum, Seminariorum aut Academiorum vel in Neerlandia vel extra huic quaestioni respondere licet, modo utantur lingua latina, neerlandica, anglica, gallica aut germanica. Responsa, prelo britannica (type-writer) exarata, ante Kalendas Ianuarias anni MCMXXXI mittantur Secretario Senatus — Subscribatur sententia tantum pro tessera vel addatur schedula in cuius involucro obsignato eadem sententia inscripta sit, ex qua schedula cognosci possit nomen, Universitas, Seminarium vel Academia, domicilium scriptoris. Mense Septembri anni MCMXXXI Rector Magnificus cum officium successori suo deferet, pronuntiabit, quid Facultas de responsis senserit Scriptor autem, qui praemio dignus habitus fuerit, aureo numismate donabitur.*

Mit Genehmigung der Apostol. Administratur Feldkirch-Innsbruck und der Ordensobern.

Geschichte des benediktinischen Mönchtums

in ihren Grundzügen dargestellt

von Dr. Stephanus Hilpisch

Benediktiner der Abtei Maria Laach

Mit 17 Bildern auf 10 Tafeln gr.8°
444 S. 11 M.; in Leinen 13.50 M.

Die erste Geschichte des benediktinischen Mönchtums! Aus gründlichem Studium der Quellen und liebevoller Versenkung in das Ideal des hl. Benedikt entsteht hier das Bild der benediktinischen Vergangenheit von den Anfängen in der Tradition des alten Mönchtums über Benedikt und das benediktinische Mittelalter in die Hochblüte des Barock, in den monastischen Frühling der Restauration und der Gegenwart. Ein Buch für alle Freunde der ehrwürdigen Klöster St. Benedikts und der Geschichte des christlichen Abendlandes.

Verlag Herder - Freiburg im Breisgau

Dr. theol. et phil. JOH. PETER STEFFES

Prof. an der Westfäl. Wilhelmsuniversität

Religion u. Politik

Eine religions- und kulturwissenschaftliche Studie.

(Schriften zur deutschen Politik. Unter Mitwirkung mehrerer Mitarbeiter herausg. von D. Dr. Georg Schreiber, o. Universitätsprofessor in Münster, Dr. rer. pol. h. c., Dr. Ing. h. c., Dr. med. h. c., Dr. iur. h. c., M. d. R. 21. u. 22. Hft.)

gr. 8° 252 S. Kartoniert 7.40 M.

Ein Beitrag zur Erneuerung der Welt aus religiösem Geiste. Die politische Tätigkeit wird in der *vertieften Bedeutung* von sozialer Lebensgestaltung überhaupt genommen und auf neuartigen Wegen mit *letzten Fragen menschlicher Existenzentfaltung* in Verbindung gebracht, rein wissenschaftlich auf Grund kultur- und religionsphilosophischer sowie religionsvergleichender Ausführungen.

Verlag Herder · Freiburg im Breisgau

SOEBEN ERSCHIEN IN 2. UND 3. NEUBEARBEITETER AUFLAGE:

PAULUS

SEINE MISSIONARISCHE PERSÖNLICHKEIT UND WIRKSAMKEIT

von Professor Dr. KARL PIEPER

(Neutestamentliche Abhandlungen, herausgegeben von M. MEINERTZ, Band 12, Heft 1/2.)

IV u. 291 S. Geb. M. 9.20
Leinenband . . . . M. 11.00

Einige Auszüge aus den hervorragenden Beurteilungen der ersten Auflage:

Prof. H. J. VOGELS in der „Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge“: „Es sei unumwunden anerkannt, daß wir katholischerseits kein annähernd gleichwertiges Paulusbuch besitzen.“

„Zeitschrift für Missionswissenschaft u. Religionswissenschaft“: „Von katholischer Seite ist wohl nichts Besseres über den Völkerapostel und seine missionarische Tätigkeit geschrieben worden.“

Durch jede Buchhandlung

VERLAG ASCHENDORFF, MÜNSTER i. W.

P. Dr. WILHELM SCHMIDT S. V. D.

Der Ursprung der Gottesidee

EINE HISTORISCH-KRITISCHE STUDIE

Soeben erschien:

Band II: Die Religionen der Urvölker

1. Die Religionen der Urvölker Amerikas

XLIV und 165 Seiten. Geheftet RM 26.00, gebunden RM 28.50

Im Laufe dieses oder des nächsten Jahres werden erscheinen:

2. Die Religion der afrikanischen Urvölker

3. Die Religion der asiatischen und australischen Urvölker

Früher erschien in 2., stark vermehrter Auflage:

Band I: Historisch-kritischer Teil

XL und 832 Seiten. Geheftet RM 22.50, gebunden RM 25.00

Nur drei Urteile aus den glänzenden Besprechungen des ersten Teiles dieses »Handbuchs der Religionswissenschaft«:

GEORG WUNDERLE im »Philosophischen Jahrbuch der Görresgesellschaft« 1928, Heft 3: *»Das Werk P. Schmidts ist im ganzen gesehen eine Leistung bewundernswerten Wissens und umfassender Geisteskraft. Die Folgerichtigkeit des Durchdenkens der völkerkundlichen Tatbestände dürfte sich schwerlich in diesem Grade wiederfinden.«*

FRIEDRICH HEILER in der »Deutschen Literaturzeitung«, 1928, Heft 22: *»Die Arbeit Schmidts ist ein Muster wissenschaftlicher Gründlichkeit und seine Kritik an den verschiedenen gelehrten Theorien ein Muster vornehmer Sachlichkeit . . . Es wäre ungerecht, wollte man gegen Schmidt den Evolutionismus entgültig erschütternde Forschungen den Vorwurf dogmatischer Befangenheit erheben.«*

»Orientalische Literaturzeitung«, 1928, Nr. 7: *». . . Schließlich sei noch ein Zug an dem monumentalen Bande rühmend hervorgehoben. Es ist die ausgedehnte Kenntnis und der souveräne Überblick des Verfassers über die ausländische europäische Literatur . . . In der Geschichte zweier Wissenschaften hat sich der Verfasser wohl für immer ein Denkmal gesetzt.«*

Ausführlicher Prospekt kostenlos

ASCHENDORFF'sche VERLAGSBUCHHANDLUNG, Münster i. W.

Philosophie und Grenzwissenschaften

Band III, Heft 1.

Santeler Jos. S. J. Innsbruck

„Der kausale Gottesbeweis bei Herveus Natalis".

Die im kommenden Herbst erscheinende Arbeit soll den Gottesbeweis in der Problematik des gärenden 14. Jahrhunderts aufzeigen. Die Problematik tritt schon zutage in der Stellungnahme des Herveus zum Bewegungsbeweis, der nicht den ersten Platz (so bei Thomas) einnimmt, sondern überhaupt nicht mehr als eigener Beweis auf der Bildfläche erscheint. Im Beweis aus der Ordnung der Ursachen kann eine starke Anlehnung des Herveus an D. Skotus festgestellt werden. Der Beweis aus der Notwendigkeit erinnert zwar stark an die via tertia des hl. Thomas, doch wird mit einem feinen Griff die Schwierigkeit und Dunkelheit des Thomasbeweises behoben. Das Einbauen des Beweises der Einheit Gottes in den des Daseins Gottes überhaupt bietet Gelegenheit, die starke Strömung des Averroismus im 14. Jahrhundert aufzudecken. So dürfte die Studie einen interessanten Beitrag liefern zur Stellung eines Hauptvertreters der werdenden Thomistenschule zu Thomas und Skotus.

Verlag Felizian Rauch, Innsbruck

MAX PRIBILLA S. J.

Um kirchliche Einheit

Stockholm, Lausanne und Rom. Geschichtlich-theologische Darstellung der neueren Einigungsbestrebungen. (Veröffentlichung des Katholischen Akademikerverbandes.) gr. 8° XII u. 332 Seiten. 8.50 M.; in Leinwand gebunden 10 M.

Erste zusammenfassende Darstellung der neueren kirchlichen Einigungsbestrebungen von ihren Anfängen bis — einschließlich — zu den Weltkonferenzen von Stockholm u. Lausanne und der päpstlichen Enzyklika „Mortalium animos". Der Verfasser bleibt dem katholischen Standpunkt stets treu, dient jedoch der Verständigung; denn er erkennt alles Gute an, wo immer er es findet. Er berichtet die geschichtlichen Vorgänge auf Grund der besten Quellen und mit genauer Angabe der Belegstellen, gibt Einblick in die leitenden Ideen und Motive und behebt Unklarheiten. Die Darstellung ist allgemeinverständlich, für Katholiken und Protestanten bedeutsam und für jeden unentbehrlich, der für die Frage der kirchlichen Wiedervereinigung oder überhaupt für die Lage der heutigen Christenheit Interesse hat.

Verlag Herder, Freiburg im Breisgau

WEISS JOSEF

Ringen und Reifen

Bekenntnisse eines amerikanischen Konvertiten. 1922. XXXV u. 396 S., 8°
M 3.60, geb. M 5.—.

„Ich möchte heim, mich zieht's dem Vaterhause, dem Vaterherzen zu . . ."
Das ist der Grundgedanke, der den reichen Inhalt des herrlichen Buches durchzieht. Ich möchte heim — zurück zur Mutterkirche, so klagte der Verfasser, als er aus dem Irrwahn des Rationalismus erwachend, in tiefer Glaubens- und Gewissensnot einen festen Ankerplatz suchte. Eifriges Suchen und Gottes Erleuchtung führten ihn den rechten Weg und so gelangte er nach mühevoller Wanderung glücklich wieder heim — zurück zur Mutter. Der Konvertit schildert seinen Abfall vom Calvinismus zum Rationalismus, das Erwachen aus dem Irrwahn, sein Suchen nach einem positiven Glauben und seinen endlichen Übertritt zum Katholizimus. Das Buch bietet eine herrliche Apologie des Katholizismus und eine Fundgrube für jeden Gottsucher.

Verlag Felizian Rauch in Innsbruck

Abhandlungen

Die Kommunion in der Pfarrkirche

Von **Peter Browe** S. J.—Wolhusen

Im Altertum feierte man das Opfer da, wo man Gelegenheit dazu hatte; auch in Privathäusern benützte man Säle oder errichtete Oratorien, in denen die Christen ihm beiwohnten[1]). Diese Sitte blieb lange erhalten. Gregor d. Gr. forderte 596 den Bischof von Syrakus auf, die Erlaubnis zu geben, daß im Hause eines gewissen Venantius die Messe gelesen werde[2]). Auch später noch entschuldigte oft eine Notlage oder der Mangel an Kirchen den Gottesdienst in Häusern und Schlössern. Aber vielfach hatten auch Reiche und Adlige die Neigung, es sich bequem zu machen und sich die Messe im eigenen Heime lesen zu lassen. Häufig wurde das im Frühmittelalter verboten und in Synoden und Gesetzessammlungen der Kanon des Konzils von Laodicäa angeführt, daß Bischöfe und Priester in Häusern nicht zelebrieren dürfen[3]). „Die Laien sollen wohl überlegen", sagte i. J. 829 das Konzil von Paris, „daß sie nicht die Basiliken verlassen und mit Mißachtung der bischöflichen Autorität die Geistlichen zwingen, in Gärten, Häusern oder Kapellchen, die sie nebenan errichten und ausschmücken, die Messe zu lesen. Es ist besser keine Messe zu hören als da, wo es nicht erlaubt ist"[4]).

---

[1]) Vgl. J. P. Kirsch, Das christl. Kultusgebäude im Altertum (Köln 1893) 75, und W. H. Freestone, The Sacrement reserved; Alcuin Club Collections 21 (London 1917) 24.

[2]) Epist. VI 41.

[3]) z. B. Konzil von Châlons 813, c. 49 (MG H Concil. II 283) und Regino von Prüm, De synodal. causis I c. 133.

[4]) I c. 47, MG H Concil. II 641. Vgl. Edm. Martène, De ant. eccl. rit., Bassani 1788, I c. 3 a. 5 n. 8.

So eingebürgert war diese Sitte, daß sogar die Reformsynode von Pavia sie 850 lobte[1]), und daß der Erzbischof Agobard von Lyon († 840) meinte, es gäbe keinen Reichen, der nicht seinen Schloßkaplan habe und ihn wie einen Stalljungen behandle[2]).

Wenn auch die Kirche während des ganzen Frühmittelalters diese Mißstände nie ganz unterdrücken konnte oder wollte — in England z. B. waren sie im 10. und 11. Jahrhundert beinahe unerträglich —, so wurde doch von Bischöfen und Synoden mit Erfolg dafür gekämpft, daß wenigstens an den hohen Festtagen alle in die Bischofs- oder Pfarrkirche kommen und dort gemeinsam mit dem Volke die Messe anhören und die Kommunion empfangen mußten. „Wenn jemand auf dem Lande ... ein Oratorium haben will", sagte 506 die Synode von Agde, „so erlauben wir wegen der Ermüdung der Familie *(propter fatigationem familiae)* dort Messe zu lesen; an Ostern aber, Weihnachten, Epiphanie, Christi Himmelfahrt, Pfingsten, Johannes Baptist und an sonstigen Hauptfesten müssen alle in die Bischofs- oder Landkirchen kommen *(nonnisi in civitatibus aut in parochiis teneant).*" Der Geistliche, der an diesen Tagen in einem Oratorium zelebriert, wird exkommuniziert[3]). Nach dem Konzil von Epaon 517 mußten die Vornehmeren an Ostern und Weihnachten der Bischofsmesse beiwohnen[4]).

Als man später selbständige Pfarreien außerhalb der Bischofsstädte gründete[5]), wurden die Gläubigen ermahnt und verpflichtet,

---

[1]) c. 18 MG H Capitul. II 121.

[2]) De privil. et iure sac. n. 11, PL 104, 138.

[3]) c. 21 Th. Bruns, Bibliotheca eccles. (Berolini 1839) II 150. Im c. 25 des Konzils von Orleans (511) wurde diese Verpflichtung auf Weihnachten, Ostern und Pfingsten beschränkt. MG H Concil. I 8.

[4]) c. 35 *Ut cives superiorum natalium nocte paschae ac nativitatis domini sollemnitate episcopos, nec interest in quibus civitatibus positos, accipiendae benedictionis disiderio noverint expetendos.* Ebda I 27. Das Konzil von Orleans (541) verlangte dies nur an Ostern, ebda 88.

[5]) Besonders die bevölkerungspolitische und kirchliche Tätigkeit Karls d. Gr. veranlaßte die Gründung von *„vici"* und zu ihrer Festigung die Errichtung von *„ecclesiae baptismales"*, die allerdings oft einen großen Bezirk unter sich hatten. Vgl. Aug. Dumas, La propriété à l'époque carol., Revue hist. de droit franç. et étr., 4e s. 5 (1926) 619. Auch in manchen Bischofsstädten entstanden schon im 9. Jahrhundert (nicht erst im 11. und 12. Jahrh., wie man oft meint) neben der Kathedrale noch andere Pfarrkirchen. Vgl. K. Schäfer, Frühmittelalterl. Pfarrkirchen und Pfarreinteilung in röm.-fränk. und ital. Bischofsstädten, Röm. Quartalschrift 19 (1905) 25. In anderen dauerte es allerdings länger; Köln z. B. bildete bis ins 11. Jahrhundert mit dem umliegenden Gebiet einen einzigen Seelsorgebezirk; dagegen nennt eine Urkunde von 1172 dreizehn Pfarreien. J. Dorn, Der Ursprung der Kölner Pfarreien, Zeitschr. d. Sav.-Ges. f. Rechtsgeschichte,

dort die hohen Kirchenfeste zu feiern, die Messe zu hören und die Kommunion zu empfangen[1]); das ohne bischöfliche Erlaubnis in Häusern oder Privatoratorien zu tun, wurde öfters verboten[2]).

Etwa seit der Karolingerzeit hat man auch sehr darauf gesehen, daß sie in ihrer eigenen Pfarrkirche dem Sonn- und Festtagsgottesdienst beiwohnten und also auch nur da die Kommunion empfiengen. „Kein Priester", sagen die *Capitula ecclesiastica* Karls d. Gr. (810—813), „darf das Pfarrkind eines andern zur Messe zulassen; Ausnahmen dürfen nur für Reisende gemacht werden oder wenn am Orte gerade ein Thing ist"[3]). Auch in die weitverbreitete „Homilie Leos IV" ist dieser Grundsatz aufgenommen worden[4]). Deshalb mußten, nach einem oft wiederholten Kanon des Konzils von Nantes (Anfang oder Mitte 9. Jahrh.s), die Pfarrer das Volk vor der Messe fragen, ob ein fremder Pfarrangehöriger in der Kirche sei, der mit Verachtung des eigenen Priesters die Messe hören wolle. Wenn er einen entdeckte, mußte er ihn fortschicken[5]). Es war also besser, daß der Fremde an Sonn- und Festtagen keine Messe hörte und nicht kommunizierte, als daß er zu einem anderen Pfarrer ging. Der Grund ist klar. Wo einer dem Sonntagsgottesdienst beiwohnte, da zahlte er seinen Zehnten und brachte er seine freiwilligen Opfergaben dar.

Auch in der Folgezeit ist jener Grundsatz der Karolingischen Gesetzgebung, daß kein Priester einen fremden Pfarrangehörigen zur Messe oder Kommunion an Sonn- und Festtagen zulassen dürfe,

---

Kanonist. Abt. 5 (1915) 114, 116. Über Ausdehnung und Anzahl der deutschen Pfarreien im eigentlichen MA vgl. Alb. Hauck, Kirchengesch. Deutschlands IV (1913) 26. Eine vollständige Liste der Pfarreien der Bistümer Rouen und Coutances, aus der Mitte des 13. Jahrhunderts, in der auch jedesmal die Anzahl der „parochiani" angegeben ist, steht Mart. Bouquet, Recueil des hist. des Gaules et de la France, XXIII, Paris 1876, 228—329.

[1]) Kapitulare Karls d. Gr. ums Jahr 806: *Ut festivitates praeclaras nonnisi in civitates aut in vicos publicos teneantur.* MG H Capitul. I 133.

[2]) Karls II Kapitulare von Pavia 876, c. 7: *Et ut seculares et fideles laici diebus festis, qui in civitatibus sunt, ad publicas stationes occurrant; et qui in villulis et possessionibus sunt, ad publicum officium in plebe* (wird c. 11 als *ecclesia baptismalis* erklärt) *festinent. Et nullus latibulosa missarum in suis domibus officia celebrare praesumat sine sui rationali licentia episcopi.* Ebda II 102.

[3]) c. 8 *Ut nullus presbyter alterius parrochianum, nisi in itinere fuit vel placitum ibi habuerit, ad missam recipiat.* MG H Capit. I 178.

[4]) PL 96, 1377.

[5]) c. 1 *Ut dominicis et festis diebus presbyteri, antequam missas celebrent, plebem interrogent, si alterius parrochianus in ecclesia sit, qui proprio contempto presbytero ibi missam velit audire. Quem si invenerint, statim ab ecclesia eiiciant et ad suam parochiam redire compellant.* Mansi, Concilia XVIII 166.

oft wiederholt und eingeschärft worden. Rudolf von Bourges (Mitte 9. Jahrh.), Regino von Prüm, Burchard von Worms, Ivo von Chartres und Gratian haben ihn in ihre Gesetzessammlungen aufgenommen[1]). Ums Jahr 1074 gab ihm die Synode von Rom noch eine genauere Fassung. „Kein Priester darf das Pfarrkind eines andern annehmen, außer in einem Notfall zur Taufe und zur Lossprechung; wenn ihm dabei etwas angeboten wird, soll er es je nach der Zustimmung des Priesters, um dessen Pfarrkind es sich handelt, behalten oder abgeben"[2]).

Deshalb wurde es in den oben angeführten Kirchengesetzen Karls d. Gr. den Priestern verboten, in einer andern Pfarrei Messe zu lesen und den Zehnten, der einem anderen Pfarrer gehört, anzunehmen[3]). Theodulph von Orleans erließ 797 in seinen Capitula auch hierüber eine Verordnung: „Kein Priester darf die Gläubigen einer anderen Pfarrei überreden, die eigene Kirche zu verlassen *(relicta propria ecclesia)* und zu der seinigen zu kommen und da den Zehnten zu zahlen; was er nicht will, daß ihm geschieht, soll er auch keinem anderen zufügen ... Wer gegen diese Verordnung handelt, wird entweder seines Grades verlustig gehen *(aut gradum se sciat amissurum)* oder lange Zeit im Gefängnis *(in carcere)* eingesperrt werden"[4]).

Da schon im frühmittelalterlichen Merovinger- und Karolingerreich viele Kapellen zur Unterstützung der Pfarrseelsorge und außerdem von Orden und Adligen viele Eigenkirchen errichtet wurden[5]), entstand die Schwierigkeit, ob die Gläubigen in allen ihrer Sonntagspflicht genügen und die Sakramente empfangen könnten oder ob dies immer in der Pfarrkirche zu geschehen habe. So natürlich es war, daß die neugegründeten Kirchen möglichst viele Rechte

---

[1]) Rudolf c. 15, PL 119, 712. Regino von Prüm I, Notitia n. 48; I a. 62, 258; II c. 421. Burchard II c. 91, 92. Ivo Decr. IV c. 122. Gratian C. IX q. 2 c. 4,5.

[2]) c. 7 *Nullus presbyter parochianum alterius recipiat nisi per necessitatem in baptismo et in absolutione, et si quid caritative sibi oblatum fuerit ex consensu illius cuius parochianus fuerat, habeat vel reddat.* Jul. v. Pflugk-Harttung, Acta Pont. Rom. inedita, Stuttgart 1881—88, II n. 161.

[3]) c. 9 *Ut nullus presbyter in alterius parrochia missam cantare praesumat nisi in itinere fuerit nec decimam ad alterum pertinentem audeat recipere.* MG H Capit. I 178.

[4]) c. 14 PL 105, 195.

[5]) Schon Papst Pelagius II schrieb ums Jahr 580 an den Bischof von Auxerre: *Quod in vestris regionibus abundare indicatis ecclesias novas, gratulanter suscipimus.* Mansi, Concilia IX 906. Um die Wende des 8. und 9. Jahrhunderts sind in Mainz 16 Kirchen nachweisbar. K. H. Schäfer, Pfarrkirche und Stift im deutschen MA, Kirchenrechtl. Abhandl. 3, Stuttgart 1913, 136.

zu bekommen suchten, so selbstverständlich war es auch, daß die älteren ihre Rechte verteidigten und den jüngeren nicht abtreten wollten.

Es lag im Interesse einer geordneten Seelsorge, daß ein Pfarrer die Gemeinde unter sich hatte und betreute, und daß die Sakramente in der Pfarrkirche gespendet wurden. Deshalb galt der Grundsatz, den später Burchard von Worms aus einem unbekannten Konzil übernommen hat. „Mehrere Taufkirchen können in einem Bezirk nicht sein, sondern nur eine mit Kapellen, die ihr untertan sind. Wenn ein Streit über den Bezirk zweier Mutterkirchen entsteht, sollen die Pfarrangehörigen die Entscheidung treffen; wenn sie sich nicht einigen können, soll die Sache durch ein Gottesgericht entschieden werden"[1]). Aber wieweit sollte das Untertanenverhältnis gehen? Welche Rechte sollte der Geistliche haben, der diese Kapellen betreute? Indes diese Schwierigkeiten traten weit zurück hinter den Streit, der zwischen den Pfarrern und den Klosterkirchen entstand und während des ganzen MA.s mit immer steigender Leidenschaft und Erbitterung geführt wurde und soviel Ärgernis bei den Laien hervorrief.

Solange die meisten Mönche nicht Priester waren, konnten sie natürlich auch nicht daran denken, sich in die Seelsorge einzumischen; als sich das aber allmählich änderte und sie anfingen, Beicht zu hören und die anderen Sakramente zu spenden, fingen die Klagen der Pfarrer über Eingriffe in ihre Rechte an. Viele Laien gingen zur Beicht[2]) und Kommunion in die Klöster und ließen sich dort auch begraben. Dadurch wurde die Einheit der Seelsorge erschwert und vor allem die Einkünfte der Pfarrer und ihrer Kirchen vermindert. Gerade diese finanziellen Nachteile bzw. Vorteile haben dem Kampf seine Schärfe und Erbitterung gegeben; wäre die bloße seelsorgliche Unterstützung in Frage gewesen, wären mit der Spendung der Sakramente und mit dem Begräbnisrecht nicht große Geldinteressen verbunden gewesen, hätte man sich leicht einigen können, und ein großer Teil des Welt- und Ordens-

---

[1]) Decr. III c. 22 ex concil. apud Aquisgranum (?). *Plures baptismales ecclesiae in una terminatione esse non possunt, sed una tantummodo cum subditis capellis. Et si contentio fuerit de terminatione duarum matricum, plebes utrarumque discernant, et si non conveniunt, lis Dei iudicio discernatur.* PL 140, 677.

[2]) Schon das Pariser Konzil von 829 untersagte diese Beichte, I c. 46. *Nec etiam illud videtur nobis congruum, ut clerici et laici, episcoporum et presbyterorum canonicorum iudicia declinantes, monasteria monachorum expetant, ut ibi monachis sacerdotibus confessionem peccatorum suorum faciant, praesertim cum eisdem sacerdotibus monachis id facere fas non sit, exceptis his dumtaxat, qui sub monastico ordine secum in monasteriis degunt.* MG H. Concil. II 640.

klerus hätte sich um die Sache sehr wenig bekümmert. Wie heftig dieser Kampf zeitweilig geführt wurde, zeigt die Synode von Nîmes (1096), die feststellen mußte, daß die Mönche Priester werden und priesterliche Funktionen ausüben können. „Wir glauben, daß sie predigen, taufen, Kommunion austeilen, Pönitenten annehmen und von ihren Sünden lossprechen können"[1]). Auch der Benediktinerabt Rupert von Deutz († 1129) hat einigemal die Auffassung widerlegt, daß die Mönche für die Welt tot seien und deshalb weder predigen noch Sakramente austeilen könnten[2]). Natürlich mußte diese extreme Auffassung bald verschwinden, aber das Recht, diese priesterlichen Funktionen auch außerhalb der Klostermauern oder an Laien ausüben zu dürfen, wurde lange bestritten. Der Streit ging um die Erfüllung der Sonntagspflicht, um die Spendung der Taufe, der Ölung und der Ehe, besonders aber um das Recht Beichte zu hören und Buße zu geben und nicht zuletzt um das Begräbnisrecht[3]). Darauf gehe ich nicht ein; ich behandle nur die Frage: wer durfte die Kommunion spenden? wurde um dieses Recht gekämpft und wer hat in diesem Kampfe gesiegt?

Wenn die Gläubigen zur Kommunion gingen, brachten sie auch schon in früherer Zeit nicht nur den Wein und das Brot, die konsekriert wurden, sondern auch andere Gaben mit, die für die Kirche und den Priester bestimmt waren[4]). Auch in späterer Zeit bestand die Sitte oder Verpflichtung, dem Geistlichen, der die Kommunion austeilte, etwas zu opfern; besonders an den hohen Festen konnte er mit Sicherheit eine Gabe erwarten. Diese Besteuerung blieb auch später, als die Gläubigen an diesen Tagen nicht mehr zum Abendmahl gingen[5]). Die Pfarrer hatten also ein Interesse

[1]) c. 2 und 3, Mansi, Concilia XX 934. Dasselbe Dekret wird bei Gratian C. 16 q. 1 c. 24 irrtümlicherweise Gregor d. Gr. zugeschrieben. Vgl. Heinr. Böhmer, Die Fälschungen Erzb. Lanfranks, Studien z. Gesch. d. Theol. und der Kirche VIII 1 (Leipzig 1902) 79.

[2]) Ep. ad Everardum, abb. Brunwillar., PL 170, 542; vgl. auch 637.

[3]) Vgl. u. a. G. Schreiber, Kirche und Kloster im 12. Jahrh., Kirchenrechtl. Abhandlung 65/66 (Stuttgart 1910).

[4]) Vgl. ebda II 92 und G. Schreiber, Sprachgebrauch des Oblationswesens (Freiburger Diss.), Wörishofen 1913.

[5]) Der Pariser Theologieprofessor Joh. Belethus sagte in der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts in seinem Rationale div. offic. c. 17: *Omnes Christiani, ex institutione s. Patrum, tenentur offerre iuxta modum suarum facultatum in 4 principalibus solemnitatibus, nempe Natali D., Paschale, Pentecoste et in festo omnium Sanctorum, ut inde sibi victum habeant sacerdotes. Praeterea offerre debent, quo paschalis illa candela cerea ematur, quoque cum oleum tum cera ad ecclesiae illuminationem comparetur. Alias autem nemo ad oblationes conpellendus est.* PL 202, 30.

daran, die Pflichtkommunionen und den Pflichtgottesdienst einzuschärfen und dafür zu sorgen, daß das Volk in ihre Kirchen kam. Natürlich wirkten auch seelsorgerische Gründe mit; es war für sie wertvoll zu wissen, ob alle Pfarrkinder ihrer Pflicht genügten und welche sie versäumten. Andererseits suchten auch die Orden das Recht der Kommunionausteilung zu erhalten, teils um den Gläubigen, die oft weitab von der Pfarrkirche wohnten, zu helfen, teils um ihre Opfergaben zu erhalten.

Natürlich war die Stellung der einzelnen Klöster und Orden verschieden[1]). Manche, wie z. B. Cluny und seine Gründungen[2]), hielten sich sehr zurück und wollten keine seelsorgerische Betätigung ihrer Konventualen. Andere, wie das aargauische Benediktinerkloster Muri[3]), duldeten zwar nicht, daß Laien an ihrem Gottesdienste teilnahmen, errichteten aber andere Kirchen, die sie dann pastorierten oder für die sie Weltpriester anstellten. Wieder andere waren eifrig darauf aus, ordentliche und außerordentliche Seelsorge zu treiben. Wo der Pfarrklerus das fürchtete, suchte er sich zu schützen. Deshalb gingen der Niederlassung eines Ordens fast immer Verhandlungen mit dem Pfarrer oder Bischof vorher, die klare Verhältnisse zu schaffen und die gegenseitigen Rechte und Pflichten abzugrenzen suchten. Häufig wurden in der Urkunde die priesterlichen Funktionen aufgezählt, die den Ordensleuten erlaubt bzw. verboten waren[4]). Oft kam diese Einigung erst nach langen Kämpfen zustande, und seit dem 11. Jahrhundert wurden dabei auch die Päpste angerufen, die je nach Ort und Zeit anders entschieden oder verschiedene Privilegien erteilten. Die römische Synode von 1074 untersagte den Mönchen jede priesterliche Tätigkeit in den Pfarreien; nur wenn der Leutpriester abwesend war, durften sie die Taufe spen-

---

[1]) Vgl. U. Berlière, L'exercice du ministère paroissial par les moines dans le haut moyen-âge, Revue Bénédictine 39 (1927) 227.

[2]) Vgl. J. A. Endres, Honorius Augustod., Kempten 1906, 82.

[3]) Acta Murensia, hrsg. von M. Kiem, c. 18. *Ecclesia s. Goaris constructa est . . . ob nichil aliud nisi ut populus ad divinum officium illuc conveniens inquietudinem monachis non praestaret . . .* c. 19 Die Zehnten gehören der Klosterkirche, *quamvis quidam dicant, quod et nos non abnuimus, monachum non debere nec posse sacerdotem esse populi.* Um alle Streitigkeiten zu vermeiden, wird bestimmt, *ut scilicet clericus semper sit ad ecclesiam s. Goaris, qui populis presit, quia seculares a secularibus decentius et firmius instruuntur et coercentur quam a spiritualibus.* Quellen zur Schweizer Gesch. 3, Basel 1883, 55, 59. Daher kommt es, daß sich mancherorts, wie in Muri, ganz nahe neben der prachtvollen Abteikirche noch eine andere große Kirche erhebt.

[4]) Nur ein Beispiel sei angeführt. Zwischen den Johannitern von Chambéry (Savoyen) und dem zuständigen Pfarrer wurde 1199 u. a. vereinbart: *Parochianos autem baptismalis ecclesiae ad divina prorsus officia, missam videlicet, poenitentiam, crucem, eulogias vel quodlibet aliud christianitatis officium* (also auch die Kommunion) *vel eorum oblationes nullatenus suscipient.* Besson, Mém. pour l'hist. ecclés. des diocèses de Genève, Tarantaise . . ., Nancy 1759, 373.

den und die Lossprechung geben[1]). In der Folgezeit war man ihnen in Rom günstiger gestimmt. Das 2. allgemeine Laterankonzil vom Jahre 1123 verbot ihnen nur, öffentlich Messe zu lesen, Kranke zu besuchen, die Ölung zu spenden und Bußen zu erteilen, „weil das gar nicht zu ihrem Pflichtenkreis gehöre"[2]). Über die Kommunion sagte dieses Dekret nichts, weil die Mönche sie damals nicht austeilten oder weil sie die Gläubigen außer an den hohen Festtagen nur selten empfingen. Auch die Synode von Poitiers (1100) hatte unter den Seelsorgsarbeiten, die ihnen verboten waren, nur die Taufe, Predigt und Buße genannt[3]).

Ganz ausnahmsweise ging in dieser Zeit die Schwierigkeit einmal nicht von den Ordensleuten, sondern von den Laien aus. In den Pfarreien der Abtei San Salvio meinten einige Laien, weil sie zu den Gebildeten gehörten, die Messe besuchen und die Sakramente empfangen zu können, wo sie wollten. In einem Brief, der ein interessanter Beitrag zur mittelalterlichen Gebildetenseelsorge ist, schrieb Papst Alexander III im Jahre 1176 an den dortigen Prior, daß das keinesfalls geduldet werden könne, daß sie vielmehr wie alle anderen der allgemeinen Gewohnheit folgen und sich dem Pfarrzwang unterwerfen müßten[4]).

Viel leidenschaftlicher als früher entbrannte der Kampf um die Pfarrechte, als die Bettelorden entstanden und sich mit großem Eifer der Seelsorge widmeten. Fast in jedem Städtchen hatten sie ihr Kloster und ihre Kirche und waren begehrte Beichtväter, denen die Gaben des Volkes reichlich zuflossen. Der Streit über die Erlaubnis Beicht zu hören zog sich Jahrhunderte hin und wurde zeitweilig mit großer Erbitterung und Gereiztheit geführt. Während in diesem Kampfe die Pfarrer schließlich unterlagen, sind sie in dem andern um das alleinige Recht, die Kommunion auszuteilen, bis in die Neuzeit hinein Sieger geblieben[5]).

---

[1]) c. 6 *Monachus officium presbyterale non praesumat facere, i. e. ea quae pertinent ad parochiam, nisi tantum per necessitatem, sc. baptismum et absolutionem, si presbyter defuerit.* Jul. v. Pflugk-Harttung, a. a. O. II n. 161.

[2]) c. 16 *Publicas missarum solemnitates nusquam celebrent. A publicis etiam infirmorum visitationibus, inunctionibus seu etiam penitentiis, quod ad illorum nullatenus officium pertinet, sese omnino abstineant.* MG H Constitut. I 576.

[3]) Mansi, Concilia XX 1124.

[4]) *Significatum est nobis ex parte vestra, quod multi diversorum officiorum homines in parochiis vestris manentes, quia litterati et, licet nullum ordinem habeant, audiendi divina et percipiendi alia ecclesiastica sacramenta, ubi et a quibus voluerint, libertatem sicut clerici volunt habere. Unde quoniam, quod generali consuetudini obviare dignoscitur, nemo sibi debet aliquatenus detrahere, auctoritate apostolica prohibemus, ne cui liceat de hominibus in parochia vestra manentibus, nisi clericalem habitum et ordinem habuerit, alias ecclesias in cotidianis officiis vel in aliis ecclesiasticis sacramentis occasione illa quia litteras noverunt, contra generalem terrae consuetudinem frequentare, sed ecclesiis, in quarum parochiis habitant, parochialia iura persolvant.* S. Löwenfeld, Epistolae Pont. Rom. ineditae, Lipsiae 1885, n. 262.

[5]) Über die Literatur dieses Streites s. Revue des sciences philos. et théol. 5 (1926) 260.

Als gemeinrechtlicher Grundsatz galt während des ganzen MA.s, daß innerhalb der Pfarrei dem Pfarrer die ganze Seelsorge gehört, daß also auch jede Kommunionausteilung seine oder seines Stellvertreters Sache ist und wenn möglich in der Pfarrkirche geschehen soll[1]). Die Parochianen waren also nicht frei, sich die Kommunion anderswo oder von einem anderen Priester geben zu lassen; für jede andere Spendung war eine ausdrückliche oder stillschweigende Genehmigung des Pfarrers, Bischofs oder Papstes nötig. Darum findet sich in sehr vielen Ordenskonstitutionen bis ins 17. Jahrhundert hinein ein Paragraph, der die päpstliche Erlaubnis gibt. So heißt es z. B. in der Bulle, in der Paul III i. J. 1538 die „Congregatio clericorum regularium s. Pauli Decollati" bestätigte: „Auch gestatten wir, daß ihr allen Gläubigen, die nach reuiger Beichte in eure Kirchen kommen, außer am Osterfeste die Eucharistie und die anderen kirchlichen Sakramente spenden dürft"[2]). Wie wenig das im MA. selbstverständlich war, zeigt ein Privileg Bonifaz' IX (1392), nach dem die Franziskaner in Assisi am 1. August allen Pilgern und Fremden die Kommunion reichen durften, ohne erst irgend jemand anfragen zu müssen *(etiam cuiuscunque licentia super hoc minime requisita)*[3]).

Auch viele Synoden haben den Gläubigen eingeschärft, nur in der Pfarrkirche die Kommunion zu empfangen, und den Priestern verboten, sie Nichtparochianen zu geben, außer im Falle der Not oder eines speziellen Privilegs[4]). Solcher Privilegien gab es während des ganzen MA.s sehr viele. Teils wurde einzelnen Personen erlaubt, zu kommunizieren, wo sie wollten, teils erhielten Ordens-, Spital- und andere Kirchen das Recht, die Kommunion auszuteilen. Pfarrer, Bischöfe und Päpste haben solche Privilegien gegeben; allerdings waren ihre Beweggründe sehr verschieden. Natürlich war diese Erlaubnis für diejenigen **Filialkirchen,** die eigens zur Unterstützung der Pfarrseelsorge gegründet wurden, ohne weiteres gegeben; nur zu den Pflichtkommunionen mußten die Leute

---

[1]) In dem Supplement zur Summa des hl. Thomas heißt es q. 8 a. 4: *Non licet eucharistiam ab alio quam a proprio sacerdote accipere, quamvis verum sit sacramentum quod ab alio accipitur.*

[2]) Bull. diplomat. et privil. s. rom. pont., Aug. Taurin. 1857/60, VI 192. Vgl. unten S. 513.

[3]) Bullarium Franciscanum, VII (Romae 1904) n. 99.

[4]) Beispielsweise verordnete die Straßburger Diözesansynode von 1341, c. 41: *Inhibemus, ne aliquis sacerdos, cuiuscunque status vel religionis existat, alterius sacerdotis subditum sine ipsius licencia ad confessionem recipiat vel ei ecclesiastica sacramenta ministret, nisi necessitas exigat vel id alicui competat ex speciali . . . indulto, de quo prius doctum fuerit coram nobis.* Max Sdralek, Die Straßb. Diözesansynoden, Straßb. theol. Studien II 1, Freiburg 1894, 132.

in die *ecclesia matrix* kommen. Sehr oft haben auch andere Kapellen und Klosterkirchen das Recht gehabt, den Parochianen, die weit zur Pfarrkirche zu gehen hatten, die Kommunion und die Sterbesakramente zu spenden. Aber selbstverständlich war das nicht; oft mußten die Einwohner eines Fleckens, der weit davon ablag, lange kämpfen, bis sie die Erlaubnis erhielten oder sich deshalb sogar an den Papst wenden[1]).

Derselbe Grund, der diese Ausnahmen begründete, die weite Entfernung von der Pfarrkirche, gab auch Veranlassung für die **Personalprivilegien**, die mächtigen Herren und Fürsten gegeben wurden. Aus Dankbarkeit dafür, daß drei Brüder an der Stadtgrenze von Stade eine Holzkapelle errichtet hatten, erlaubte ihnen 1142 der Erzbischof Albero von Bremen, dort mit ihren Frauen und Nachkommen die Sakramente zu empfangen und ein Familienbegräbnis zu errichten[2]).

Daß solche Personen- und Familienvorrechte um diese Zeit häufig waren, ist sehr unwahrscheinlich; jedenfalls sind keine Nachrichten darüber erhalten. Auch daß Kaiser und Könige außerhalb der Bischofs- oder Pfarrkirchen kommuniziert hätten, wird nie berichtet. Erst aus dem 13. Jahrhundert sind Privilegien bekannt, die dies auch außer im Notfall gestatten. Gregor IX erlaubte 1237 dem König Heinrich von Cypern und seiner Familie, weil sie in ziemlicher Entfernung von der „*matrix ecclesia*" wohnten, bei dem Hofkaplan die Messe zu hören, zu kommunizieren und die anderen Sakramente zu empfangen[3]).

Seit dem Ende dieses Jahrhunderts haben sich auch die Könige von Frankreich solche Erlaubnisse verschafft. 1288 hat Nikolaus IV gestattet, daß Philipp IV und seine Kleriker und Hofleute, „die öfters ihren Wohnsitz wechseln und deshalb nicht leicht zu ihrem *sacerdos proprius* gehen können, bei irgend einem ‚diskreten' Welt- oder Ordenspriester beichten dürfen"[4]). Daß er auch berechtigt war, ihnen die Kommunion auszuteilen, scheint mir nicht wahrscheinlich; denn später wird dies immer eigens erwähnt wie in dem Privileg, das Klemens V i. J. 1306 diesem König gab[5]).

---

[1]) Johann XXII gestattete 1331 den Einwohnern eines Fleckens, der zur Pfarrei Oterwil (Diöz. Konstanz) gehörte, aber weit davon entfernt war, in ihrer eigenen Kapelle die Sakramente zu empfangen. Karl Rieder, Monum. Vaticana hist. episc. Constant. . . ., illustr., Innsbruck 1908, n. 941.

[2]) Annales Stadenses, MG H Script. XVI 324.

[3]) M. L. de Mas Latrie, Hist. de l'île de Chypre (Paris (1855] III 641.

[4]) Vgl. über diese „Beichtbriefe" N. Paulus, Geschichte des Ablasses im MA., Paderborn 1923, II 125.

[5]) A. Tardif, Privilèges accordés à la Couronne de France par le S.-Siège (Paris 1855) n. 106; 133. Nikolaus IV gab auch 1290 zwei adligen Eheleuten in der Erzdiözese Rouen, die wegen ihres Alters den weiten Weg zur Pfarrkirche nicht machen konnten, die Erlaubnis, auf ihrem Grund und Boden eine Kapelle

In ausgedehnterem Maße, wohl auch durch die finanziellen Vorteile veranlaßt, hat erst Johann XXII dieses Personalvorrecht verliehen. Aus den Regesten seiner Briefe[1]) geht hervor, daß er es nicht nur den Mitgliedern des königlichen Hauses[2]), sondern auch vielen französischen, spanischen und englischen[3]) Fürsten und Baronen oder ihren Frauen und Töchtern gegeben hat. Meistens wurde auch noch der Zusatz beigefügt, daß es auch für die Diener und Hausgenossen gelten solle[4]). Sehr oft wurde es nur für drei oder fünf Jahre gegeben; jedenfalls mußte es von dem Erben erneuert werden. Die Erlaubnis war auch immer noch dadurch beschränkt, daß nicht jeder Priester ihnen die Kommunion spenden durfte, sondern nur ihr Beichtvater, den sie allerdings kraft desselben Indultes beliebig wählen konnten. Deutsche haben Johann XXII um diese Privilegien nicht gebeten; auch von späteren Päpsten sind sie ihnen, wie es scheint, bis zum 15. Jahrhundert nicht gegeben worden.

Ein anderer Grund, warum dieses Vorrecht gewährt wurde, war die Not in großen **Spitälern**, wo ein eigener Kaplan angestellt wurde und das Recht bekam, die Kranken Beicht zu hören und ihnen das Abendmahl zu reichen. Schon zur Zeit Jakobs von Vitry kam das wenigstens in Frankreich vor[5]). Nach der Mitte des 13. Jahr-

---

zu bauen und daselbst die Sakramente zu empfangen, *sine iuris praeiudicio alieni.* Les registres de Nicolas IV, publ. par E. Langlois, Bibl. des éc. franç. d'Athènes et de Rome, 2e série, Paris 1886 f, n. 2592.

1) G. Mollat, Jean XXII. Lettres communes analys. d'après les registres d'Avignon et du Vatican, Bibliothèque des éc. franç. d'Athènes et de Rome (Paris 1905 f).

2) 1318 erhielt Blanka, die Tochter des hl. Ludwig die Erlaubnis, einen Beichtvater auszuwählen *„qui . . . omnia sacramenta quoties fuerit opportunum ei ministret.“* Ebda II n. 7277.

3) So 1319 *Joannis de Britannia, comes Richemondiae . . . cum propter guerrarum in Angliae et Scotiae regnis discrimina loca comitatus sui Richemondiae adeo sint destructa ut qui divina officia celebret in eis habere non possit.* Ebda II n. 9557.

4) *Nob. v. Roberto Boloniae et Averniae comiti indulget, ut ei eiusque uxori ac liberis et famil. commens. sacerdotes eius liceat in confessores eligere et ab eis euch. sacr. recipere.* IV n. 15792. Dieses 1321 gegebene Privileg wurde 1328 erneuert; VIII n. 42863.

5) Gegen 1226 schrieb er in seiner Hist. occident. c. 29: *Divinum officium, ut omnes infirmi audire in lectis suis valeant, in capella communi diebus et noctibus assidue celebrant. Confessiones autem et extremas unctiones et alia sacramenta diligenter et sollicite subministrant infirmis et mortuis debitam exhibent sepulturam.* Zitiert von L. Le Grand, Statuts d'hôtels-Dieu et des léproseries, Collect. des textes pour servir à l'ét. et à l'ens. de l'hist., Paris 1901, 3.

hunderts gewährten auch in anderen Ländern manchmal die Pfarrer, manchmal auch die Bischöfe diese Erlaubnis, so 1257 der Erzbischof von Bremen für ein Hospital in Kiel[1]), 1265 der Bischof von Utrecht für Delft[2]). Aber das war doch nicht überall der Fall oder erst, nachdem sich die Pfarrer lange gewehrt und sich ihre Rechte, die Opfer und das Begräbnis betreffend vorbehalten hatten[3]).

Weil auch viele Bischöfe ihnen halfen, wandten sich die Krankenhäuser manchmal nach Rom und erhielten die gewünschten Vorrechte. Ein bezeichnendes Beispiel, wie sich die Pfarrgeistlichkeit dagegen sträubte, ist aus Ypern bekannt. Im Jahre 1357 gestattete Innozenz VI die Errichtung einer Kaplanei am Hospital St. Niklas, wo der Inhaber Messe lesen, die Kranken Beichte hören, ihnen die Kommunion geben und sie auf dem eigenen Friedhof beerdigen durfte. Als der Streit doch nicht zur Ruhe kam, bewog der Rat die Gilde, der das Krankenhaus gehörte, auf das päpstliche Privileg zu verzichten und sich vertraglich zu binden, nie wieder um ein solches einzukommen. Die Kapläne sollten die beiden Sakramente nur dann spenden dürfen, wenn die Kranken nicht zur Pfarrkirche gehen konnten[4]).

Auch manche Klöster erhielten von den Päpsten das Recht der Seelsorge für die Spitäler, die sie innerhalb ihrer Mauern für die Kranken der Umgegend errichteten; so konnten die Zisterzienseräbte kraft einer Bulle Nikolaus' IV (1290) für die *„hospitalia infra sepes monasteriorum vestrorum ad charitatis opera deputata“* einen der Ihrigen bestimmen, um die Beichten zu hören und die Eucharistie auszuteilen[5]). Auch die „Fratres Minores de Monte Sion“ in

[1]) *Nos . . . id hospitale . . . sub dei omnipotentis et nostram protectionem suscipimus statuentes, ut . . . procuratores eius honestum et domui utilem ibidem pro se procurent sacerdotem, qui infirmis et aliis curam domus gerentibus provideat in divinis et ecclesiasticis sacramentis.* Schleswig-holstein.-lauenburg. Regesten u. Urkunden, bearb. von P. Hasse 2 (1888) n. 148.

[2]) Ungefähr dasselbe Privileg wie für Kiel, aber mit dem Beifügen *„salvis plebani ecclesiae de Delff oblationibus et iuribus“*. Oorkondenboek van Holland en Zeeland . . . bewerkt door L. Ph. C. van den Bergh, Amsterdam 1866/73, II n. 131.

[3]) Als Beispiel sei die Erlaubnis des Konstanzer Bischofs Rudolf von Habsburg angeführt, die er mit Zustimmung der zuständigen Geistlichen i. J. 1279 dem Spital in Biberach gab. Der Kaplan durfte den Kranken die Sakramente spenden, aber zum Ersatz des Schadens mußten der Pfarrei auf St. Michael drei Malter Getreide gegeben werden. Bischof Gerhard II erneuerte 1317 dieses Privileg. Regesta episcop. Constant., bearb. von P. Ludewig und Th. Müller, Innsbruck 1895, I n. 2483; II n. 3755.

[4]) J. L. A. Diegerick, Analectes Yprois (Bruges 1850) Inv. II n. 579; 86.

[5]) Privilèges de l'ordre de Cisteaux (Paris (1713) 59. Wohl dasselbe Privileg, das M. de Bréquigny zum Jahre 1288 verzeichnet. Table chronol. des dipl., chartes . . . imprimés concernant l'hist. de France VII (1863) 290.

Jerusalem erhielten von Urban V i. J. 1363 für die Kranken, die sich zeitweilig in ihrem Hospital aufhielten, diese Erlaubnis[1]). Allgemein gab Nikolaus IV i. J. 1291 dem Heiliggeisthospital in Rom und allen dazugehörigen Häusern in Italien, Deutschland, England, Frankreich und Spanien eigene Kapläne und gestattete ihnen, die Armen und Kranken mit den Sakramenten zu versehen[2]). Die Bulle Klemens' V, die er 1311 auf dem Vienner Konzil zur Reformation der Krankenhäuser erließ, änderte an der Einrichtung dieser Seelsorge nichts; die hergebrachte Art und Weise und „die alte Gewohnheit" sollte beibehalten werden[3]).

Während diese Seelsorge und Sakramentenspendung durch eigene Geistliche immer nur ein Privileg war, das längst nicht alle Krankenhäuser hatten, war sie in den Aussätzigenheimen gemeinrechtlich festgelegt. Wegen der strengen Absonderung, in der diese Kranken gehalten wurden, erlaubte ihnen das 3. allgemeine Laterankonzil (1179) eigene Kapellen und Friedhöfe zu haben[4]), und mehrere Synoden, z. B. 1200 in Westminster[5]), haben diesen Kanon wiederholt und eingeschärft. Natürlich hatten sie auch, eine entsprechende Stiftung vorausgesetzt, eigene Geistliche, die ihnen die Messe lasen und die Sakramente spendeten.

Alle diese bisher behandelten Ausnahmen hatten im großen ganzen nicht viel zu bedeuten; ob weitab wohnende Parochianen oder Kranke oder Fürsten, von Ostern abgesehen, in der Pfarrei kommunizierten, hatte weder seelsorgerisch noch finanziell große Folgen. Etwas ganz anderes war das bei den **Ordenskirchen**, die oft nahe bei der Pfarrkirche lagen, und deren Gottesdienst viele anzog. Bei den Mönchen die Sakramente zu empfangen, auf dem Todesbette eingekleidet und dann beerdigt zu werden, galt als eine besondere Gnade und fast als ein Unterpfand des Heils. Hatten die alten Orden der Benediktiner und Zisterzienser mehr für sich gelebt und sich nur wenig in die Pfarrseelsorge gemischt, so änderte sich das vollständig, als die Prämonstratenser und nach ihnen die Prediger- und Minderbrüder und viele andere Mönche von Land zu Land, von Stadt zu Stadt zogen, ihre Klöster und Kirchen grün-

[1]) Bullarium Franciscan. VI (1902) n. 899.

[2]) Bullarium Taurin. IV 110.

[3]) *Ceterum nostrae intentionis exsistit, quod, si qua sint hospitalia altare vel altaria et coemeterium ab antiquo habentia et presbyteros celebrantes et sacramenta ecclesiastica pauperibus ministrantes, seu si parochiales rectores consueverint in illis exercere praemissa, antiqua consuetudo servetur quoad exercenda et ministranda spiritualia supra dicta.* Klementinen III t. 11 c. 2.

[4]) c. 23 Mansi. Concilia XXII 230.

[5]) c. 13 *Decernimus, ut ubicumque tot leprosi simul fuerint congregati, qui ecclesiam cum coemeterio sibi construere et proprio valeant gaudere presbytero, sine contradictione aliqua habere permittantur.* Mansi, Concilia XXII 719.

deten und sich mit Feuereifer des Volkes, das oft so wenig von seinen Priestern betreut wurde, annahmen und es durch Predigt und Sakramentenspendung zu erziehen und zu heben suchten. Da sie bei Pfarrern und Bischöfen nur selten Entgegenkommen fanden, wandten sie sich nach Rom und baten um ausgedehnte Privilegien. Die Päpste, die in diesen Bettelorden starke Werkzeuge für die apostolische Arbeit und gute Hilfskräfte im Kampfe gegen die Macht der Bischöfe erkannten, gaben sie ihnen oft und in weitgehendem Maße. Aber die meisten Pfarrer und Bischöfe haben heftig dagegen gekämpft, und es hat lange gedauert, bis die Orden überall ihre Ausnahmerechte in die Praxis umsetzen konnten.

Während des ganzen MA.s galt es als berechtigte Folge ihrer Abgeschlossenheit oder ihrer Exemtion, daß die Benediktiner und anderen Mönche bei ihren eigenen Oberen beichteten und in ihren eigenen Kirchen kommunizierten[1]). Bei den Franziskanern und Dominikanern war das nicht von vornherein selbstverständlich. Der Pariser Pfarrer, in dessen Bezirk sich 1217 die ersten Dominikaner niederließen, verlangte, daß sie in seiner Pfarrkirche am Sonntag die Messe hörten und die Kommunion empfingen[2]). Auch die Breslauer Geistlichkeit forderte in dem Kampfe, den sie in der Mitte des 13. Jahrhunderts mit ihnen hatte, daß sie in der Pfarrkirche beichteten, kommunizierten und sich auf dem Pfarrfriedhof beerdigen ließen[3]). Aber ziemlich bald erwarben sie sich durch päpstliches Eingreifen dieselbe Freiheit wie die älteren Orden[4]). Die Ritterorden erhielten meistens das Privileg, daß ihre reisenden Mitglieder bei irgend einem rechtgläubigen Priester die Sakramente empfangen konnten[5]).

---

[1]) Oben S. 481 Anm. 2. Dagegen unterlagen die Mönche, die in entfernten Meierhöfen lebten, dem Pfarrzwang und konnten nur mit bischöflicher oder päpstlicher Erlaubnis dort Messe lesen und die Sakramente empfangen.

[2]) C. Paulus, Welt- und Ordensklerus beim Ausgange des 13. Jahrh.s im Kampfe um die Pfarrechte, Göttingen 1900, 7.

[3]) Joh. Heyne, Dokumentierte Gesch. des Bisthums u. Hochstiftes Breslau (Breslau 1860/68) I 322. Auch Gregor IX erwähnte 1231 in einer Bulle an einige deutsche Bischöfe, in der er über die Unterdrückung der Minoriten klagte, dieses Vorgehen der Pfarrer. *Volunt namque, etsi non omnes, ipsis (sc. religiosis) invitis eorum confessiones audire ac eis iniungere poenitentias et eucharistiam exhibere nec volunt ut corpus Christi in eorum oratoriis reservetur.* Bullar. Franciscan. I (1759) 75.

[4]) In der großen Privilegienbulle, die Klemens IV i. J. 1265 den Minoriten gab, heißt es darüber: *In locis quoque in quibus degitis, liceat vobis habere oratoria, in quibus cum altari portatili possitis missarum sollempnia et alia divina officia celebrare ac etiam ecclesiastica recipere sacramenta.* Ebda III (1765) 20.

[5]) In den „Formulae“ aus dem päpstlichen Kanzleibuch des 13. Jahrh.s heißt es für die *„religiosa militia templi, quod Jerosolimis situm est“* im c. 26:

Schon frühzeitig waren die Klöster auch bestrebt, für das **Gesinde**, das bei ihnen beschäftigt war, eine gewisse Exemtion von der Pfarrei und das Recht der Seelsorge zu erlangen. Das wurde ursprünglich nur für diejenigen Arbeiter gestattet, die keine eigene Familie oder keinen eigenen Wohnsitz in der Nachbarschaft hatten, also nur für die zugezogenen Knechte und Mägde, die zur *„familia monasterii“* gehörten; nachher wurde die Erlaubnis auch für alle gegeben, die weitab von der Pfarrkirche lebten und deshalb nur schwer und mit großem Zeitverlust den Pfarrgottesdienst besuchen konnten. Das letzte Stadium der Entwicklung war, daß einfachhin alle im Kloster lebenden Dienstboten von diesem Pfarrzwang befreit wurden. Die Prämonstratenser erhielten 1134 von Innozenz II das Recht, auf ihren Landgütern Oratorien zu errichten und dort Gottesdienst abzuhalten, dem auch die Angestellten beiwohnen durften[1]; aber erst nach einem etwas späteren Privileg desselben Papstes durften sie dort auch denjenigen, die in der Nachbarschaft keinen eigenen Wohnsitz hatten, die Sakramente der Buße und des Altars spenden[2]. Auch die Zisterzienserklöster hatten Höfe und Meiereien *(grangia)*, die oft weit entfernt waren, und die ihre Brüder bewirtschafteten und verwalteten. Hier bauten sie für sich und ihre Knechte und Mägde Häuser und Hütten, aus denen im Laufe der Zeit Weiler und Dörfer entstanden. Rechtlich gehörte dieses Gesinde zur Jurisdiktion und Seelsorge der Pfarrei, die aber vielfach weitab lag, weshalb die Mönche Oratorien errichteten[3] und etwa seit 1231 um die Erlaubnis nachsuchten, selbst den Gottesdienst halten und die Sakramente spenden zu dürfen. Sie erhielten sie, aber wie die Prämonstratenser nicht ohne Einschränkung. So gab sie 1224 *„de gratia speciali“* der

---

Decernimus insuper . . . ut apud quemcumque locum vos venire contigerit, ab honestis atque catholicis sacerdotibus penitentiam unctionem seu alia quelibet ecclesiastica sacramenta vobis suscipere liceat, ne forte ad perceptionem spiritualium bonorum aliquid vobis desit. M. Tangl, Die päpstl. Kanzleiordnungen von 1200—1500, Innsbruck 1894, 246.

[1]) I. Le Paige, Biblioth. Praemonstr. Ord. (Parisiis 1633) 622; auch PL 179, 205.

[2]) *Ad evitandas secularium virorum frequencias liberum sit vobis salvo iure dioecesanorum episcoporum oratoria in grangiis et curtibus vestris construere et in ipsis vobis et familie vestre divina officia vestra, cum necesse fuerit, celebrare et ipsam familiam, nisi aliqui sint, qui in vicinia habeant domicilia, ad confessionem, communionem et sepulturam cum vestri ordinis honestate suscipere.* An den Abt von Premontré und alle Prämonstratenserstifte geschickt und deshalb in vielen Urkundenbüchern gedruckt, z. B. U. L. Frauen zu Magdeburg, Geschichtsquellen der Prov. Sachsen 10, n. 80. Alexander III (1160—1176) gab diesem Orden die Erlaubnis, *„ut servientibus qui de mensa eorum vivunt, poenitentiam dent et corpus dominicum in statutis temporibus tradant.“* Le Paige, a. a. O. 630.

[3]) Bis zum Generalkapitel des Jahres 1231 bestand ein ausdrückliches Verbot, in den Oratorien der *grangia* Messe zu lesen, das aber schon am Anfang dieses Jahrhunderts nicht mehr überall befolgt wurde (s. nächste Anm.). Vgl. E. Hoffmann, Das Converseninstitut des Cist.-Ordens in s. Ursprung und s. Organisation (Freiburg i. Schw. 1905).

Erzbischof von Mainz dem am südlichen Abhange des Harz gelegenen Kloster Walkenried; aber die verheirateten Knechte, die in den Dörfern lebten, mußten in die Pfarrkirche gehen[1]).

Meistens wandten sich die einzelnen Klöster an den Papst, der das Privileg mit ähnlichen Beschränkungen gab. Gregor IX gestattete 1235 den Zisterziensern von Heiligenkreuz im Wiener Walde, ihren Dienstboten, „die nicht leicht zu ihren eigenen Priestern kommen können *(qui non possunt de facili suorum habere copiam sacerdotum)*", die Absolution und die übrigen Sakramente zu spenden. Wie immer wurde auch hier der Zusatz *„sine iuris praeiudicio alieni"* gemacht[2]). Ein allgemeines Privileg erhielt der Orden erst unter Alexander IV, der i. J. 1255 gestattete, in denjenigen Meiereien, die soweit von der Pfarrkirche entfernt waren, daß die Brüder nicht bequem hinkommen konnten, eigene Kapellen einzurichten, aber ausdrücklich beifügte, daß Pfarrangehörige keinen Zutritt hätten. 1257 erlaubte er auch, dem Gesinde dort die Sakramente zu spenden[3]).

Ähnliche bischöfliche oder päpstliche Vergünstigungen erhielten natürlich auch die Benediktinerklöster, die sie benötigten, aber ebenso wie die Zisterzienser nur für die Arbeiter, die in den Meiereien lebten; für das Gesinde, das im Kloster selbst wohnte, galten sie nicht[4]). Es lag auch kein so großes Bedürfnis dafür vor, da

[1]) *De gratia speciali duximus indulgendum, ut nullus sacerdotum aliquo sibi iure usurpet familiam eorundem per eorum grandeas (grangia) constitutam, exceptis uxores habentibus in ipsorum villis.* U. B. des histor. Ver. in Niedersachsen 2 (1852) n. 133. Im Jahre 1262 wurde dem Abt vom Erzbischof das Recht gegeben, *„audiendi confessiones omnis saecularis familiae tam in tuis grangiis quam extra claustrum ac absolvendi eos, sacramenta quoque ecclesiastica ministrandi eisdem sine iuris praeiudicio alieni, sicut hactenus facere consuevistis.* n. 347.

[2]) Fontes rer. Austriac. II 11 (1856) n. 78. Nach demselben Schema stellte 1254 Innozenz IV das Privileg für das böhmische Kloster Plaz aus. Regesta diplomat. necnon epist. Bohemiae et Moraviae I op. C. J. Erben (Pragae 1855) n. 1250. Ebenso 1250 für das pommersche Kloster Eldena. Pommersches U. B., bearb. von R. Klempin, Stettin 1868, I n. 510.

[3]) Meschet, Privilèges de l'ordre de Cisteaux, Paris 1713, 46; 49.

[4]) Die Zisterzienser ließen in ihren Klöstern nur sterbende Dienstboten zu den Sakramenten zu; in der Zusammenstellung früherer Generalkapitel, die 1134 gemacht wurde, heißt es darüber: *Ad confessionem, ad s. communionem, ad sepulturam neminem extraneum preter hospites et mercennarios nostros intra monasterium videlicet morientes recipimus, sed nec ad oblationem ad missam in conventu nisi in purificatione s. marie.* Ph. Guignard, Les monuments primitifs de la règle Cist. (Analecta Divionensia), Dijon 1878, 257. Für die spätere Zeit s. oben S. 488 Anm. 1.

ja das Kloster oft selbst die Pfarrkirche hatte oder wenigstens in ihrer Nähe lag; außerdem hatte dieser alte Orden noch keine so starke Tendenz, in allem vom Pfarrzwang loszukommen wie die neueren, von denen sich viele im Verlaufe des 13. und 14. Jahrhunderts für ihre Dienstboten die Erlaubnis verschafften, die Sakramente zu spenden, auch wenn ihr Konvent nicht weit von der Pfarrkirche entfernt war. Alexander IV z. B. hat sie 1255 den Karmelitern[1]), 1257 den Karthäusern[2]) gegeben. In einer der wenigen Bullen, die Cölestin V (1294) erließ, hat er dieses Privileg seinem Orden verliehen[3]). Innozenz VI gestattete 1358 den Klarissen in Budapest, daß der Minderbruder, der ihre Seelsorge hatte, auch allen ihren weltlichen Dienstboten, die in ihrem Kloster lebten, die Sakramente geben durfte[4]). Auch einige Bischöfe schlossen sich dieser weiteren Praxis an und gaben von sich aus diese Vollmacht, so 1318 der Erzbischof von Mainz den Frauenknechten in Nordhausen und Erfurt[5]). Aber immer blieb diese Spendung der Kommunion an das Gesinde ein Privileg, um das der einzelne Orden oder Konvent einkommen mußte; gemein- oder partikularrechtlich war sie im ganzen MA. nicht gestattet[6]).

---

[1]) Chronik des Jakob Milendunck, Études carmélit. 2 (1912) 30.

[2]) *Indulgemus, ut vos et fratres ordinis vestri presbyteri, quibus id duxeritis* (die Prioren) *committendum, mercennariorum vestrorum, qui vobis domestice famulantur, possitis confessiones audire, penitentiam illis salutarem iniungere ac exhibere etiam ecclesiastica sacramenta, sine iuris praeiudicio alieni.* Augustinus a V. Maria O. Carm., Coll. privileg. ord. mendicant.... concessorum, Antverpiae 1668[4], II 75. Auch sonst öfters gedruckt, z. B. PL 153, 1130 und U. B. des Herzogtums Steiermark, bearb. von J. Zahn, Graz 1903, III n. 214.

[3]) § 22 *Illis vero, qui vestris immorantur obsequiis aliisque omnibus Christi fidelibus propter hoc ad vos devote recurrentibus ex permissione apostolica et indulgencia speciali . . . cuncta libere ministrare possitis ecclesiastica sacramenta.* Bullar. Taurin. IV 120.

[4]) Aug. Theiner, Vet. monumenta hist. Hungar. s. illustrantia, Romae 1569/60, II n. 68.

[5]) *Ut familie vestre cottidiane utriusque sexus ecclesiastica sacramenta ministrare licite valeatis ipsamque recipere ad ecclesiasticam sepulturam vobis . . . indulgemus.* Erzbischof Gerlach erneuerte dieses Privileg i. J. 1355. Monumenta Ord. Servorum S. Mariae III (1899) 139; 159.

[6]) Für die Dienstboten der Kanoniker und Kapitelsvikare kam gelegentlich eine ähnliche Exemtion vor. Wenn von der Kollegiatkirche Pfarreien losgetrennt wurden, blieben diese Dienstboten öfters seelsorgerisch mit ihr verbunden und empfingen in ihr die Kommunion, auch wenn sie in einer der abgetrennten Pfarreien wohnten. Das ging nach dem Grundsatz, wo der Herr hingehört, muß auch der Diener sein. Vgl. Joh. Dorn, Zur Geschich. der Personalpfarreien, Zeitschr. der Sav.-Ges. f. Rechtsgesch., Kanon. Abt. 6 (1916) 341.

Außer den Mönchen und ihren Dienstboten waren im MA. auch die **Nonnen** vom Pfarrzwang befreit oder strebten nach dieser Ausnahmestellung. Solange ihre Klöster, wie z. B. lange Zeit hindurch die Benediktinerinnen und Zisterzienserinnen, der bischöflichen Jurisdiktion unterstanden, war der Pfarrer der Ausspender der Sakramente, wenn ihnen nicht der Bischof einen eigenen Kaplan bestellte. Soweit Doppelklöster bestanden, wie bei den Gilbertinern und in Fontévrault, sorgte der Männerorden für ihre Seelsorge. Vom Ende des 12. Jahrhunderts an hatten viele Nonnenklöster die Neigung, sich dem Bischof zu entziehen und einem Männerorden unterzuordnen oder wurden von Anfang an nach der Regel eines solchen gegründet. 1249 übertrug Innozenz IV dem Generalmagister der Humiliaten die Sorge für den 2. Orden[1]; schon 1247 hatte er die Klarissen den Franziskanern unterstellt. In den von ihm gutgeheißenen Regeln heißt es über die Spendung der Sakramente: „Wenn sie keinen eigenen Kaplan haben, sollen sie bei irgend einem gut beleumundeten Priester die Messe hören. Die Sakramente der Buße und des Altars aber sollen sie nur von den Minderbrüdern empfangen, es sei denn, daß sie in Todesgefahr sind und keiner von ihnen gerufen werden kann"[2]. Der hl. Franz von Assisi hatte diese Tätigkeit nicht gewünscht; er hatte den Kardinal Hugolin dringend gebeten, seine Brüder nicht mit der Sorge um Nonnen zu belasten. Häufig soll er gesagt haben: „Ich fürchte sehr, Gott hat uns die Frauen genommen, aber der Teufel hat uns Schwestern verschafft"[3]. Doch diese Seelsorge war unvermeidlich; es gab im 13. und 14. Jahrhundert zuviel Klosterfrauen[4], deren sich niemand annahm, als daß sich die neuen Orden ihr hätten entziehen können.

---

[1]) *Vobis concedimus, ut vos et fratres presbiteri providi et discreti eiusdem ordinis possitis fratrum et sororum secundi ordinis vestri confessiones audire ac iniungere ipsis pro commissis penitentiam secularem (!) et ministrare alia ecclesiastica sacramenta sine iuris praeiudicio alieni.* G. Tiraboschi, Vetera Humiliatorum monum., 1766/68, II 226.

[2]) L. Waddingus, Annales Minorum, Lugduni 1625/48, II Reg. Pont. 101. Gelegentlich wurde das vom Papste auch noch für einen Einzelfall bestimmt; so übergab er 1253 die Klarissen im Paradies zu Judenburg (Diöz. Salzburg) dem Obern der österreichischen Minoriten; *„confessiones ipsarum audiat et ministret eis ecclesiastica sacramenta"*. U. B. des Herz. Steiermark, a. a. O. (oben S. 493, Anm. 2) n. 124.

[3]) Waddingus, a. a. O. ad 1219 n. 43.

[4]) Am Anfang des 12. Jahrh.s gab es nur wenige Frauenklöster. Die Mutter des hl. Bischofs Hugo von Grenoble († 1137) wollte nach dem Tode ihres Mannes in ein Kloster gehen, blieb aber *„in domo propria, quia feminarum religiosarum rara tunc erant monasteria"*. V. auct[e] Guigone I c. 3; PL 153, 764.

Noch mehr als die Franziskaner wurden die Dominikaner in diese Tätigkeit hineingezogen. Schon zur Zeit ihres Stifters hatten sie sich um die Reform und Leitung weiblicher Klöster gesorgt. In den ersten Dezennien des 13. Jahrhunderts übten sie in nicht wenigen Konventen Roms, Frankreichs und Deutschlands die Seelsorge aus; aber die Schwierigkeiten, auf die sie oft stießen und die Gefahren, denen manche unterlagen, bewogen früh den Orden, sich von dieser Tätigkeit loszumachen[1]); schon der zweite General, der sel. Jordan von Sachsen († 1237), arbeitete darauf hin und erreichte, daß die Brüder keine neuen Klöster annehmen, aber die alten, deren Seelsorge sie schon hatten, behalten durften[2]). Im Jahre 1228 verboten die Konstitutionen unter Strafe der Exkommunikation, „daß sich ein Ordensmitglied darum bemühe, daß die Sorge für Nonnen oder andere Frauen unseren Brüdern anvertraut werde"[3]). Schließlich ließ sich der Orden von Gregor IX (1239) und von Innozenz IV (1243) von dieser Tätigkeit ganz befreien[4]), und das Pariser Generalkapitel von 1256 schärfte die Bestimmung der Konstitutionen von neuem ein[5]). Aber alle diese Anstrengungen waren vergeblich; der Versuch von der Seelsorge der Nonnen und Beginen loszukommen mißlang. Bald kamen wieder Lockerungen des strengen Verbots von 1228; das Generalkapitel von Valenciennes gab 1259 Ausnahmen zu[6]), und in Trier wurde 1266 das Frauenkloster in Cators ausdrücklich übernommen[7]). Auch Bischöfe[8]), auf

---

Aber besonders die flammende Beredsamkeit und das leuchtende Beispiel des hl. Norbert († 1134) zog viele Frauen in die Klöster; „mehr als 10.000 sollen es bald nach seinem Tode gewesen sein", wie Hermann von Tournai meint. De miraculis s. Mariae Laudun., PL 156, 996. Im 13. Jahrh. nahm die Zahl noch zu; wie bei den Beginen wirkten da religiöse und soziale Gründe zusammen.

[1]) Vgl. H. Denifle, Archiv f. Lit.- u. Kirchengesch. des MA. 2 (1886) 641.

[2]) Cronica Fr. Petri de Arenys (geschr. vor 1415). *Sub regimen istius multum laboratum est in Curia, quod ordo exoneraretur a cura sororum. Et licet super hoc bone littere impetrate fuissent, tamen tandem obtinuit quod ille que sub cura ordinis iam erant remanerent in suo statu, sed de recipiendo de novo alias cessaretur.* Monum. Ord. Fr. Praed. hist. 7, II (1904) 10.

[3]) H. Denifle, a. a. O. 1 (1885) 222.

[4]) H. Denifle, a. a. O. 2 (1886) 642.

[5]) Monum. Ord. Fr. Praed. 3 (1898) 83.

[6]) *Iniungimus districte . . ., quod nulle mulieres pro sororibus habeantur a fratre quocumque nisi de quibus constiterit prioribus provincialibus, in quorum provinciis sunt constitute, quod auctoritate alicuius magistri ordinis vel capituli generalis vel alicuius pape cure ordinis sunt commisse.* Ebda 98.

[7]) *Concedimus domus sororum in Caturco et in valle ducisse recipiantur sub cura ordinis.* Ebda 134.

[8]) Schon 1250 übergab der Patriarch Bertold von Aquileja den Domini-

die man Rücksicht nehmen mußte, und Päpste wiesen dem Orden einzelne Klöster zu, und i. J. 1267 nahm Klemens IV die Bullen seiner Vorgänger zurück und übertrug ihm aufs neue diese Seelsorge[1]). Bei Beginn des 14. Jahrhunderts standen schon mehr als 150 Konvente unter seiner Leitung. Gerade um diese Zeit taten die Zisterzienser wenig für ihre Frauenklöster; auch viele Augustinerinnen hatten niemand, der sich um sie kümmerte. Deshalb suchten sie die Hilfe des wegen seines Eifers bekannten Ordens, dessen Regeln sie sich oft anpaßten. Benedikt XI gestattete dies z. B. i. J. 1304 den Reuerinnen in Speyer und befahl den Dominikanern, ihre Beichte zu hören und ihnen die Sakramente zu spenden[2]).

Wenn kein päpstliches Privileg sie ausnahm, standen solche Nonnen, auch wenn sie der Sorge von Mendikanten übergeben waren, doch unter dem Bischof und durften ohne seine oder des Pfarrers Erlaubnis nicht außerhalb der Pfarrkirche kommunizieren. Ein lehrreiches Beispiel dafür bietet der Augustinerinnenkonvent in Winterthur, der unter der Leitung und nach dem Institut der Dominikaner lebte, aber unter dem Bischof von Konstanz stand. Die Nonnen mußten für ihre vorgeschriebenen Kommunionen in die Pfarrkirche gehen und baten Klemens VI das ändern zu dürfen, weil die jungen Schwestern auf dem Gang zur Kirche schweren Versuchungen ausgesetzt seien. Der Papst erlaubte ihnen 1348 *„de gratia speciali“*, sich die Kommunion in ihrem eigenen Oratorium von Dominikanern geben zu lassen *„Clementis pape V . . . et aliis constitutionibus apost. . . . non obstantibus quibuscunque“*[3]).

Neben den Frauenklöstern strebten auch die **Mitglieder der dritten Orden**, die im 13. und 14. Jahrhundert so zahlreich und einflußreich waren, danach, sich den Pfarrern zu entziehen und von Mönchen ihrer Regel die Sakramente geben zu lassen. So durfte eine Tertiarierkongregation in Brescia, deren Regeln aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts erhalten sind, die Weihnachtskommunion bei den Minderbrüdern empfangen[4]). Bei diesem Vorrecht erhoben sich aber größere Schwierigkeiten; es wurde von Pfarrern und Bischöfen gar nicht oder nur ungern und nach vielen Kämpfen gegeben. Die 1350 in Antwerpen gestifteten „Schwestern vom Orden des hl. Franz“ erhielten erst 1485 vom Kapitel das Recht, die Eucharistie und das hl. Öl aufzubewahren, aber nur der zuständige Pfarrer konnte diese Sakramente spenden und die

---

kanern in Pettau die Sorge für die Nonnen *„apud Studeniz in loco qui dicitur Fons gratie“*. U. B. des Herzogtums Steiermark, a. a. O. n. 87; 113.

[1]) Bullarium Ord. Praed. I, Romae 1729, 481.

[2]) U. B. zur Gesch. der Stadt Speyer, Straßburg 1885, n. 473.

[3]) K. Rieder, Monum. Vaticana hist. ep. Constant. . . . illustr., Innsbruck 1908, n. 1180.

[4]) Archivum Francisc. histor. 1 (1908) 548.

Beichten hören[1]). Auch die Päpste waren anfangs zurückhaltend und haben nur in einzelnen Fällen eine Ausnahmestellung gewährt. Bonifaz VIII gab sie 1296 den Oblaten der deutschen Klarissen, „die sich und ihre Güter oder wenigstens einen größeren Teil ohne Trug und freiwillig dargeboten haben und die, außer am Ostertage, in ihren Klöstern kommunizieren dürfen, so oft es dienlich scheint"[2]). Dasselbe Privileg verlieh dieser Papst im selben Jahre auch den deutschen „Fratres et Sorores ord. Continentium de Poenitentia s. Francisci"[3]).

Eine besondere Schwierigkeit machte die Seelsorge der **Begarden** und vor allem der **Beginen**, die ohne Gelübde an ein Haus gebunden waren, dessen Satzungen sie beobachten mußten. Etwa von 1250—1350 nahmen sie ungewöhnlich rasch zu; besonders in der Provence, längs des Rheines, in Flandern und Brabant entstanden viele Beginenhöfe, und diese *„pauperculae sorores, swestriones, gewillige arme schwestern, Seelnonnen, blaue Nonnen, Beguttten"*, wie sie auch genannt wurden, waren in den größeren Städten eine gewohnte Erscheinung. Ihre starke Vermehrung hatte zum Teil religiöse, zum Teil soziale Gründe. Während des ganzen MA.s war durch Geburt und infolge der Kriege ein großer Überschuß an Frauen vorhanden, die nicht heiraten konnten und doch auch die ewige Bindung durch Klostergelübde nicht wollten. Da tat man mit ihnen schon im MA., was in der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts kurz und bündig der Dichter des Lübecker Totentanzes sagte:

Do mine vrunde mi nicht konden rike beraden (ausstatten),
Do makeden se van mi eine beginen draden (schnell)[4]).

So zogen sie in die Beginenhöfe, wo sie freier lebten und nur zur zeitweiligen Beobachtung der Satzungen verpflichtet, aber doch durch die Kirche geschützt und vor dem Alleinsein bewahrt waren. In Straßburg lebten i. J. 1350 ungefähr 600 Frauen, d. h. ungefähr 2·5% der Bevölkerung, in 50—60 Konventen[5]). Zur selben Zeit waren in Frankfurt ca. 54, in Basel ca. 30 Konvente, in Köln

---

[1]) J. B. Krüger, Kerkelijke gesch. van het bisdom van Breda, Rosendhaal 1872/78, I 292.

[2]) Bullar. Franciscan. IV (1768) 409; auch Monumenta boica 18 (1808) 34.

[3]) Bullar. Franciscan., ebda 408. In der Regel des 3. Ordens, die Nikolaus IV i. J. 1289 approbiert hatte, war diese Erlaubnis nicht enthalten. Bullar. Taurin. IV 90.

[4]) Des dodes danz, nach den Lübecker Drucken von 1489 u. 1496, hrsg. von H. Baethcke; Bibl. litt. Ver. Stuttg. 127 (1876) 71.

[5]) Martha Goldberg, Das Armen- und Krankenwesen des mittelalterl. Straßburg; Jahrbuch f. Gesch., Sprache u. Lit. Elsaß-Lothr. 25 (1909) 262. Vgl. auch W. Kothe, Kirchl. Zustände Straßburgs im 14. Jahrh., Breslau 1902, S. 52.

wurden von 1250—1350 ungefähr 101 gestiftet, die von 1400 bis 1500 Frauen bewohnt waren[1]). Natürlich stand ihre Seelsorge dem Pfarrer zu, der sie regelte, wie es ihm gut schien; deshalb war ihre Stellung je nach Ort und Zeit verschieden und schwankte zwischen Gleichstellung mit den Laien und zwischen fast vollständiger Exemtion. Mancherorts erhielten sie, wie z. B. 1252 in Brüssel[2]), das Recht einer eigenen Kirche und einen eigenen Priester, der ihnen die Sakramente spenden durfte. Ein sehr weitgehendes Exemtionsprivileg gab der Pfarrer von St. Christoph in Roermond, als 1279 der Beginenhof begründet wurde. „Wir gestatten, daß alle Beginen, die innerhalb der Pfarrei wohnen wollen, für immer von der Kirche von St. Christoph exemt sind und, wo es ihnen gut scheint, eine eigene Kapelle oder Kirche ... bauen und einen eigenen Priester haben können, der ihre Seelsorge übernimmt, ihre Beichten hört und sie losspricht und ihnen die Eucharistie, die letzte Ölung und die anderen Sakramente spendet. Auch dürfen sie einen eigenen Friedhof haben, wo sie beerdigt werden"[3]).

Seit der Mitte des 13. und vornehmlich am Anfang des 14. Jahrhunderts neigten viele Begarden und Beginen schwärmerischen oder auch ketzerischen Ideen zu und suchten sich der Pfarrseelsorge zu entziehen, eigene Wege zu gehen und sich nur von Geistlichen ihrer Richtung die Sakramente geben zu lassen[4]). Dagegen schritten in der Provence die Inquisitoren energisch ein, und auch in Deutschland wurden sie schon vor dem Konzil von Vienne von Synoden und Bischöfen bekämpft. So erklärte ein Magdeburger Provinzialkonzil, dessen Beschlüsse 1295 vom Bischof von Meißen veröffentlicht wurden, „daß alle Beginen dem Pfarrer unterworfen sind und ihm gehorchen müssen und dieselben Verpflichtungen haben wie die übrigen Parochianen. Welche Gefahren für die Seelen würden sich ergeben, wenn jemand demjenigen die Kommunion reichte, den er nicht Beicht gehört hat! ... Deshalb bestimmen wir, daß keiner von euch sie einem seiner Untergebenen, sei er in Todesgefahr oder gesund, geben darf, der nicht euch oder mit eurer Erlaubnis eine vollständige Beichte abgelegt hat"[5]).

---

[1]) A. Hauck, Kirchengesch. Deutschlands V 1 (Leipzig 1911) 425.

[2]) Analectes pour servir à l' hist. ecclés. de la Belgique, Louvain 2 (1865) 174.

[3]) Publications de la Soc. hist. et archéol. dans le duché de Limbourg, Maestricht 11 (1874) 183.

[4]) Vgl. F. Vernet im Dict. de théol. cath. unter „béghards".

[5]) *Publice est ... statutum, omnes mulierculas quae beginae dicuntur, ad subiectionem et obedientiam suorum plebanorum parrochialium generaliter pertinere ipsasque teneri ad omnia ad quae parrochiales ceteri sunt adstricti. Quantum igitur animarum periculum subsequatur, quod quis communicet sibi non con-*

Auch der Bischof Bruno von Olmütz, den Gregor X (1271—1276) zu einem Gutachten über die Gefahren und die Reform der Kirche aufgefordert hatte, sprach sich sehr ungünstig über sie aus. „Sie entziehen sich dem Gehorsam der Priester und dem Band der Ehe . . . unter dem Scheine der Ehrbarkeit erregen sie Aufstände gegen die Kleriker, von denen sie die Sakramente nicht empfangen wollen, und geben dadurch zu erkennen, daß sie ihre Hände für befleckt halten“[1]).

Besonders scharf ging man überall gegen diese Frauen vor, als 1311 das Konzil von Vienne seinen strengen Kanon gegen sie erlassen und ihnen unter Androhung der Exkommunikation verboten hatte, als Beginen weiter zu leben[2]). Viele Synoden und Bischöfe haben dieses Dekret wiederholt und sie genötigt, sich aufzulösen oder irgend eine gutgeheißene Ordensregel anzunehmen. Besonders in Deutschland, Flandern und Brabant haben viele die 3. Regel des hl. Franz gewählt und dann noch Jahrhunderte lang unter dem Namen „Beginen“ weiterbestanden. Aber immer ist in vielen die Neigung geblieben, eigene Zirkel zu bilden und sich von der Pfarrseelsorge frei zu machen. Unter den Vorwürfen, die Bischof Lambert von Straßburg i. J. 1374 gegen sie erhob, war auch „die verdammenswerte Verwegenheit, daß sie von Ordensleuten das Sakrament der Eucharistie empfangen, ohne vom Pfarrer Erlaubnis zu haben oder ohne durch ein Privileg geschützt zu sein“[3]).

Diesem Vorwurf, daß sie den Beginen und Begarden unerlaubter Weise die Eucharistie und die anderen Sakramente spendeten, suchten die Orden selbst durch entsprechende Verordnungen abzuwehren. Schon 1240 hatte das Generalkapitel der Predigerbrüder in Bologna diese Austeilung mit schweren Strafen bedroht[4]), aber immer wieder beschwerten sich Bischöfe und Pfarrer. „Obwohl die Kirche duldet“, sagte 1310 die Mainzer Provinzialsynode, „daß die Pfarrkinder mit Erlaubnis ihres Pfarrers, um besseren Rat zu bekommen, zuweilen auch Ordensleuten beichten, untersagen wir aber mit der Autorität des hl. Konzils unter Strafe der *‚excommunicatio latae sententiae‘* ihnen allen, den Parochianen, besonders den Beginen, Begarden, Reklusen und ähnlichen Personen den Leib des

---

fessus nemo dubitet sanae mentis . . . Statuimus . . . ut nullus vestrum quemquam subditorum suorum in extremis vel in sanitate constitutum communicare audeat vel praesumat nisi sibi vel de licentia sua integraliter confessum. U. B. des Hochstifts Meißen, Cod. diplomat. Sax. reg. II, 1 (1864) n. 317.

[1]) C. Höfler, Analecten zur Gesch. Deutschlands u. Italiens; Abhandl. hist. Cl. Akad. Wiss. München 4 (1846) 27.

[2]) Klementinen III tit. 11 c. 1.

[3]) Zeitschrift f. Kirchengesch. 7 (1885) 563.

[4]) *Monemus, ne fratres nostri a modo religiosis mulieribus sacramenta praeter penitenciam administrent.* Monum. Fr. Praed. hist. 3 (1898) 17.

Herrn zu reichen oder die anderen Sakramente Kindern und Erwachsenen zu spenden"[1]).

Waren die Pfarrer schon über die Spendung der Sakramente an diese Beginen und ähnliche Leute erbittert, so wehrten sie sich noch viel heftiger, wenn es sich um **Laien** handelte. Hier wurde die geordnete Seelsorge am empfindlichsten getroffen. Wer sollte denn schließlich noch in ihre Pfarrkirche kommen und bei ihnen kommunizieren? Wenn auch der Hauptkampf um das Recht Beichte zu hören und zu beerdigen ging, so hat doch auch die Spendung der Eucharistie an Laien viele Klagen und Streitigkeiten hervorgerufen. Die Orden haben deshalb noch Mitte des 13. Jahrhunderts ihren Mitgliedern verboten, dies ohne Erlaubnis des Pfarrers zu tun. Das Provinzialkapitel der Dominikaner in Narbonne 1250 ermahnte „die Brüder, niemand die Kommunion zu geben, außer wenigen, die dazu Erlaubnis haben und deren Beichten sie gehört haben *(nisi forte paucis et licentiatis quorum confessiones fratres audierunt)*"[2]). Noch klarer sprach dies i. J. 1255 der Ordensgeneral Humbert von Romans aus: „Es ist die Klage, daß einige zuweilen das Sakrament der Eucharistie, der Taufe und letzten Ölung spenden. Darüber verordnen wir, daß das nur im Notfalle oder mit Erlaubnis der Bischöfe oder Priester geschehen darf. Diese Erlaubnisse sollen aber nur bei einem sehr vernünftigen Grunde benützt werden"[3]).

Aber solche wohlmeinende Verordnungen, die die Reibungsflächen zwischen Ordens- und Weltklerus zu vermindern suchten, halfen wenig. Immer wieder wurde über unbefugte Austeilung der Kommunion geklagt. Kein Wunder, daß sich Pfarrer und Bischöfe durch Gegenmaßregeln zu helfen suchten, die allerdings die Grenzen des Erlaubten oft überschritten und den Streit und Haß nur noch vermehrten und dem Volke bekanntgaben. So beschwerten sich 1298 die Dominikaner bei dem Bischof von Augsburg, daß einige Pfarrer öffentlich erklärt hätten, wer von den Dominikanern die Kommunion empfangen habe, sei *eo ipso* exkommuniziert. Der Bischof tadelt das sehr und fügt bei, daß die Dominikaner ihm ihre Privilegien vorgezeigt hätten und er daraus ersehen habe, daß sie außer am Ostertage denen, die bei ihnen gebeichtet, die Kommunion reichen dürfen[4]). Daß die Dominikaner dieses Ausnahmerecht, ihren Beichtkindern auch die Kommunion geben zu dürfen,

---

[1]) c. 91 Mansi, Concil. XXV 345. Das Dekret ist der Synode von 1261 entnommen, ebda XXIII 1100.

[2]) Douais, Acta Capitulorum Provincialium Ord. Fr. Praedicatorum, Toulouse 1894, 38.

[3]) Monum. Fr. Praed. historica 5 (1900) 22.

[4]) Ulmisches U. B., hrsg. v. F. Pressel, Stuttgart 1873, 1 n. 213.

vom Papste erhalten haben, ist nicht wahrscheinlich. Vermutlich haben sie das nur aus dem anderen Privileg, Beichte hören zu dürfen, schlußweise gefolgert. Es war ja Grundsatz, daß man nur bei dem Priester kommunizieren solle, dem man seine Beichte abgelegt, weil nur er erkennen könne, ob man vorbereitet und würdig sei, zum Tische des Herrn hinzutreten[1]). Also, mochten die Dominikaner schließen, wer Beichten hören darf, kann auch seinen Beichtkindern die Kommunion austeilen. Daß die Mendikanten dieses Recht nicht hatten, geht auch daraus hervor, daß es bei Auseinandersetzungen oder Aufzählung der Privilegien nicht erwähnt wurde. Als Bischof Heinrich von Basel i. J. 1278 den Kompetenzkonflikt zwischen dem Weltklerus und den Predigerbrüdern in Kolmar schlichtete, bestimmte er, daß sie ihre Privilegien benützen dürften. „Dementsprechend sollten sie predigen, Beichte hören, Oblationen und Geschenke annehmen, Vorlesungen halten, Testamente ordnen dürfen, wie das Recht es gestattet; nur dürfen sie das nicht umwerfen, was die Kanoniker darüber angeordnet haben ...“ Über die Kommunion wird aber kein Privileg und kein Recht angeführt, sondern der Bischof fährt fort: „Bei der Kommunionausteilung an Laien sollen sie vorangehen wie die Minderbrüder in Kolmar“[2]). Auch in den Privilegien, die die Minder- und Predigerbrüder 1285 von Honorius IV erhielten, steht nichts von dieser Erlaubnis[3]). Dagegen haben sie ihnen Kardinallegaten gelegentlich gegeben; so gestatteten die Legaten Johann (1286/87) und Nikolaus (1302) den Dominikanern, jederzeit die Kommunion auszuteilen, aber an Ostern, Weihnachten, Pfingsten und Maria Himmelfahrt durften sie nur die Fremden zulassen[4]).

---

[1]) Vgl. oben S. 498 Anm. 5.

[2]) Gallia christiana, Parisiis 1870 f, XV Instr. 230.

[3]) Les registres d'Honorius IV, publ. par M. Prou, Biblioth. des éc. franç. d'Athènes et de Rome, 2e sér., Paris 1888, n. 203, 204. Der einzige Orden, der um diese Zeit die Erlaubnis hatte, allen Gläubigen in seinen Kirchen die Kommunion zu reichen, waren wohl die Cölestiner, denen es ihr Stifter i. J. 1294 gegeben hatte. Oben S. 493, Anm. 3.

[4]) Regesten zur Schles. Gesch., Cod. diplomat. Siles. 16 (1892) n. 2727. In Schlesien war während des ganzen MA.s besonders heftige Klage des Pfarrklerus gegen die Bettelorden. Der Breslauer Domherr Arnold von Protzan sagt in seinem im Anfang des 14. Jahrh.s geschriebenen Formelbuch: *Plebizanos et parrochiales ecclesiarum parrochialium non solum in suis domibus et ecclesiis ad divina officia invitis propriis sacerdotibus et plebanis recipiunt, verum eciam quod deterius est eukaristiam ipsis et alia ecclesiastica sacramenta, quod eorum religioni et officio omnino non competit, administrant.* Ebda 5 (1862) 87. Bischof Heinrich von Breslau (1302—1319) verbot mit Berufung auf das Vienner Konzil allen Dominikanern und Franziskanern in seiner Diözese die Sakramente zu spen-

Ähnliche Erlaubnisse sind anderswo auch von Bischöfen gegeben worden oder Pfarrer haben diese Austeilung stillschweigend geduldet oder die Mönche haben sie sich widerrechtlich angemaßt.

Als sich um die Wende des 13. und 14. Jahrhunderts die Klagen mehrten, erließ das Reformkonzil von Vienne (1311/12) unter Papst Klemens V eine scharfe Verordnung gegen die Übergriffe und den Mißbrauch der Privilegien. „Die Ordensleute, die Klerikern oder Laien, die letzte Ölung oder die Eucharistie spenden, Ehen einsegnen, ohne dazu die besondere Erlaubnis des Pfarrers zu haben . . ., verfallen ohne weiteres der Exkommunikation und können nur vom apostolischen Stuhle absolviert werden . . ." Auch keines ihrer Privilegien soll sie vor diesem Verbot schützen . . . Nur ihren Dienstboten oder den Kranken, die sie in ihren Spitälern haben, dürfen sie die Sakramente auch fernerhin erteilen, wenn es ihnen bis dahin vom Papste gestattet war[1]).

Natürlich hörten damit die Übergriffe nicht auf, besonders da den Bischöfen und Pfarrern an den anderen Verboten des Dekretales mehr lag als an der Austeilung der Kommunion. Hier drängten sie besonders darauf, daß die Ordensleute sie an Ostern und auf dem Todesbette nicht spendeten. Aber ein Privileg, daß ihnen die Austeilung außer dieser Zeit allgemein für alle Gläubigen gestattete, haben in dieser Zeit auch die Mendikanten nicht besessen. Benedikt XII (1334—1342) hat auf viele Klagen, die ihm aus verschiedenen Ländern und Diözesen zugingen, geantwortet, sie müßten die Verordnung des Konzils beobachten und dürften die Eucharistie und letzte Ölung nicht ohne Erlaubnis des Pfarrers spenden[2]). Auch einige Synoden, wie z. B. 1396 in Tours[3]), erklärten nach dem kanonischen Recht alle Ordensleute, die, ohne

---

den; sie müßten sich an die Konstitution Bonifaz' VIII (Klementinen III tit. 7 c. 2) halten. Monumenta Germaniae francisc. II 1, Düsseldorf 1917, n. 104.

[1]) *Religiosi, qui clericis aut laicis sacramentum unctionis extremae vel eucharistiae ministrare matrimoniave solennizare, non habita super his parochialis presbyteri licentia speciali, . . . praesumpserint, excommunicationis incurrant sententiam ipso facto, per sedem apostolicam duntaxat absolvendi, quos etiam locorum ordinarii, postquam de hoc eis constiterit, excommunicatos faciant publice nunciari, donec de absolutione ipsorum eis facta fuerit fides, nullo religiosis eisdem super hoc exemptionis vel alio privilegio suffragante . . . Sane, religiosis illis, quibus est ab apostolica sede concessum, ut familiaribus suis domesticis aut pauperibus in hospitalibus suis degentibus, sacramenta possint ecclesiastica ministrare, nullum ex praemissis volumus quoad hoc praeiudicium generari.* Klementinen V tit. 7 c. 1.

[2]) So 1337 an den Erzbischof von Drontheim, Bullar. Franciscan. VI (1902) n. 60. Andere Beispiele ebda n. 316, 418, 522 usw.

[3]) E. Martène, Thesaurus novus anecdot., Paris 1717, IV 1183.

Pfarrer zu sein, andere Sakramente als die Buße spendeten, für exkommuniziert.

Privilegien wurden von den Päpsten besonders für einzelne Ordenskirchen gewährt, in denen viele Pilger zusammenströmten oder die sonst aus einem Grunde stark besucht waren. So gestattete Bonifaz IX (1401) den Franziskanern in Görlitz allen, die an den Ablaßtagen ihrer Kirche *(in festo s. Philippi et Jacobi et diebus praedictis dumtaxat)* zu ihnen kamen, die Sakramente der Buße und des Altars zu spenden[1]. Diese Erlaubnis gaben Eugen IV (1432) und Pius II (1463) den Benediktinern in Einsiedeln für die Wallfahrer, die ihr Gnadenbild besuchten[2]. Seit der Mitte des 15. Jahrhunderts haben auch manche Orden dies allgemeine Privileg erhalten, allen Gläubigen, die in ihre Kirchen kamen, die Eucharistie auszuteilen. So gaben es Eugen IV i. J. 1436 der „congregatio S. Justinae de Observantia monachorum O. S. B." und 1441 den Ambrosianerbrüdern, Julius II (1506) den Paulanern und Leo X (1513) den Kamaldulensern[3]. Durch *„communicatio privilegiorum"* ist dieses Recht auf viele andere Orden übergegangen, so daß das Dekretale des Vienner Konzils — von der Osterkommunion und vom Viatikum abgesehen — praktisch außer Kraft gesetzt war und wohl in den meisten Ordenskirchen die Kommunion ausgeteilt wurde.

* * *

Wenn so das alleinige Recht des Pfarrers die Kommunion auszuteilen, seit dem 14. und 15. Jahrhundert durch die zahlreichen Ausnahmen sehr geschwächt war, so war das doch keineswegs bei der **Osterkommunion** der Fall[4]. Hier haben die Pfarrer bis in die Neuzeit hinein den Sieg davongetragen. Während des ganzen MA.s war es strenge Vorschrift, die dreimalige oder später die einmalige Pflichtkommunion in der *„ecclesia matrix"* oder wenigstens vom Pfarrer zu empfangen. Nach dem Bußbuch Burchards von Worms († 1025) mußte der Beichtvater seinen Pönitenten fragen: „Hast du Ostern, Weihnachten und Pfingsten anderswo gefeiert als in der Gemeinde, zu der du gehörst *(in alio loco nisi in civitate cui tu subiectus es)?* . . . In diesem Falle sollst du 10 Tage bei Brot und Wasser fasten"[5].

[1] Bullar. Franciscan. VII (1904) n. 397.

[2] Die Regesten der Archive in der schweiz. Eidgenossenschaft, hrsg. von Th. von Moor, I, 1, Chur 1851, n. 735; 906. Ein ähnliches Indult für Assisi oben S. 485.

[3] Bullar. Taurin. V 25; 57; 433; 522.

[4] Vgl. De la conf. annuelle et de la comm. pascale, Analecta iuris pontificii 4e série (1860) 2260. J. Hoffmann, Die hl. Komm., bes. an Ostern, soll nach kirchl. Anschauung in der Pfarrkirche empfangen werden; Theol.-prakt. Monatsschrift 2, Passau 1892, 881.

[5] H. J. Schmitz, Die Bußbücher und das kanon. Bußverfahren, Düsseldorf 1898, 439.

Auch die Päpste haben fast immer dieses Pfarrecht geschützt und nur sehr selten ein Gegenprivileg für klösterliche Eigenkirchen gegeben. So entschied i. J. 1113 Paschal II zugunsten der St. Moritzkapelle, die den Benediktinern von St. Vaast gehörte, gegen die Kanoniker von Arras, in deren Pfarrei sie lag. „Es ist . . . unvernünftig, daß das Volk, das das ganze Jahr hindurch in dieser Kapelle zum Gottesdienste zugelassen wird, an den Festtagen von der Kommunion ausgeschlossen sein soll . . . Wenn an den Hochfesten einige . . . zur Pfarrkirche kommen wollen, so verbieten wir das nicht." Nur die Taufe, das Begräbnis und der Unterricht blieben nach seiner Entscheidung der Pfarrkirche vorbehalten[1]). Was der Papst hier unvernünftig nannte, war sonst als Recht der Pfarrer anerkannt. Er selbst hatte 1113 im Streit um eine andere Kapelle von St. Vaast erklärt, daß an den drei Hauptfesten die Opfer nicht dem Kloster, sondern dem Pfarrklerus gehören sollten[2]), d. h. die Leute mußten in der Pfarrkirche kommunizieren. Nach Honorius II (1125—1129) mußten die Gläubigen, die sonst zu einer Kapelle des Klosters Oyes (Diöz. Troyes) gingen, an Ostern, Allerheiligen, Weihnachten in die Pfarrkirche gehen[3]). Die Abtei St. Viktor besaß in Parascon eine Kapelle; nach einer Entscheidung Eugens III vom Jahre 1150 war eines der Abhängigkeitszeichen von der Pfarrkirche, daß einer der Pfarrgeistlichen an Ostern dort die Kommunion austeilte und die Opfer in Empfang nahm[4]).

Ähnlich haben auch die späteren Päpste entschieden, gleichgültig ob es sich um ein Oratorium oder um eine öffentliche Klosterkirche handelte. So schrieb Hadrian IV (1156—1158) an den Klerus und das Volk der Diözese Béziers: „Wir haben vernommen, daß bei euch einzelne Mönche sich unterstehen, gegen ihre Regel Kinder feierlich zu taufen, den Laien Bußen zu erteilen und die Eucharistie zu spenden . . . Wir verbieten unbedingt, daß sie das in Zu-

---

¹) Brief an den Bischof und die Kanoniker von Arras. *Nuper autem frivolam inter vos quaestionem ortam audivimus, de populo sc. capellae s. Mauritii, quod in praecipuis festivitatibus in capella ipsa Dominici corporis et sanguinis non debent suscipere sacramenta. Quod profecto frivolum et irrationabile omnino videtur, ut populus qui ad divina officia in loco ipso per totum annum admittitur, in diebus solemnibus a communione Dominici corporis et sanguinis excludatur . . . Si qui ad matricem ecclesiam in praecipuis solemnitatibus pro celebriorum dierum gaudio accedere voluerint, nos minime prohibemus.* PL 163, 333.

²) Schreiben an den Bischof von Arras, Pflugk-Harttung, a. a. O. (oben S. 480, Anm. 2) I 104.

³) Ebda 135.

⁴) Cartulaire de l'abbaye de S. Victor de Marseille, publ. par M. Guérard, Coll. des cartul. de France 9, Paris 1857, 369.

kunft noch weiter tun"[1]). Im Jahre 1157 schlichtete er einen Streit zwischen einer Kapelle bei Châtillon-sur-Indre (Erzdiözese Bourges) und der Pfarrkirche. Darnach mußten die Leute an 7 Festtagen zur *„ecclesia baptismalis“* kommen und an Ostern die Kommunion empfangen, außerdem mußten dort die Ehen geschlossen und die Frauen ausgesegnet werden.[2]).

Diese Verpflichtung, die Osterkommunion vom eigenen Pfarrer oder nur mit seiner Erlaubnis von einem anderen Priester zu empfangen, blieb auch während des ganzen späteren MA.s bestehen; nur die ersten und zweiten Orden hatten das Recht, sie in ihren eigenen Kirchen und von ihren eigenen Obern zu erhalten. Irgendwelche andere Ausnahmen enthielt auch das *Mare magnum* der Privilegien der Bettelorden nicht. Viele Pfarr- und Diözesanstatuten haben den Gläubigen diese Verpflichtung eingeschärft[3]); kein einziges hat eine andere Regelung getroffen. Eine Bestätigung dieses Pfarrechtes sah man auch in dem berühmten Dekret *„Omnis utriusque sexus“* des Laterankonzils (1215), und einige Synoden, wie z. B. im Jahre 1310 in Köln[4]), haben seine Strafen zu einer *„excommunicatio latae sententiae“* erweitert, die nicht nur diejenigen treffe, die an Ostern überhaupt nicht kommunizieren, sondern auch diejenigen, die es nicht in der Pfarrkirche tun. Doch das war eine

---

[1]) *Cum ad aures nostras perlatum est, quod inter vos quidam monachi existentes parvulos sollempniter baptizare, laicis penitencias et eucharistiam contra sue professionis regulam dare praesumunt, . . . omnimodis prohibemus, ne de cetero id attemptare praesumant.* W. Wiederhold, Papsturkunden in Frankreich, VII; Nachrichten v. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Phil.-hist. Kl. (1913, Beiheft 1) n. 48.

[2]) Ebda V (1910, Beiheft 1) n. 68.

[3]) Eine Osnabrücker Pfarrordnung von 1278 bestimmte u. a.: *Item omnes parrochiani trium parrochiarum nostrarum in tribus festis precipuis videlicet in nativitate Domini, pascha et pentecoste . . . in suis parrochialibus ecclesiis esse tenentur ibique . . . corporis Chr. recipiant sacramentum.* Osnabrücker U. B., hrsg. von M. Bär III, Osnabrück 1899, n. 617; auch bei Joh. Dorn, a. a. O. (oben S. 493, Anm. 6) 372. Die spanische Synode von Tortosa verordnete 1432, daß auch diejenigen, die bei einem anderen Priester gebeichtet haben, den Pfarrer davon benachrichtigen müssen, *ut ulterius ss. eucharistiae sacramentum a suo valeant curato digne recipere aut de eius licentia, ab alio presbytero seu religioso, cui hoc curatus decreverit committendum.* J. L. Villanueva, Viage lit. à las iglesias de España, Madrid 1803/52, V 325.

[4]) c. 20 *Statuimus item ut nullus parochianus ab alio quam a suo vero plebano communionem recipiat nisi de hoc privilegiis authenticis sit munitus. Contrarium facientes a perceptione corporis Chr. abstineant, quousque ipsi plebano satisfecerint de contemptu.* Mansi, Concilia XXV 242; auch Hartzheim, Conc. Germ. IV 124. Ein anderes Beispiel unten S. 506, Anm. 2.

Ausnahme und gegen die allgemeine Auffassung, die die Strafen des Kanons als *„excommunicatio ferendae sententiae"* auffaßte. Dagegen ist man mancherorts bis ins 16. und 17. Jahrhundert hinein mit anderen Strafen gegen die Übertreter vorgegangen. Vor dem Sendgericht in Siegburg wurden im 16. Jahrhundert diejenigen zur Verantwortung gezogen und gestraft, „welche der Sakramente der Taufe und des Nachtmahls allhie in dieser Kirchen nicht gebrauchen, sondern anderswo gesucht und gebraucht haben"[1]). Anderswo bestrafte man die Pfarrgeistlichen, die die Erlaubnis gaben, außerhalb der Pfarrkirche zu kommunizieren; so bedrohte man sie 1337 auf der Provinzialsynode zu Avignon mit der *„excommunicatio latae sententiae"*[2]).

Fast ausschließlich richtete sich dieser Kampf der Bischöfe und Pfarrer gegen die Orden, besonders gegen die Mendikanten, die oft gegen diesen Pfarrzwang angingen und auch in der Osterzeit die Kommunion spendeten. Vielfach wurden sie durch seelsorgerische Gründe dazu veranlaßt oder durch die Macht der Verhältnisse dahin gedrängt. Im 13. Jahrhundert waren die neu erstandenen Orden in ihrem ersten Eifer und vor dem Weltklerus durch Sittenstrenge und Wissenschaft ausgezeichnet. Das zog natürlich die Laien in ihre Kirchen, wo sie sich oft auch heimischer fühlten als in der Pfarrkirche. Da viele Priester in den Konventen waren, konnte auf die Bedürfnisse und Neigungen des Volkes mehr Rücksicht genommen werden als in den Pfarrkirchen, wo einige wenige Priester den ganzen Dienst besorgen mußten. Es ist begreiflich, daß die Leute dann auch die Osterkommunion da empfangen wollten, wo sie während des Jahres hingingen. Außerdem waren in den Städten die Pfarrkirchen oft viel zu groß, so daß die Arbeit bei der Osterkommunion, die ja bis ins 15. Jahrhundert hinein fast nur am Festtage selbst gespendet wurde, kaum bewäl-

---

[1]) Annalen d. hist. Ver. f. d. Niederrhein 30 (1876) 98.

[2]) c. 4 *Statuimus inhibendo, quod curati nostrarum civitatum, dioeceseum et provinciarum nulli parochiano, cuiuscumque conditionis vel sexus existat, in festo Paschae nec in 8 diebus immediate praecedentibus nec in 8 diebus immediate subsequentibus concedant licentiam recipiendi, nisi ex causa infirmitatis, nec etiam alicui conferendi seu ministrandi sacramentum eucharistiae extra ecclesias suas parochiales vel alias ecclesias, ubi per ipsos curatos ministrari extitit consuetum. Si qui autem curati huiusmodi statuti fuerint transgressores, auctoritate praesentis concilii excommunicationis incurrant sententiam ipso facto. Praelati autem sic praesens statutum diligenter observent, ut alicui, nisi ex causa rationabili, recipiendi sacramentum praedictum illo tempore alibi quam in parochiali ecclesia licentiam non concedant.* Mansi, Concilia XXV 1089. Dasselbe Dekret wurde auch 1351 auf der Synode von Béziers erlassen, ebda XXVI 245.

tigt werden konnte und ein Stoßen und Drängen entstand, das die Austeilung mehr zum Ärgernis als zur Erbauung machte.

Zu der einzigen Pfarrkirche von Montpellier gehörten ungefähr 12.000 Einwohner, von denen der 15. Teil in die Ordenskirchen ging, um dort zu beichten und zu kommunizieren. Da damit große finanzielle Verluste verbunden waren, richtete der Rat i. J. 1213 an Innozenz III die Bitte, er möge die Erlaubnis geben, auch noch in vier anderen zur Pfarrkirche gehörigen Kapellen die Sakramente auszuteilen. Der Papst willfahrte ihnen, aber mit der ausdrücklichen Einschränkung, daß eine einzige Pfarrkirche bleiben müsse[1]).

Solche Verhältnisse lagen in vielen größeren Städten vor, und so kann es nicht wundernehmen, daß die Laien gerade auch die Osterkommunion in den Ordenskirchen empfangen wollten. Andererseits waren es aber auch nur zu oft finanzielle und Prestige-Gründe, die die Ordensleute veranlaßten, das Volk auch an Ostern in ihre Kirchen zu ziehen. Immer wieder sind Bischöfe und Synoden und oft auch die Orden selbst gegen diese Tendenz vorgegangen. So ermahnten mehrere Generalkapitel der Franziskaner, z. B. 1269[2]) und 1316[3]), die Brüder, sich an das gemeine Recht zu halten und die Pflichtkommunion nicht ohne Erlaubnis des Pfarrers auszuteilen. Daß diese Aufforderung nötig war, zeigen die Dekrete von Bischöfen und Synoden, die die Übergriffe der Bettelorden zurückwiesen und die Laien an ihre Pflicht erinnerten. 1290 ließ der Bischof von Konstanz die Minoriten auffordern, sich am Ostertage der Spendung des Sakramentes zu enthalten[4]). 1282 verordnete eine Synode in Avignon gegen die Laien, die zahlreich anderswo kommunizierten, daß alle besonders an Ostern und Pfingsten in die Pfarrkirche kommen und dort während der Messe „die Wegzehrung unserer Wanderschaft" empfangen müßten[5]). Das ging ebenso gegen die Bettelorden wie die Diözesanstatuten von Olmütz, die i. J. 1318 verlangten, daß alle Pfarrer und Priester das Volk an den Sonn-

---

[1]) Publications de la soc. archéol. de Montpellier 5 (1869) 14.

[2]) Archivum Francisc. hist. 5 (1912) 709.

[3]) *Item fratres non dent s. communionem in die Pasce nec etiam in extremis nisi de licentia superioris vel parochialium sacerdotum.* Ebda 4 (1911) 289.

[4]) Regesta ep. Constant., I bearb. von P. Ludewig und Th. Müller, Innsbruck 1895, n. 2767.

[5]) c. 5 *Insuper advertentes, quod parochiani ecclesiarum in plerisque locis parochiales ecclesias deserunt et quasi contemnentes easdem, ad villas vel alias ecclesias accedunt, praesenti concilio statuimus, quod quilibet parochiani saltem quibuslibet diebus Dominicis et sollemnibus venire ad suas parochiales ecclesias cessante impedimento canonico tenentur et in eis Missarum sollemnia eucharistiae nostrae peregrinationis viaticum a propriis presbyteris corde contrito devotione et reverentia debitis recipere . . . studeant diligenter, praesertim in festis Resurrectionis Domini, Pentecostes.* Mansi, Concilia XXIV 442.

und Festtagen ermahnten, „an Weihnachten, Ostern und Pfingsten, besonders aber an Pfingsten, ihrem eigenen Pfarrer und niemand anders zu beichten und von ihm das Sakrament des Leibes und Blutes Christi zu empfangen"[1]). Die vielen Übergriffe der Mendikanten und die widerrechtliche Ausdehnung, die sie ihren Privilegien gaben, veranlaßte das Konzil von Vienne, seine scharfe Verordnung gegen sie zu erlassen[2]). Manche Bischöfe, wie z. B. 1318 der Erzbischof von Mainz[3]), zogen daraufhin die Erlaubnisse, die sie früher manchen Parochianen gegeben, zurück, und besonders die Verpflichtung, die Osterkommunion in der eigenen Pfarrkirche zu empfangen, wurde mit großer Strenge urgiert.

Aus diesem Gebot ergab sich die Folgerung, daß die Pfarrer mindestens an Ostern die Fremden, die in ihrer Kirche kommunizieren wollten, wegschicken und an ihren eigenen Pfarrer verweisen mußten. In den Ansprachen, die sie vor den Pflichtkommunionen hielten, wiesen sie immer darauf hin[4]). Unzählige Male ist das auch von Bischöfen und Synoden eingeschärft worden, zum Teil ausdrücklich, zum Teil *a fortiori* in dem Gebot, nicht einmal an Sonn- und Festtagen einen Fremden zur Messe zuzulassen. „Keiner", sagte ums Jahr 1212 eine Pariser Synode, „darf einen Exkommunizierten, mit dem Interdikt Belegten, Unbekannten oder Fremden zum Begräbnis oder zur Kommunion annehmen, besonders nicht an Ostern"[5]).

Der Grund war wie in früheren Zeiten teils ein finanzieller teils ein religiöser und pastoraler. Jenen geben 1364 „Die Rechte der Pfarrkirche" von Elbing an. An den Sonn- und Festtagen müssen die Parochianen in die Pfarr-

---

[1]) Cod. diplomat. et epist. Moraviae, Olmütz 1836/64, VI 387; auch Hartzheim, Conc. Germ. IV 270.

[2]) Oben S. 502.

[3]) Hartzheim, Concil. Germ. IV 265. Schon 1310 hatte der Erzbischof diese Indulte für Frankfurt a. M. zurückgenommen. Joh. Fr. Böhmer-Lau, Cod. diplomat. Moenofrancofurt I (1901) n. 935.

[4]) In einer Osterpredigt des Pariser Bischofs Moritz von Sully († 1196) heißt es: *Si quis etiam alienus suum sacerdotem et suam ecclesiam fugiendo hic furtive communicare voluerit, praecipimus ei ut abscedat, ne hic vel servitium audire vel communionem accipere praesumat.* Zitiert von M. Lecoy de la Marche, La Chaire franç. au moyen âge, Paris 1886², 243. Der Ordo der Kirche von Siena (1213) enthält in der Ostermahnung folgende Stelle: *Quorum ne ullus nisi in suis parochiis communicare praesumat sub terribili contestatione interdicatur.* J. C. Trombelli, Ordo officiorum eccl. Senensis ab Oderico eiusdem eccl. canonico a. 1213 compos., Bononiae 1766, 177. Ansprachen aus späterer Zeit bei E. Martène, De ant. eccl. ritibus, Bassani 1788, IV c. 25 n. 29.

[5]) I c. 10 Mansi, Concilia XXII 822.

kirche kommen und eine Opfergabe auf das Korporale legen[1]); der Pfarrer würde also um seine Spende kommen, wenn sie anderswohin gingen. Anderwärts war dies nur an den hohen Feiertagen geboten, deren Zahl Ort und nach Zeit verschieden war[2]). Nach dem 1384 geschriebenen Gotteshausbuch zu Münster bei Kreglingen (Württemberg) waren in Münster sechs Opfer „gewonlich und nemlich", an Weihnachten, Lichtmeß, Ostern, Pfingsten, an unserer Frauen Wurzweihe, Allerheiligen. Jeder, der „zu Gottes Tisch gegangen ist", mußte an diesen Tagen 1 Pfennig und 2 gute Heller, die „nemlich und geblich" waren, auf den Altar legen[3]). Es ist klar, daß die Pfarrer darauf sahen, daß die Leute bei ihnen kommunizierten, da sie sonst die Gabe nicht bekamen.

Auf den religiösen Grund des Pfarrzwangs weist die um die Mitte des 13. Jahrhunderts verfaßte „Summula Raymundi" hin: „Fremden darf man den Leib Christi nicht reichen; vielleicht ist er ihnen von ihrem eigenen Priester verweigert worden ... Ausnahmen darf man nur machen, wenn sie krank oder in Todesgefahr sind ... Auch einem Fremden, der auf der Wallfahrt nach Jerusalem oder sonst irgendwohin übers Meer ist, darf der Leib Christi nicht verweigert werden"[4]). Zur Zeit der vielen Exkommunikationen und Interdikte kam es ja nicht selten vor, daß sich die so Gestraften auswärts die Sakramente zu verschaffen suchten, die ihnen der Priester, der sie kannte, nicht reichen durfte. Auch die pastorale Erwägung, daß der Pfarrer wissen wollte, ob alle seine Leute ihrer Osterpflicht genügt hatten, oder ob vielleicht einige den kirchlichen Strafen des Kanons *„Omnis utriusque sexus"* verfallen waren, war für das Gebot mitbestimmend.

Trotz dieser Gründe ist auch schon am Ende des 13. Jahrhunderts die gegenteilige Praxis befolgt und wenigstens Reisenden, die von weiter her kamen, die Osterkommunion gereicht worden. Die Synoden von Köln (ca. 1279) und Lambeth (1281) gestatten dies ausdrücklich[5]).

---

[1]) Cod. diplomat. Warmiensis II, Monum. hist. Warm. I 2 (1864) n. 363.

[2]) Nach der Synode von Köln (1308) bestand die strenge Verpflichtung, die Messe in der Pfarrkirche zu hören, nur für Ostern, Pfingsten, Allerheiligen und Weihnachten. Hartzheim, Conc. Germ. IV 111. Heinrich von Gent († 1293), der in Paris dozierte, sagt darüber in seinem noch unveröffentlichten Werk über die Dekretalien: *Ius parochiale consistit in hoc quod parochiani diebus dominicis et festis convenire debeant ad suam parochiam ... et cum veniunt ad parochiam diebus dominicis et festivis debent aliquid offerre ... necessario sacerdoti parochiali oblationes debentur Nativitatis, Paschae, Pentecostes et festi illius sancti, cuius est ecclesia, ad alias autem oblationes parochiani compelli non possunt.* Zitiert von C. Paulus, a. a. O. (oben S. 490, Anm. 2) 29.

[3]) Blätter f. württemb. Kirchengesch., N. F. 5 (1901) 114.

[4]) Summula Raymundi (1518) Fol. 28.

[5]) Mansi, Concilia XXIV 352; 406.

Später hat man vielerorts die Norm befolgt, die 1614 Paul V in sein Rituale übernommen hat: „Seinen Pfarrkindern soll der Pfarrer an Ostern dieses Sakrament selbst austeilen; die Angehörigen einer anderen Pfarrei soll er zu ihrem eigenen Pfarrer schicken. Nur Fremden und Zugereisten und Personen, die keinen festen Wohnsitz haben, aber richtig vorbereitet sind, soll er die Kommunion reichen. Wo es Sitte ist, soll er sie zum Pfarrer der Kathedralkirche schicken"[1]).

Während des MA.s waren Ausnahmen von der Verpflichtung, die Osterkommunion in der eigenen Pfarrkirche zu empfangen, sehr selten. Gewiß, Bischöfe dispensierten gelegentlich — die oben angeführten Statuten von Köln und Avignon[2]) setzten das voraus —, aber doch nur sehr ungern und fast nur in Krankheitsfällen. Auch wenn sie, wie z. B. 1281 der Bischof von Olmütz[3]), erlaubten, daß alle, die das aus besonderer Frömmigkeit wünschten, bei den Minderbrüdern kommunizieren könnten, so fügten sie doch bei, daß diese Erlaubnis nicht für Ostern gelte. Der Bischof von Konstanz gestattete ums Jahr 1406 den Schwestern von der 3. Regel des

---

[1]) De ss. euch. sacr. Nach alter Anschauung betrachtete man vielfach die Bischofskirche als die Mutterkirche des ganzen Bistums. Trotzdem war die allgemeine Erlaubnis für alle Diözesanen, an Ostern in ihr zu kommunizieren, im MA. sehr selten und nur in wenigen Diözesen gegeben, so Anfang des 13. Jahrh.s in Köln. K. H. Schäfer, Pfarrkirche und Stift im deutschen MA., (Stuttgart 1913, Kirchenrechtl. Abh. von U. Stutz, 3) 81. Ebenso bestimmten die Domstatuten von Utrecht, die wohl 1342 niedergeschrieben wurden, aber älteren Ursprungs sind: *Omnes de dyocesi possunt in ecclesia nostra audire divina et recipere sacramenta et eciam sepeliri.* S. Müller, Het Rechtsbock van den Dom van Utrecht, 's Gravenhage 1895, 261. Im Jahre 1306 befahl der Bischof von Breslau bekanntzugeben, daß auch die Angehörigen der anderen Stadtpfarreien und des ganzen Bistums in der Kathedrale die Sakramente empfangen dürfen, wenn sie es nicht aus Verachtung vor dem Pfarrer und zu seinem Schaden tun. Regesten z. Schles. Gesch., Cod. diplomat. Siles. 16 (1892) n. 2901. Von solchen Ausnahmen abgesehen, war das aber im MA. und in der späteren Zeit unerlaubt. Nur einige wenige Theologen lehrten das Gegenteil. Innozenz XI (1682) erklärte, daß man in Rom seiner Osterpflicht nicht genüge, wenn man in einer der Basiliken kommuniziere, man müsse es in der eigenen Pfarrkirche tun; auch eine langdauernde gegenteilige Gewohnheit ändere daran nichts. Anal. iuris Pontif. IV (1860) 2280, wo noch andere päpstliche Dekrete angegeben werden. Auch Benedikt XIV sprach sich scharf gegen diese Gewohnheit aus. Institut. eccl. XVIII c. 11. Vgl. auch J. de Lugo, Respons. moral., Lugduni 1651, I dub. 15.

[2]) Oben S. 505, Anm. 4 und S. 506 Anm. 2.

[3]) *Si qui eciam devocionis accensi gracia voluerint, possint a sepedictis fratribus dominici Corporis percipere sacramentum, eo salvo quod in pascha pro communione corporis Domini se suis plebanis humiliter representent.* Cod. diplomat. Moraviae V (1850) Suppl. n. 68.

hl. Franz, die weit von ihrer Pfarrei Weildorf weg in der Klause Bächen wohnten, von ihrem eigenen Priester die Sakramente der Buße und des Altars zu empfangen; er nahm aber doch wieder die Osterkommunion aus, zu der sie in die Pfarrkirche gehen mußten[1]). Wenn eine Kapelle wegen der großen Entfernung eines Fleckens von der Pfarrkirche eigens gegründet wurde, gaben Bischöfe zuweilen ein Teilprivileg, wie z. B. 1322 der Erzbischof von Köln bei der Stiftung einer Kapelle in Bodelschwingh (Pfarrei Mengede). An den drei höchsten Feiertagen darf der Rektor der Kapelle nur je einer Person aus jedem Hause die Kommunion geben, die anderen müssen nach Mengede gehen. „Der Stifter und seine Familie und seine Erben dürfen wählen, ob sie in Bodelschwingh oder in Mengede beichten und kommunizieren wollen"[2]).

Auch die Päpste haben während des ganzen MA.s nur sehr selten Abweichungen von dieser Regel gestattet. Als die Benediktineräbte der Kirchenprovinzen Reims und Sens i. J. 1350 Klemens VI baten, an Ostern, Pfingsten und Weihnachten ihren Dienstboten, Gästen und Wallfahrern ohne Erlaubnis des Pfarrers die Kommunion austeilen zu dürfen, wurde es ihnen nur für ihre ständigen Dienstboten und Oblaten gestattet[3]). Aber das war noch eine große Ausnahme, sonst mußte dieses Gesinde an Ostern in die Pfarrkirche gehen, auch wenn es unter dem Jahre im Kloster kommunizieren durfte[4]). Soviel Privilegien Johann XXII auch in

---

[1]) Reg. ep. Constant. III, Innsbruck 1913, n. 7928.

[2]) Mengeder U. B., hrsg. von A. Stenger, Dortmund 1910, n. 14. Im Jahre 1361 genehmigte der Erzbischof eine ähnliche Kapellengründung (Westhusen) in derselben Pfarrei. Der Stifter und seine Familie mußten wegen der Opfergaben an den hohen Festtagen nach Mengede, durften aber auch in Westhusen kommunizieren. Ebda n. 17.

[3]) *Dignemini de gratia speciali, ut familiaribus suis domesticis, hospitibus et peregrinis sacramentum eucaristie possint libere ministrare in die Pasche, Penthecostes, Nativitatis Domini et in articulo mortis constitutis sine licentia proprii sacerdotis, constitutione D. Clementis V super hoc in contrarium edita in Viennensi concilio non obstante. — Possint exempti residentibus in eorum monasteriis vel continue in eorum obsequiis insistentibus, salvo in aliis iure parochiali.* Revue Bénédictine 22 (1905) 397.

[4]) 1328 schlichtete der Bischof einen Streit zwischen dem Pfarrer und den Klarissen in Straßburg. Die „*oblati*" und andere Personen, die „*intra septa sive in curte monasterii*" wohnten, konnten vom Kloster-Beichtvater ohne weitere Erlaubnis Viatikum und letzte Ölung empfangen. *In festo Paschae, si sani corpore fuerint, vel saltem semel in anno in eadem parrochia recipere tenentur sacramentum.* E. L. Stein, Gesch. des Kollegiatstifts Jung-Sankt-Peter zu Straßburg, Freiburg 1920, 50. Später nahm man das Gesinde der exemten Männerklöster von diesem Pfarrzwang aus, indem man ein Dekret des Trienter Konzils

bezug auf den freien Kommunionempfang während des Jahres gegeben hat, von der Verpflichtung die Osterkommunion in der Pfarrkirche zu empfangen, hat er nur in ganz wenigen Fällen dispensiert, so 1319 die *familiares* des Königs Philipp von Frankreich[1]) und die Königin Eleonore, 1322 den Grafen Ludwig von Clermont[2]). Sie durften sich aber die Kommunion nicht von irgend einem Priester, sondern nur von ihrem Beichtvater oder von seinem Stellvertreter reichen lassen.

Erst in nachmittelalterlicher Zeit ist dieses Indult öfters und auch deutschen Fürsten gegeben worden. Nikolaus V gestattete 1447 dem Kurfürsten Friedrich und dem Markgrafen Albrecht von Brandenburg, das Abendmahl bei irgend einem Weltgeistlichen zu empfangen[3]). Leo X willfahrte 1516 der Bitte Franz I von Frankreich und erlaubte seinen Hofleuten zu kommunizieren, wo sie wollten, *„etiam die Pascatis"*[4]). Auch Gläubige, die weitab von der Pfarrkirche wohnten oder arbeiteten, erhielten in dieser späteren Zeit von Päpsten gelegentlich solche Ausnahmerechte. So erlaubte 1449 Nikolaus V den Kaufleuten und Schiffern in Danzig, die zahlreich zu ihrer außerhalb der Stadt gelegenen Kirche kamen, sich dort auch an Ostern und Weihnachten die Sakramente geben zu lassen[5]).

Von solchen seltenen Ausnahmen abgesehen herrschte aber während des ganzen MA.s und weit darüber hinaus für alle Gläubigen strenger Pfarrzwang. An und für sich unterstanden ihm auch die unter den Bischöfen stehenden Nonnen; sie erhielten aber sehr oft von ihnen oder den Legaten und Päpsten Ausnahmen bewilligt. So gestattete 1475 der Bischof von Breslau den Benediktinerinnen in Liegnitz, sich die Osterkommunion von ihrem Kaplan reichen zu lassen, wenn nur dem Pfarrer wegen der Opfer Genüge

(sess. 24 c. 11) auf sie anwandte. Wie mir scheint, war diese Auslegung falsch; denn in früherer Zeit hatten diejenigen, *„qui praedicis locis aut militiis actu serviunt et intra eorum septa ac domus resident subque eorum obedientia vivunt"*, die Erlaubnis, an Ostern im Kloster kommunizieren zu dürfen, nicht erhalten. Aber diese Auslegung schuf allmählich ein Gewohnheitsrecht, das anerkannt wurde.

[1]) *Indulget regi . . ., ut confessor suus et ejus socius in Paschae, Pentecostes, Omnium SS. et Nativitatis D. festivitatibus omnium famil. suorum confessiones audire et eis absolutionem impendere ac Eucharistiam ministrare valeant.* G. Mollat, a. a. O. (oben S. 487, Anm. 1) II n. 9469.

[2]) Ebda III n. 10609; IV n. 16076.

[3]) Cod. diplomat. Brandenburg., ed. A. Fr. Riedel, Berlin 1847 f, III 1 (1859) n. 172.

[4]) Ad. Tardif, a. a. O. (oben S. 486, Anm. 5) n. 298.

[5]) A. Theiner, Vet. monum. Poloniae et Lithuaniae . . . hist. illustr., Romae 1860/61, II n. 111.

geschehe[1]). Auch die regulierten und nichtregulierten Tertiarier und Tertiarierinnen der verschiedenen Orden durften die jährliche Pflichtkommunion nicht in den Ordenskirchen empfangen. Bonifaz VIII hatte 1296 den „Brüdern und Schwestern des Ordens von der Buße des hl. Franz" in Deutschland erlaubt, sich von den Franziskanern die Kommunion geben zu lassen, aber die Osterkommunion ausdrücklich ausgenommen[2]). Der Kardinallegat Julian gestattete 1436 den Schwestern vom 3. Orden des hl. Franz in Hundobel (Diöz. Konstanz), sich einen Beichtvater aus dem Welt- oder Ordensklerus zu wählen, der ihnen auch die Eucharistie austeilen durfte, „aber so, daß ihr sie einmal im Jahre vom Leutpriester oder seinem Vikar empfangen müßt"[3]). Das entsprach der ständigen römischen Praxis. In der Regel, die Innozenz VII i. J. 1405 gutgeheißen hat, werden „die Brüder und Schwestern von der Buße des hl. Dominikus" ermahnt, ihre Pfarrkirchen zu besuchen und die Rechte der Bischöfe und Pfarrer zu achten; von der Erlaubnis anderswo kommunizieren zu können ist nicht die Rede[4]). Dagegen hat ihnen Alexander VI i. J. 1495 gestattet, jederzeit, auch an Ostern und in der Todesstunde von den Dominikanern die Sakramente zu empfangen[5]). Leo X hat das aber i. J. 1516

---

[1]) Joh. Heyne, a. a. O. (oben S. 490, Anm. 3) III 1060.

[2]) Auch in Utrecht galt das Privileg des Papstes, wie aus den Statuten des Bischofs von 1318, in denen er die Beginen reformierte, hervorgeht. *Ceterum virtute privilegii d. Bonifacii VIII possunt ipsi fratres et sorores a fratribus ord. Minorum eucharistie percipere sacramentum preterquam in festo Pasche in quo pro divinis audiendis et eodem sacramento recipiendo suas parrochyales ecclesias visitabunt.* Oorkondenboek van Groningen en Drente I (Groningen 1896) n. 262. Dieser Bischof nahm also an, daß das Privileg durch das Vienner Konzil (oben S. 502) nicht abgeschafft sei. Anders der Bischof Emicho von Speyer, der es aufhob. Als sich daraufhin die Speyrer Minoriten nach Avignon wandten, hielt Johann XXII i. J. 1322 diese Entscheidung aufrecht. Er begründete sie allerdings nicht mit dem Konzil, sondern weil sie die Erlaubnis mißbräuchlich ausgedehnt hätten. G. Mollat, a. a. O. (oben S. 487, Anm. 1) IV n. 15143. Der Text steht Bullar. Franciscan. V (1898) 223.

[3]) U. B. der Abtei St. Gallen, V bearb. von Pl. Bütler und P. Schies, St. Gallen 1904, n. 3924. Vgl. oben S. 496.

[4]) Bullar. Taurin. IV 639. Ebenso Martin V i. J. 1424 für die Serviten-Tertiarier, ebda 705.

[5]) Bullarium ord. Fr. Praed., Romae 1729 f, IV 120. Daß das aber eine ganz besondere Ausnahmebevorzugung war, zeigen die Regeln des 3. Ordens des hl. Franz von Paula, die derselbe Papst 1501 approbierte. *Confessionem sacramentalem confessoribus per correctores provinciales facere non negligatur quater in anno . . ., saltem semel in anno communionem de manu curati devote et reverenter suscepturi, aliis vero temporibus ab eorum Ordinis ministro, si voluerint.* Bullar. Taurin. V 392.

widerrufen und alle Mitglieder der dritten Orden verpflichtet, sich die Osterkommunion von ihrem zuständigen Pfarrer geben zu lassen[1]). Die S. Congregatio Episcoporum hat dieses Gebot am 11. September 1574 und am 20. Dezember 1616 wiederholt[2]).

Auch für die anderen Gläubigen ist es bis in die Neuzeit in Kraft geblieben. Wie aus einer Bittschrift der Prämonstratenser von Heiligental bei Lüneburg (Diöz. Verden) an den Rat (ca. 1438) hervorgeht, durften sie ihren eigenen Klosterschülern die Osterkommunion nicht reichen, sondern mußten sie in die Pfarrkirche schicken[3]). Als Jakob Fugger in seinem Schloß, das weit von der Pfarre Unterkirchberg (Diöz. Konstanz) entfernt lag, eine Kapelle errichtete, durfte er wohl nach einem Privileg Leos X (1514) dort die Eucharistie aufbewahren lassen und die Messe anhören und kommunizieren, aber die hohen Festtage wurden ausdrücklich ausgenommen[4]). In den Privilegien, die den Orden gegeben wurden, z. B. 1448 den Franziskanerobservanten[5]), 1549 den Jesuiten[6]), 1567 den lateranensischen Regularkanonikern[7]), wurde eigens verboten, in ihren Kirchen an Ostern die Kommunion auszuteilen[8]). Auch fast alle Theologen, wie z. B. der Dominikaner Dominicus de Soto († 1560)[9]), sprachen sich eindeutig im Sinne des Verbotes aus.

---

[1]) *Nuper in s. Lateranensi concilio . . . inter alia statuimus quod fratres et sorores Tertii Ordinis necnon Mantellati, Corrigiati, Pinzocharae, Cordellati et alii quocumque nomine nuncupati in propriis domibus habitantes, sepulturam, ubi voluerint, eligere valeant, sed die Paschalis tantum Eucharistiam ac Extremam Unctionem caeteraque ecclesiastica sacramenta (Poenitentiae sacramento dumtaxat excepto) a proprio sacerdote recipere . . . teneantur.* Bullar. Taurin. V 689.

[2]) L. Ferraris, Biblioth. canon. iurid. mor. theol., Romae 1886, III unter *eucharistia* n. 16.

[3]) H. Helms, Das Präm.-Kloster Heiligenthal, Archiv für Urkundenforschung 9 (1926) 355.

[4]) Jos. Hergenröther, Leonis X . . . regesta, Friburgi 1884, n. 10940.

[5]) *Et in omni tempore, preterquam in die Dominico Resurrectionis, predictum ss. Corporis Dominici Communionem dandi auctoritate Apostolica concedimus.* Archiv. Francisc. hist. 21 (1928) 284. Wiederholt i. J. 1555, Bullar. Taurin. VI 495.

[6]) Bullar. Taurin. VI 399.

[7]) Bullar. Canon. regul. Congreg. SS. Salvatoris, Romae 1733, I 146.

[8]) Über ein angebliches ausgedehnteres Privileg, das Nikolaus V i. J. 1458 dem spanischen Hieronymitenkloster St. Guadalupe gegeben und das Pius IV auf den ganzen Orden übertragen habe und das dann durch *communicatio privilegiorum* allen Mendikanten zugute gekommen sei, vgl. Joa. de Lugo, De sacr. euch. d. 18 sect. 2 n. 49 und Alphonsus M. de Ligorio, Theol. moralis VI 3 c. 2 a. 3 n. 300.

[9]) IV d. 13 q. 1 a. 3 *In paschate soli paroecii possunt suis subditis eucharistiam administrare. Reliquo vero tempore omnes religiosi id possunt sicut*

Trotz all dieser klaren Entscheidungen und ständigen Praxis hatten viele Ordensleute doch wieder seit dem 16. Jahrhundert[1]) die Tendenz, es zu umgehen oder wegzuinterpretieren und gerieten deshalb mit den Pfarrern und Bischöfen nicht selten in heftigen Streit. Besonders im 17. und 18. Jahrhundert wurde in den Lehrbüchern und in der Praxis die Frage, ob die Gläubigen ohne Zustimmung des Pfarrers in den Kirchen der Bettelorden ihrer Osterpflicht genügen, ob sie eventuell noch einmal in der Pfarrkirche kommunizieren müssen, viel erörtert, aber von den Päpsten und ihren Kongregationen, z. B. 1586 von Sixtus V[2]) und 1588[3]) von der Konzilskongregation immer zugunsten der Pfarrer entschieden. Auf eine Klage des Pfarrklerus in Löwen antwortete sie am 31. Januar 1682, die Jesuiten und die anderen Regularkleriker dürften am Ostertage die Kommunion an Laien überhaupt nicht austeilen; sonst sei dies innerhalb der österlichen Zeit zwar gestattet, aber diese Kommunion gelte nicht als österliche Pflichtkommunion[4]). Auch viele Synoden und Bischöfe haben sich energisch für diese Ansicht eingesetzt. „Es genügt nicht", sagten 1613 die Synodalstatuten von Gent, „daß jemand an Ostern in irgend einem Kloster oder an einem frommen Wallfahrtsort kommuniziert, sondern er muß es in seiner Pfarrkirche tun. Wer das versäumt . . ., soll unserer Kurie angezeigt werden, auch wenn er behauptet, anderswo seiner Osterpflicht genügt zu haben"[5]). Nach einer Synode von Toledo (1565) wird derjenige dem kirchlichen Gebote nicht gerecht,

---

confessiones audire. Von den Späteren vgl. z. B. P. Laymann S. J. († 1635), Theol. mor. V 4 c. 7.

[1]) Natürlich schon früher, aber doch mehr vereinzelt. So heißt es in dem Memorandum, das der Bischof von Lavant 1456 dem Salzburger Provinzialkonzil einreichte: *Item plebani gravantur per mendicantes, quia sine licentia communicant populum; imo dicunt, quod non sint oves plebanis commissae, sed sunt oves episcopi.* Fl. Dalham, Concilia Salisburg. (Augustae apud Vindel. 1788) 234.

[2]) *Declaramus non posse dici satisfecisse canoni, qui a dominica Palmarum per totam octavam Paschalis extra propriam parochiam sine sui parochi licentia communicavit.* Bullar. Taurin. IX 250.

[3]) Luc. Ferraris, a. a. O. n. 12.

[4]) *An Patres S. J. aliique regulares possint ministrare ss. Eucharistiae sacramentum personis saecularibus a Dominica Palmarum usque et per totam Dominicam in Albis? . . . Affirmative, excepto die Paschatis. Ita tamen, ut saeculares sumentes Eucharistiam in ecclesiis regularium a Dominica Palmarum ad Dominicam in Albis inclusive non satisfaciant praecepto Ecclesiae.* Zit. Anal. iuris Pont. 4 (1860) 2290.

[5]) Petr. Fr. X. de Ram, Synodicon Belgicum, Mechlin. 1828/39, IV 81; auch Hartzheim, Conc. Germ. IX 248. Ähnlich die Synoden von Antwerpen 1643, von Gent 1650 und Namur 1659, ebda IX 642, 708, 852.

der das Sakrament nicht aus der Hand des eigenen Pfarrers empfängt[1]).

Dieselbe Gewissensverpflichtung stellten auch noch die späteren Theologen, z. B. Benedikt XIV[2]) und Alphons von Liguori[3]) auf. Erst in neuerer Zeit ist aus diesem Gebot ein Rat geworden, den der neue *Codex iuris canonici* in seinem c. 859 folgendermaßen ausdrückt: „Es ist den Gläubigen anzuraten, ihre Osterpflicht in der Pfarrkirche zu erfüllen; wer sie in einer anderen Pfarrei erfüllt hat, möge seinen Pfarrer davon in Kenntnis setzen."

---

[1]) Harduinus, Acta Concil. X 1168.

[2]) Institut. eccl. XVIII c. 9 *Apparet . . . pro communionis praecepto satis haud esse eucharistiam qualibet in ecclesia percipere, sed in parochiali id necessario gerendum Paschali tempore.* Vgl. ebda LV c. 18 und De synod. dioeces. IX c. 16.

[3]) Theol. mor. VI 3 c. 2 a. 3 n. 300.

Beiträge zur geschichtlichen Entwicklung der Distinctio formalis

Von **Bernhard Jansen S. J.**—Pullach b. München

(Fortsetzung und Schluß.)

Olivi

Bonaventura und Scotus bezeichnen die beiden äußersten Punkte der geschichtlichen Entwicklungslinie. Nunmehr haben wir einige bedeutsame Marksteine einzutragen, über die sie läuft. Wir beginnen mit Olivi[1]), nicht aus chronologischen Gründen, — da wäre etwa Aquasparta früher zu behandeln —, sondern weil er wie kein anderer eine scharfe, bedeutsame Zeichnung von dem Stand des Problems im letzten Drittel des dreizehnten Jahrhunderts gibt.

Es dürfte nicht zufällig sein, daß Olivi in der zweiten Sektion seiner Quästionen, die den Titel führt: *Deinde quantum ad generales rationes entis et esse creati quaeruntur novem*, die Untersuchung des in Frage stehenden Problems an allererster Stelle bringt: *Primo, an in aliquo ente sint diversae rationes reales nullam habentes inter se differentiam realem* (Q. 7 t. I p. 132—146). Aus dem Vergleich mit der Terminologie des hl. Bonaventura und Scotus leuchtet ein, daß es sich eindeutig um die *Distinctio formalis ex natura rei* handelt. Die ursprünglich wohl für Lehrzwecke einzeln oder gruppenweise ausgearbeiteten Fragen sind später in fein abgestimmter Architektonik zusammengestellt worden. Wenn also die Erörterung der Fragen der allgemeinen Metaphysik mit der Untersuchung der *Distinctio formalis* anhebt und erst dann so wichtige, wie der Unterschied von Dasein und Wesenheit (Q. 8), Individuationsprinzip (Q.12), Universalien (Q. 13), Tranzendentalnoten (Q. 14), Person und Natur

[1]) Die in Frage kommenden Stellen haben wir in dem Index der Quaracchi-Ausgabe, Bd. III, S. 607, zusammengestellt.

(Q. 15), folgen, dann erhellt daraus, ganz wie bei Scotus, ihre Fundamentalbedeutung für die gesamte Seinslehre.

Es wird *ex professo* im Anfang des Corpus die Begriffsbestimmung gegeben — wir sehen hier bereits den großen Fortschritt über Bonaventura hinaus —: *Vocant autem rationem realem ad differentiam rationum, quae in solis modis intelligendi consistunt, ... sicut sunt relationes secundum dici, quae in neutro membrorum aut saltem in altero eorum nihil ponunt, ut laudari et amari passive accepta nihil ponunt in ipso laudato et amato. Ad differentiam igitur istarum vocant rationes reales illas, quarum veritas plenarie est in re, ita quod ex modo intelligendi vario non attribuuntur rebus, sed potius ex ipsa natura et veritate reali* — man beachte die Scotistische Terminologie —, *ut verbi gratia rationale habet rationem entis et rationem formae et rationem talis formae, per quam differt ab irrationali, et habet in se rationem veri et boni et rationem partis. Et omnes hae rationes essentialiter competunt et in ipso esse naturaliter consistunt.*

Aus diesen Beispielen ist mit überraschender Klarheit ersichtlich, welche Vertiefung und Erweiterung die Fragestellung bei Olivi gegenüber Bonaventura angenommen hat und wie nahe sie der Sache nach an Scotus heranrückt. Mit andern Worten, Olivi fragt bereits, vorwiegend metaphysisch orientiert — während Scotus ebensosehr erkenntniskritisch eingestellt ist —: sind in den Dingen unabhängig vom Denken so viele formale Unterschiede, bei Wahrung der sachlichen Ununterschiedenheit oder Einfachheit, — diese letzte Betonung ergibt sich klar aus dem ganzen Tenor der zuerst angeführten Formulierung *„nullam habentes inter se differentiam realem“* — als der Verstand vollwertige, unabhängig voneinander konzipierbare ideale Inhalte in ihnen verwirklicht findet?

Philosophie- und dogmengeschichtlich ist ebenso zutreffend wie wichtig die Bemerkung Olivis, daß die ganze Theorie auf theologischem Gebiet ihren ersten Ursprung habe, genauer, daß sie ein bescheidener Versuch sei, das Dunkel der Glaubensgeheimnisse in etwa dem natürlichen Verstand näher zu bringen und ihre Schwierigkeiten irgendwie zu lösen. Erst in zweiter Linie werde sie auf das philosophische Gebiet angewandt. Damit ist überaus fein und getreu die Entstehung und erste Ableitung dieser an Schwierigkeiten so reichen Theorie wiedergegeben, wie wir das bereits bei Bonaventura sahen. Diese spekulative und psychologische Genesis gilt, wie wir sahen, auch für Scotus. *Quidam,* heißt es zu Beginn des Corpus, *propter varios modos defensionum fidei et subtilitatum circumstantium articulos eius varios modos in arduis difficultatibus absque assertione temeraria consueverunt excogitare.*

Noch mehr, es folgt eine spezifizierte Angabe der verschiedenen Einzelfragen, in denen die *Distinctio formalis* angewandt wird. Und da geht Olivi noch weit über Scotus und die Scotisten hinaus. Nirgends klassifiziert Scotus so genau die Hauptfragen, auf die sie angewandt wird, wie er auch nirgends so eingehend die spekulativen Gründe für ihre Berechtigung und Notwendigkeit auseinanderlegt, nicht einmal in den vorhin herbeigezogenen Stellen der Sentenzenkommentare oder in den Quästionen zur Metaphysik des Aristoteles. Unter den von Olivi angeführten Fällen finden sich alle bei Scotus und den Scotisten gebräuchlichen: göttliche Attribute und Personen, Transzendental- und Allgemeinbegriffe, Natur und Person, Bewegung und andere Akzidentien, die verschiedenen Formen derselben Substanz, Seelenvermögen und Seelengrund, Materie und ihre Kräfte, Erkenntnisakt und Spezies, Tugenden und ihre *habitus, creatio* aktiv und passiv genommen und Erhaltung, die verschiedenen Beziehungen der Geschöpfe zu Gott als Endzweck, Schöpfer, Urbild.

Olivi weiß sogar ausführlich über ihre Anwendung auf Fälle zu berichten, von denen man sonst kaum etwas in der Franziskanerliteratur liest: *Et consimiliter habet locum in materia de signis a beneplacito hominis institutis, an scilicet actualis significatio addat aliquid ad substantiam signorum vel non. Et consimiliter habet locum in tota materia iuris, an scilicet iurisdictio regalis vel sacerdotalis vel iurisdictio cuiuscunque dominii vel proprietatis addat aliquid ad personas, in quibus est huiusmodi iurisdictio, vel ad res, super quas habetur. Habet etiam locum in materia de negationibus et privationibus, quae, quamvis de se et secundum se nihil ponant, sunt tamen aliquo modo realiter in propriis substantiis. U n d e e t v i d e n t u r t e n e r e l o c u m m e d i u m i n t e r r a t i o n e s, q u a e s o l u m s i n t i n i n t e l l e c t u e t i n t e r r a t i o n e s r e a l e s, q u a e d i c u n t a l i q u i d p o s i t i v u m r e a l e.* Hier wird der spätere Scotistische Grundsatz, daß es ein Mittleres oder Drittes zwischem dem bloß gedanklich Verschiedenen und sachlich Identischen, nämlich ein formal Verschiedenes und sachlich Einfaches gibt, klar ausgesprochen. *Valet ergo hic modus ad videndum, quomodo istae negationes in suis substantiis realiter fundentur, quamvis nihil essentialiter diversum addant ab ipsa.*

Diese Aufzählung Olivis, die in den achtziger oder vielleicht schon in den siebziger Jahren, also sicherlich vor Scotus, niedergeschrieben ist, zeigt die damalige Bedeutung und spekulative, theologische und philosophische, Entwicklung der *Distinctio formalis.* So fand sie denn Scotus, wie Ephrem L o n g p r é mit Recht ausführt, längst vor. Auf diese Angaben Olivis gestützt, wagen wir zu behaupten, daß Scotus sachlich außer der erkenntniskritischen

Begründung und der Berufung auf die Väter nichts Neues hinzugefügt hat, sondern sie bloß sprachlich und begrifflich schärfer gefaßt, methodischer und abgerundeter systematisiert und vor allem tatsächlich weit reicher angewandt und durchgeführt hat. Wenn er dabei gelegentlich zu spitzfindig, grüblerisch und unfruchtbar zu Werk gegangen ist, so sehen wir aus den letzten Angaben Olivis, daß auch das nichts Neues war.

Man könnte einen Augenblick überrascht fragen: wenn Bonaventura die *Distinctio formalis,* wie oben nachgewiesen wurde, fast nur auf den einen oder andern Punkt anwendet, wo sind die Scholastiker, die sie bis zu dieser Höhe der Entwicklung geführt haben? Wir werden sogleich von Olivi vernehmen, daß ihrer wenige sind. Daß diese Theorie aber von der Franziskanerschule gefördert wurde, werden die folgenden Belege aus Matthaeus von Aquasparta, Petrus de Trabibus und Alexander von Alessandria zeigen. Auch bei Petrus von Falco findet sie sich, wie uns P. Longpré gütigst mitteilte. Es kommt hinzu Heinrich von Gent[1]). Nun liegen aber noch so viele handschriftliche Schätze der älteren Franziskanerschule mit ihren zahlreichen Vertretern in Florenz, Assisi, Padua, Rom, Paris, Oxford, daß wir uns über diese Lücken nicht wundern dürfen.

Die angeführten doxographischen Mitteilungen Olivis finden eine wertvolle Ergänzung durch die nun folgenden, rein geschichtlichen Angaben über die Verbreitung der Lehre. Sie sind von einer unübertrefflichen Feinheit der Nuancierung. Olivi, der das Corpus der Frage meist mit geschichtlichen Überblicken beginnt, fängt es auch hier mit den Worten an: *Ad quaestionem istam fuit quorundam excogitatio potius quam opinio, qui propter varios modos defensionum fidei et subtilitatum circumstantium articulos eius varios modos in arduis difficultatibus absque assertione temeraria consueverunt excogitare. Qui dicebant, quod non solum in Deo, sed etiam in rebus creatis videntur esse plures rationes reales absque omni differentia.* Wer ein bischen mit seiner Darstellungsweise vertraut ist, ist gespannt zu erfahren, was nun kommt. Jedenfalls etwas Nichtgewöhnliches, fern von der breiten Heerstraße der allgemein verteidigten Thesen Liegendes, vielleicht gar etwas Verdächtiges, vielerorts Bekämpftes. Es ist die pikante Schreibart des Franzosen. Darum weiß der kundige Leser auch genau, was er von den nun folgenden Verklausulierungen und Verwahrungen zu halten hat, namentlich wenn er daneben die vielen Einzelfälle hält, in denen Olivi tatsächlich wiederholt die *Distinctio formalis* zum Beweis für seine Ansichten herbeizieht. *Qui vult istum modum plenius videre, oportet eum in speciali attendere ad omnes materias praedictas* — es sind die zahlreichen vorhin angeführten Fälle. — *Unde et ego sparsim in qualibet istarum materiarum aliquid de isto modo tetigi*

[1]) Vgl. Longpré, La philosophie du B. Duns Scot. p. 248 sqq.

seu recitavi[1]). Sehr zu bedauern ist, daß von den vielen theologischen Spekulationen Olivis außer den nur in dem ein oder anderm zugänglichem Exemplar der Quodlibeta nichts gedruckt ist. Nach seinen philosophischen Fragen zu schließen, muß er sie auch dort oft angewandt haben.

Unmittelbar darauf folgt die Verwahrung: *Et quamvis in nullo praedictorum locorum ipsum asseram aut asserere intendam, sed solum occasionem dare animadvertendi, an iste modus possit aliquid valere ad defensionem et explicationem subtilitatum nostrae fidei: non est tamen inutile recitare aliquas ratiunculas, quae videntur stare pro ipso. Posito enim quod modus iste sit falsus, eius tamen plenior inspectio multum iuvare poterit ad inspiciendum opinionem de hoc communem, quam postea recitabo.* Die Ironie, die in diesen harmlosen Worten steckt, versteht man erst, wenn man diese *opinio communis* daneben hält.

Communis autem opinio, quae Avicennam et philosophos sequi videtur — auch Scotus setzt seine *Distinctio* wiederholt in den angeführten Stellen Avicenna, bzw. der Avicenna irrtümlich beigelegten Ansicht entgegen[2]) — *tenet, quod ubi est dare plures rationales reales, ibi est dare aliquo modo plures essentias,* d. h. die *Distinctio formalis* fällt mit der *realis* zusammen oder sie ist überhaupt keine *Distinctio,* genau wie heutzutage noch die Gegner gegen sie einwenden[3]). *Probationes autem ad hoc adducere non videntur curasse, quia hoc pro primo principio videntur fere ubique supposuisse, unde nec de hoc quaestionem fecerunt.* Aus dieser hingeworfenen Bemerkung, verglichen mit dem spekulativen Bemühen, seine Ansicht von der *Distinctio formalis* gründlich zu beweisen, erhellt der ganze Sarkasmus des temperamentvollen Spiritualen. Umgekehrt, wie schonend spricht er von seinen Gesinnungsgenossen, die er mit zarter Rücksicht vor Verdächtigungen zu schützen sucht: *Cogitatio potius quam opinio . . . in arduis difficultatibus absque assertione temeraria consueverunt excogitare.* Hier spricht in der Wissenschaft das warm für seine Ordensgenossen fühlende Herz mit. Diese lebenswahre, farbenreiche Schilderung Olivis sagt mehr als alles andere über die Geschichte dieses Lehrstückes vor Scotus: Eine kleine Schar abseits von der *opinio communis* stehender Scholastiker hat eine erst in bescheidenen Anfängen stehende scharfsinnige Hypothese zur Lösung von theologischen Dunkelheiten ausgedacht, sie auf verschiedene theologische und später auch auf philosophische Gegenstände angewandt.

---

[1]) Vgl. im Index des 3. Bandes S. 607 unter „*Distinctio formalis*".

[2]) z. B. Quaest. super Metaph. Arist. Lib. IV q. 2 schol. 7 (t. VII p. 171).

[3]) Vgl. Cornelisse, Tractatus de Deo uno et trino, p. 198 sqq.

Soweit Olivi als Historiker, hören wir ihn jetzt als Systematiker. Das Auffällige und ihm Eigentümliche ist die Art, wie er die Frage stellt. Statt wie die andern Verteidiger derselben, und wie es die natürliche Einstellung erwarten läßt, zu fragen: ist es möglich, daß sich in einem sachlich einfachen, nichtunterschiedenen Gegenstand trotzdem verschiedene Formalitäten unabhängig vom Denken getrennt vorfinden, geht er umgekehrt davon aus, daß in den wirklichen Dingen verschiedene Formalitäten getrennt sind und fragt nun: muß diesem Verschiedensein der Formalitäten auch ein reales Verschiedensein der Dinge selbst entsprechen. Scotus erinnert gelegentlich an diese Art das Problem zu stellen. So beginnt er in den Quaestiones zur Metaphysik des Aristoteles seine positive Darlegung der *Distinctio formalis* mit der Bekämpfung der Avicenna beigelegten Ansicht, daß sich die *formalitates* in den Dingen finden, daß ihnen aber keine sachliche Verschiedenheit entsprechen könne. Diese Art Olivis an die Frage heranzutreten zeigt von einer andern systematischen Seite, wie überzeugt man damals bereits davon war, daß es in den Dingen verschiedene Formalitäten gäbe, derart daß man nicht einmal untersuchte, ob es *a parte rei distinctae formalitates* gäbe, sondern ob dementsprechend auch ihre sachlichen Unterlagen unterschieden wären.

In den Objektionen wird das Problem kritisch aufgerollt. Die erste behauptet, aus der formalen Verschiedenheit folge auch eine sachliche. Die zweite wiederholt dasselbe Bedenken in anderer Zuspitzung und verstärkt es durch den schon wiederholt erwähnten Grundsatz, daß es kein drittes zwischen *idem et multa* gebe. Ähnlich der dritte Einwand in der später oft wiederholten Formulierung: *Istae rationes aut dicunt aliquid aut non. Si aliquid, ergo ibi est dare aliqua plura et diversa* d. h. *realiter; si nihil, ergo de nihilo fit quaestio.* Dieses Dilemma variiert der vierte Einwand. Der fünfte bedeutet einen namhaften Fortschritt, der ins Erkenntnistheoretische übergreift: Die *formalitas* oder *ratio* fällt mit der Definition eines Dinges zusammen, jedes Ding unterliegt aber nur einer Begriffsbestimmung. Am tiefsten aber führen die beiden folgenden Objektionen in die letzten metaphysischen Voraussetzungen des schwierigen Problems ein: Das Zusammenfinden von Verschiedenem und Einfachem in den endlichen Wesen, heißt es an sechster Stelle, würde den Unterschied von Gott, dem unendlich Vollkommenen und Einfachen, aufheben oder aber, wie es zuletzt heißt, die Möglichkeit zulassen, daß sich in einem identischen endlichen Wesen nicht bloß verschiedene, sondern auch unermeßlich viele Formalitäten fänden. Das Angedeutete genügt, um Olivi auch hier wieder als den tiefbohrenden, selbständig denkenden, kritisch forschenden Metaphysiker erscheinen zu lassen.

Die positive Entwicklung im Corpus der Frage erfolgt in sieben Beweisführungen. Um ihren Gedankengang zu verstehen, hat man sich den vorhin beschriebenen Ausgangspunkt Olivis zu vergegenwärtigen: es gibt verschiedene *rationes reales*, gefragt wird, ob ihnen notwendig verschiedene *essentiae reales*, d. h. streng sachliche verschiedene Realitäten entsprechen.

Erster Beweis *ex istarum rationum factione et destructione seu ex earum additione et separatione*. Der springende Punkt ist der: wenn die Verschiedenheit in den Formalitäten notwendig auch eine sachliche verlangte, dann brauchte nicht notwendig und immer die Hervorbringung und Zerstörung der einen *essentia* auch die Hervorbringung und Zerstörung der andern herbeiführen. Das Gegenteil ist aber der Fall, was vor allem an dem Beispiel der Transzendentalnoten, *ens, unum, verum, bonum,* und an den verschiedenen metaphysischen Graden, wie Form überhaupt und individuelle Form, gezeigt wird.

Zweiter Beweis *ex earum mutua convenientia*. Alle Dinge kommen in gewissen gemeinschaftlichen Eigenschaften oder Formen überein z. B. im Sein. Wenn also den verschiedenen Formalitäten stets sachlich verschiedene *essentiae* entsprächen, dann müßten diese aus dem ihnen Eigentümlichen und dem mit andern Gemeinsamen zusammengesetzt sein. Die *proprietas* unterläge aber derselben Zusammensetzung aus ihrer Besonderung und dem ihr mit andern *essentiae* Gemeinschaftlichen und so fort in unendlichem Prozeß. Zweitens würde folgen, daß die gemeinsame *nota*, hier also die *entitas*, zweimal gesetzt würde oder aber daß die zu ihr hinzutretenden *essentiae* sie nicht enthielten, was gegen die gemachte Annahme verstößt. Dieser Beweis findet sich in anderer Form bei Scotus in den Quästionen zur Metaphysik des Aristoteles[1]).

Dritter Beweis *ex earum generalitate*. Es gibt höchste, allgemeinste, ganz abstrakte *rationes ideales*, mithin auch ihnen in den Dingen entsprechende *rationes reales*. Es gibt aber auch *rationes ideales* und *reales* individueller, konkreter Natur. Hätten nun die allgemeinsten *rationes reales* andere Unterlagen und Träger als die individuellen, so wäre es möglich, daß die den allgemeinsten Formalitäten entsprechenden Dinge ohne die den konkreten Formalitäten entsprechenden Dinge existierten. Dann würde die absurde Annahme verwirklicht werden können, daß es tatsächlich allgemeine Substanzen gäbe, die weder Körper noch Geist noch sonst etwas Bestimmtes wären. Dasselbe würde bei Eigenschaften und Größen zutreffen können. Es ist ein analoger Gedanke wie bei der Widerlegung der Platonischen Ideen.

---

[1]) Lib. IV q. 2 (t. VII p. 170 sq.).

Vierter Beweis *ex earum naturali consequentia.* Die Verwirklichung einer *ratio realis* fordert stets und notwendig die Verwirklichung verschiedener anderer z. B. die Einheit auch die Wahrheit. Dieser notwendige und ständige Zusammenhang kann nur in einer sachlichen Identität gründen.

Fünfter Beweis *ex earum finitate.* Er gleicht dem im ersten Teil des zweiten Beweises entwickelten Gedanken. Wäre, um sofort ein Beispiel herauszugreifen, die Einheit von dem Dinge verschieden, dessen Einheit sie darstellt, dann erhebt sich die Frage: Was verbindet beide *essentiae* miteinander? In diesem Dritten wäre nach der gemachten Annahme Einigendes und Geeintes verschieden und so wiederum in diesem letzten Einigenden und so fort in unendlichem Prozeß. Letztlich müssen alle diese unendlichen Formalitäten, die aktuell eine unendliche Zahl ausmachen, in einem endlichen Ding zusammengefaßt sein, was ein Widerspruch ist.

Sechster Beweis *ex modo intelligibilitatis earum.* Die verschiedenen idealen und realen *rationes* schließen sich gegenseitig ein, ein Zuendedenken der einen führt zu den andern. Deutlich tritt das an der *ratio entis* zutage, das in allem besonderen Sein enthalten ist und darum keine begrifflich vollkommene Scheidung zwischen sich und seinen konkreten Darstellungen zuläßt. Ähnliches gilt von zahlreichen andern Formalitäten, z. B. von der *relatio* in bezug auf die ihr untergeordneten Kategorien des *habitus* oder *actus.* Dieser Gedanke begegnete uns bereits bei Bonaventura und Scotus, hieraus beweisen sie u. a., daß die *pluralitas formalitatum* in Gott keine *compositio* bedeute.

Der siebte Beweis verweist auf die Anwendung der Theorie der *Distinctio formalis* auf die konkreten Einzelfälle.

Aus der Lösung der Schwierigkeiten, die naturgemäß manche im Corpus entwickelten Gedanken wiederholt, sind nur die Momente herauszuheben, die einen Fortschritt bedeuten. Auf den Einwand, daß es kein Drittes zwischen *idem et multa* gebe, wird indirekt erwidert, daß die *diversitas formalis* ein Mittleres zwischen *idem et multa realia* darstelle, oder anders ausgedrückt, daß der *ordo formalis* ein anderer als der *ordo realis* sei, daß mithin der Satz, *unum et diversa* teilen sich vollständig in das Sein, durch die *Distinctio formalis* nicht umgestoßen werde.

Auf den dritten Einwand wird einmal mit dem Hinweis geantwortet, daß die *diversae rationes* nicht jede für sich die ganze Wesenheit des mit ihnen behafteten Dinges besagen und daß deshalb keine sinnlosen Wiederholungen stattfinden. Zweitens wird auf den neuen wichtigen Ausdruck *„aequivalentia seu praevalentia“* hingewiesen, d. h. die sachliche Einheit oder Einfachheit enthält

rationes diversas. Dieser Gedanke kehrt oft bei Scotus wieder, wiederholt hat er den Ausdruck *„unitive continet"*[1]). Im folgenden wiederholt Olivi kurz und prägnant, warum die *pluralitas formalitatum* keine *pluralitas rerum* mit sich bringe: *Quamvis qualibet ratio dicat essentiam, nulla tamen eam dicit totaliter, quia nulla earum dicit eam, secundum quod est contentiva aliarum rationum, et ideo ad pluralitatem rationum non sequitur pluralitas essentiae, et maxime cum per pluralitatem rationum non intendant significare aliquam pluralitatem realem, sed solum aequivalentiam eius*[2]). Das über die Definition Gesagte findet darin seine Lösung, daß sie mehrere Seiten — *rationes partiales* — in sich begreift. Angenommen aber, es gäbe eine *ratio includens in se totam plenitudinem essentiae et omnes modus intelligibilitatis eius, talis ratio non posset plurificari.* Indes ist das eine reine Fiktion.

In der Lösung der sechsten und siebten Objektion wird in bedeutsamer Weise der Unterschied zwischen *rationes reales* in Gott und in den Geschöpfen gezeigt. In Gott ist jede unendlich, deshalb schließen sie sich gegenseitig ein und darum ist in ihm trotz der Verschiedenheit der Formalitäten doch die größtmögliche sachliche Einfachheit. Anders in den endlichen Wesen: jedes kann nur eine beschränkte Zahl von *rationes formales* enthalten und auch diese sind beschränkt, sie bedingen sich ferner gegenseitig beim Aufbau eines Dinges. Diese Gedanken finden sich weiter und tiefer ausgeführt bei andern Franziskanern, u. a. bei Petrus de Trabibus.

Olivi sagt in Q. 7 (p. 137): *Sparsim in qualibet istarum materiarum aliquid de isto modo tetigi.* Das ist in der Tat der Fall. Gerade in den anläßlich anderer Probleme hingeworfenen Äußerungen über die *distinctio rationum realium* gibt er sich ohne alle diplomatische Verklausulierung, wie er denkt. Gehen wir die verschiedenen metaphysischen Fragen durch, so stoßen wir oft auf seine *rationes reales.* Das sei freilich im voraus bemerkt, daß gelegentlich wieder Stellen vorkommen, genau wie bei Scotus, aus denen man an sich auf eine Gleichsetzung dieser *rationes reales* mit der bloßen *distinctio rationis cum fundamento in re,* d. h. die Thomistische *distinctio virtualis* schließen könnte oder auch müßte. In der Veranschaulichung, Exemplifizierung und Anwendung der *rationes reales* nimmt Olivi schon viele Einzelheiten bei Scotus vorweg z. B. den *ordo superioris et inferioris,* die Berufung auf die Unterscheidung zwischen den göttlichen *proprietates,* wie *generatio* und *spiratio activa* im Vater, vor allem aber zwischen göttlichem Verstand und Willen.

---

[1]) Quaestiones super Metaph. Aristoteles lib. IV q. 2 (t. VII p. 171).

[2]) Dieselbe Terminologie, die zwischen der *pluralitas rationum formalium* und der *pluralitas essentiarum,* d. h. der streng sachlichen unterscheidet, findet sich auch bei Alexander von Alessandria.

Am meisten Anwendung findet die Theorie in der Frage 13: *An universalia sint in individuis suis secundum suam universalitatem an tantum in intellectu*[1]). In der Lösung der zweiten Objektion (p. 248) heißt es: *Intellectus non solum potest distinguere inter ea, quae sunt subiecto, tempore et loco distincta, sed et inter ea, quae sunt inseparabilia, et non solum inter ista, sed etiam inter duas rationes, quae in re nullam habent distinctionem, licet utraque realiter sit in re, sicut in Deo distinguit rationem intellectus a ratione voluntatis et in Patre rationem productivam Filii a ratione productiva Spiritus Sancti. Sive igitur individuatio et individuantia sint inseparabilia ab essentia individuata, sive omnino sint eadem, diversas tamen rationes eiusdem rei dicentia: intellectus poterit distinguere inter rationem essentiae et inter rationem individuationis suae, non quod intelligat unum esse sine altero aut posse esse, sed per hoc, quod intelligit unum non esse aliud aut unam rationem non esse aliam . . . Inter diversas enim rationes, quamvis sint idem secundum rem, potest cadere ordo secundum intellectum, sicut inter rationem entis et substantiae et sicut in Deo inter rationem intellectus et voluntatis; unum enim cadit prius in intellectu quam reliquum; quia voluntas intelligitur se habere per additionem ad intellectum et per posterius . . . Sic autem se habet ratio individuationis ad rationem essentiae.* Genau so spricht Scotus: *Et hoc est quaerere, quis sit ordo per se istorum accidentium,* ferner, *oportet secundum aliam partem dare ordinem istorum secundum naturam, ita quod unum immediatus inest essentiae quam aliud*[2]). Aus der angeführten Stelle ergibt sich auch klar, daß Olivi eine *Distinctio formalis* zwischen den persönlichen *proprietates* und dem absoluten Sein annimmt, wie Bonaventura es getan hatte, und zwischen dem göttlichen Verstand und Willen, wie Scotus behauptete und vielleicht auch Bonaventura.

Ad quartum (p. 250 sq.): *Sicut intellectus distinguit inter duas rationes, quae secundum rem non habent inter se diversitatem realem seu essentialem et sicut duae tales rationes possunt habere inter se ordinem prioritatis et posterioritatis . . . In re est pluralitas rationum, quae, etsi secundum se non habeant differentiam neque ordinem et ita nec realem habitudinem, habent tamen per respectum ad intellectum, id est dictu, etsi in se non habeant, natae aptae sunt intelligi in tali scilicet habitudine et in tali ordine. Sunt igitur in re tales habitudines, ad minus secundum aptitudinem intelligibilitatis.* Hier läßt sich ein gewisses Schwanken nicht verkennen, Scotus würde die *diversitas* viel mehr auf die Seite der Gegenstände rücken als es Olivi tut, den Grund dafür werden wir sogleich sehen.

Ad quintum (p. 252): *Si noster intellectus potest distinguere et distincte apprehendere diversas rationes in una simplici essentia per omnimodam indifferentiam comprehensas . . . Sufficit in ideatis diversitas intelligibilis et diversitas rationis ad alietatem idearum, quia etiam in nobis ad diversificationem habituum*

---

[1]) Diese Stellen zeigen auch, daß Olivi kein Konzeptualist oder Nominalist ist, wie einige Stellen z. B. in Q. 7 im Anfang des Corpus (p. 134 unten) oder auch in Q. 13 nahelegen könnten und wie ihn tatsächlich schon verschiedene Referenten aufgefaßt haben. Vornehmlich in der Lösung der Objektionen legt Olivi klar und tief den gemäßigten Realismus dar, wie ihn etwa der hl. Thomas oder Kleutgen in der Philosophie der Vorzeit entwickeln.

[2]) Quaest. super Metaph. Arist. (t. VII p. 170 sq.).

et potentiarum sufficit frequenter diversitas solius rationis obiectivae. Wir dürfen uns indes über die stärkere Betonung der *identitas realis* als der *differentia formalis* nicht wundern und finden deshalb in etwa die letzte weniger klar ausgesprochen, weil die ganze Problemstellung von vornherein davon ausgeht, daß es verschiedene *rationes reales a parte rei* gibt und erst in zweiter Linie gefragt wird, ob ihnen auch notwendig ebenso viele *essentiae reales* oder reale Unterschiede entsprechen, während umgekehrt Scotus meist von der *identitas realis* ausgeht und erst in zweiter Linie fragt, ob mit ihnen eine *pluralitas formalitatum* vereinbar sei. Daraus ergibt sich notwendig, daß Scotus kräftiger die *diversitas* und Olivi mehr die *identitas* unterstreichen mußte.

In Q. 12: *An individuatio aliquid addat ad essentiam individui specifice acceptam*[1]), wird in der Lösung der ersten Schwierigkeit (p. 228) gesagt: *Diversitas rationum realium sufficit ad hoc, quod non sequatur individuum ad suum superius,* d. h. *universale* usw. Ebenso wird in der Lösung der fünften Schwierigkeit (p. 230) die *pluralitas rationum realium* hervorgehoben.

In Q. 14: *An unitas aliquid addat ad ens et maxime aliquid accidentale,* heißt es p. 264: *Distinctio praedicamentorum non fuit facta secundum diversitatem essentialem* — nach der Terminologie von Q. 7 sachliche Verschiedenheit — *nec secundum solam diversitatem intellectus seu modi intelligendi, sed secundum diversitatem rationum realium.* Deutlich sind sie hier ein Mittleres. *Ad quartam: Licet unitas non addat aliam rem ad ens, addit tamen aliam rationem ad rationem entis.* Mit Scotus nimmt Olivi also eine *Distinctio formalis* zwischen dem Sein und seinen transzendentalen Eigenschaften hin.

Das gleiche Verhältnis findet zwischen *natura* und *suppositum* bzw. *persona* statt, worüber die Q. 15 handelt: *Alii dixerunt, quod licet [suppositum] dicat aliquid positivum, illud tamen non dicit aliam rem ab ipsa natura, sed solum aliam rationem eiusdem naturae* (p. 277). Diese *alii* geben seine Ansicht wieder. In der Lösung der neunten Objektion kehren die *diversae rationes reales* in Verbindung mit dem *diversus modus intelligendi* wieder.

In Q. 17: *An potentia materiae addat aliquid realiter diversum ad essentiam eius,* zieht er die *diversitas rationum realium* zur Begründung seiner Ansicht herbei, die sich mit der des Scotus deckt. Bedeutsam ist der Anhang des Corpus: *Dicendum, quod licet quidam dixerint, quod potentia sit accidens materiae et ita quod addat aliquid secundum rem diversum ad ipsam, moti . . ., quia ubique sumpserunt pro primo principio, quod ubicunque est diversitas rationum realium, semper est ibi diversitas essentialis . . . credo tamen cum aliis, quod penitus sint eadem secundum rem.* Hiermit ist der vorhin zitierte Schluß der Q. 7 über die von der Philosophie, namentlich derjenigen Avicennas, herkommenden Gegner der *Distinctio formalis* zusammenzuhalten und man sieht sofort die Tragweite dieser Stelle ein. *Ad primum* (p. 360):

---

[1]) Wir bemerken hier wiederum gegenüber Referenten über Olivis Stellung in dieser Frage, daß er die sachliche Identität von *natura universalis* und *individualis* lehrt. Ebenso leugnet er den realen Unterschied zwischen Essenz und Existenz. Wer sich freilich nur an die Darlegungen an der offiziellen Stelle (Q 12 bzw. 8) hält, wird leicht daneben greifen. Über die Methode Olivis, seine Ansicht oft zu verhüllen, haben wir uns in den Prolegomenen der Ausgabe und in „Die Erkenntnislehre Olivis" verbreitet.

Materia non habet plures potentias passivas essentialiter inter se differentes, sed in essentia sua includuntur rationes plurium potentiarum absque omni diversitate reali ... Sicut enim in Deo dicuntur esse plures rationes, et tamen per hoc non intendimus significare aliquam pluralitatem essentialem.

Q. 54 (t. II p. 262): *Dicunt isti* — sie geben Olivis Ansicht wieder —, *quod diversitas praedicamentorum omnium non est sumpta ex diversitate reali sive essentiali, sed ex diversitate rationum. Quae tamen rationes sunt in re realiter per indifferentiam realem comprehensae ac per hoc vere reales. Et pro tanto praedicamenta dicuntur vere res et primae intentiones et non solum secundae intentiones, sicut est ratio universalitatis.* Diese Stelle, verglichen mit den Ausführungen in Q. 13 über die Universalien, sagt unzweideutig, daß die *rationes reales* in ihrer Verschiedenheit ein Mittleres zwischen den sachlichen Unterschieden — *essentiae reales* in der Terminologie Olivis — und den bloß vom Denken erzeugten Unterscheidungen sind. Derselbe Gedanke findet sich in Q. 14 (p. 264).

Überblicken wir diese Ausführungen Olivis, so sehen wir, daß er sachlich auf demselben Standpunkt steht wie Scotus, daß dieser aber die *Distinctio formalis* weit klarer und eindeutiger formuliert und dargestellt hat als jener. Es braucht eine lange Beschäftigung mit Olivis Art und eine eingehende, sorgfältige Vergleichung vieler Stellen und Gedankengänge, um seine diesbezügliche Meinung bestimmt wiedergeben zu können.

Daß Petrus de Trabibus die *Distinctio formalis* lehrt, ist nach dem über Olivi Gesagten von vornherein höchst wahrscheinlich, da er sich durchgängig als seinen getreuesten Schüler erweist[1]). Ferdinand Delorme O. F. M., einer der verdienten Quaracchi-Herausgeber, hat sie nun tatsächlich nachgewiesen[2]) und zwar zwischen den göttlichen Attributen. *Necesse est ergo ponere, quod istae perfectiones sint in Deo realiter et omnimodae identitatis, et ita est necesse, quod non differant sicut res vel essentiae diversae, nec solum sunt diversae apprehensiones seu considerationes nostri intellectus, sed sicut reales rationes in ipsa re divinae essentiae realiter existentes omni intellectu creato circumscripto. Pluritas enim seu diversitas realium rationum non repugnat essentiae unitati neque simplicitati.* Dieser Gedanke kehrt in verschiedener Formulierung mehrmals wieder.

---

[1]) Vgl. E. Longpré, Pietro de Trabibus, un discepulo di Pier Giovanni Olivi (Studi Francescani 1922) 8 sqq.; B. Jansen, Petrus de Trabibus. Seine spekulative Eigenart oder sein Verhältnis zu Olivi, in Baeumker-Festschrift, Münster i. W. 1923, S. 243—254.

[2]) Pierre de Trabibus et la distinction formelle (France Franciscaine 1924) 255—269.

Matthaeus von Aquasparta

Auf die überragende spekulative Bedeutung des vielseitigen Ordensgenerals und Kardinals Matthaeus von Aquasparta hat Kardinal Ehrle in seinem programmatischen Artikel[1]) in neuerer Zeit wieder die Aufmerksamkeit gelenkt. Es folgten die Quaracchi-Ausgabe seiner *Quaestiones de fide et de cognitione* (1903) und die Monographie Grabmanns über seine philosophisch-theologische Erkenntnislehre (1906). Die Drucklegung seines Sentenzenkommentars wird wohl noch länger auf sich warten lassen, zumal man die Handschrift fast zur *littera inlegibilis* zählen muß.

Daß Matthaeus einen mittleren Unterschied zwischen der streng sachlichen und rein gedanklichen, also das Wesen der *Distinctio formalis* lehrt, erhellt aus der Handschrift des Sentenzenkommentars, die in Assisi cod. 132 aufbewahrt wird. Fol. 123^{b}—125^{a} fragt er *de alia divisione, quae est per rationem et voluntatem; et est quaestio, utrum ratio et voluntas sint eadem potentia vel sint potentiae essentialiter differentes.* Man sieht, er reiht sich in der Problemstellung organisch in die von Bonaventura ausgehende ältere Franziskanerschule ein, zumal seine Lösung lebhaft an den *Doctor Seraphicus* erinnert, man vergleiche etwa vorliegende Lösung mit der im ersten Teil angeführten Bonaventuras (Quaracchi-Ausgabe tom. II p. 230 sqq.) Setzen wir sofort das ganze kurze Corpus hierher und die Sache wird klar sein.

Respondeo dicendum, quod determinatio et solutio istius quaestionis pendet a solutione et determinatione istius, quae determinata fuit in primo libro, distinctione tertia, utrum anima sit suae potentiae. Quemadmodum igitur ibi fuit dictum, dicendum est hic, quod sicut potentiae sive vires non sunt tantum relationes, sicut quidam dixerunt, nec sunt accidentales proprietates, sicut dixerunt alii, nec tamen sunt omnino eaedem ipsi animae secundum dictam differentiam, nec sunt ita essentiales sicut sua essentialia principia, sed sunt sibi consubstantiales sicut ab ipsa emanantes et fluentes et ab ipsa essentia derivatae sicut germina quaedam, ita tamen quod in ipsa animae essentia radicatae sint: sic ipsae potentiae non differunt sic essentialiter, quod faciant diversas; cum vero substantiae animae sint consubstantiales, in qua, ut praedictum est, radicantur et ab ipsa immediate emanant, non tamen ita omnino idem sive eadem potentia, sed sunt diversae potentiae et in genere potentiae essentialiter, formaliter et secundum speciem differunt sicut diversa instrumenta eiusdem substantiae, ita quod prima divisio potentiarum intellectualium est per cognitivam et affectivam. Ratio autem istius manifesta est tum propter ipsius

---

[1]) Das Studium der Handschriften der mittelalterlichen Scholastik (ZkTh 7 [1883] 1—51).

animae compositionem, tum propter ipsam perfectionem, tum propter actuum et obiectorum essentialem distinctionem.

Propter compositionem habet posse arctatum, propter perfectionem et plurium actuum sive operationum plurium et propter ipsorum actuum et obiectorum diversitatem seu distinctionem oportet habere distinctionem seu diversitatem instrumentorum diversas seu distinctas potentias. Quia vero anima radicibus comparatur et ideo non est sua potentia, immo differt in ea substantia, virtus et operatio, in quae dividuntur supermundana ratione caelesti divini intellectus secundum Dionysium De angelica hierarchia: et ideo non agit per suam essentiam, sed per aliquid additum essentiae et ab essentia aliquo modo differens, solus autem Deus est, qui propter summam simplicitatem agit se ipso et per essentiam, non differt in eo substantia, virtus et potentia, et idcirco non habet posse arctatum, sed uno agit multa. Quia ergo anima non agit se ipsa neque per suam essentiam, sed ista tria in ea differunt, ideo habet posse arctatum neque uno potest multa agere, ergo multas operationes non agit nisi per plures potentias. Sed quia anima perfectionem habet in operando, ut quia est simplex in essentia, ita est in virtute et in operatione: ideo est plurium operationum et actuum principium. Ulterius, quia isti actus essentialiter et secundum speciem differunt, quia ad diversa ordinantur, quia, ut dicit Philosophus II De anima, potentiae distinguuntur per actus et actus per obiecta propria: oportet potentias animae essentialiter in genere potentiae differre. Propter compositionem igitur non agit se ipsa neque potest plura, quia habet posse arctatum.

Propter perfectionem vero plura potest et est plurium actuum principium. Quae quidem, quia essentialiter differunt tamquam obiecta: ideo oportet ad illos habere diversa instrumenta, et propterea ratio et voluntas, sive universaliter potentiae animae, differentes sunt et diversa tamquam diversa instrumenta diversos actus et operationes ordinant.

Huc accedit sensibiliter ex potentia, quia evidenter sentit et sensibiliter advertit in volendo et intelligendo recurrere ad diversa quasi instrumenta.

Ad primum dicendum, quod tam Augustinus quam auctor libri De spiritu et anima non vult dicere, quod anima sit suae potentiae essentialiter, et quod potentiae sunt eaedem ipsi animae per omnem indifferentiam, sed vult circumloqui istam consubstantialitatem. Ex hoc ideo, quod radicantur in una animae essentia et ab ea immediate emanant, adeo couniuntur cum ipsa, adeo cohaerent, quod non cadunt in aliud genus. Et hoc patet per Augustinum eundem, qui dicit XV De Trinitate capitulo 5., quod in hoc est differentia trinitatis increatae et creatae, quod ipse Deus est tres personae, sed creata habens tres potentias, non est tres potentiae; non quod voluit dicere, quod essent una meus, una vita, una essentia per omnimodam indifferentiam, sed per quandam intrinsecam circulationem.

Die ganze Auffassungs- und Redeweise, sei zunächst bemerkt, erinnert an Bonaventura, wenngleich mannigfache Verschiedenheiten vorhanden sind. Aus dem Corpus der *quaestio* erhellt klar, daß Matthaeus den Grundgedanken der *Distinctio formalis* klar wiedergibt. Einmal leugnet er die sachliche Verschiedenheit der

Kräfte von der Substanz, *„potentiae non differunt sic essentialiter, quod faciant diversas“*, *„nec sunt accidentales proprietates“*, *„sunt sibi [animae] consubstantiales sicut ab ipsa emanantes et fluentes et ab ipsa essentia derivatae“*, *„anima est simplex in essentia, ita est in virtute et operatione“*, vor allem — wie bei Bonaventura — *potentiae „radicantur in una animae essentia et ab ea immediate emanant, adeo couniuntur cum ipsa, adeo cohaerent, quod non cadunt in aliud genus“*. Anderseits sind die Kräfte, wie Verstand und Willen, formal und *a parte rei* nicht mit der Seelensubstanz identisch, *„nec tamen sunt omnino eaedem ipsi animae“*, *„non tamen ita omnino idem, sed sunt diversae potentiae, et in genere potentiae essentialiter, formaliter et secundum speciem differunt“*, *„anima non est sua potentia“*, *„per aliquid additum essentiae et ab essentia aliquo modo differens“*. Also bereits der Terminus *„formaliter“* im Sinn der *Distinctio formalis* wird gebraucht.

Vor allem wird das begründende Leitmotiv der Formalunterscheidung, unabhängig zum Denken sind die Seinsinhalte verschieden, das Denken findet diese Unterschiede vor und macht sie nicht, folglich müssen, entsprechend der Kongruenz von Sein und Denken, diese Unterschiede auch vorgängig zum begrifflichen Erfassen in den Gegenständen vorliegen, bei Matthaeus klar, wenn auch mit andern Worten, ausgesprochen. Immer wieder wird der Gedanke variiert: die *essentia* — der Begriff, die Begriffsbestimmung *(definitio)* die ideelle Bedeutung, der Inhalt, werden Scotus und die Scotisten sagen — der Seele ist eine andere als die der Seelenkräfte, wiederum ist die *essentia* der einzelnen Tätigkeiten, etwa des Verstandes und Willens, voneinander verschieden, also entspricht ihnen auch irgend eine reale Verschiedenheit *a parte rei*. Diese aber ist eine formale und keine streng sachliche, d. h. die genannten Begriffe unterscheiden sich nicht wie *res et res*, sondern wie Inhalt und Inhalt, also ist der Unterschied kein kategorialer im Sinn von Substanz und Akzidenz oder von Akzidenz und Akzidenz. Die Seele greift gewissermaßen über ihre Substanz hinaus in den Verstand und Willen hinein, wirkt sich vollständig in ihnen aus, ja entfaltet sich sogar seinsmäßig erst vollständig in diesen „Emanationen“, „Verzweigungen“, wovon sie der „Quell“, die „Wurzel“ ist.

Das Schwankende und Tastende, wie es sich bei Bonaventura findet und das Olivi mit feinstem geschichtlichen Einfühlen wiedergibt, kommt bei Aquasparta charakteristisch zum Ausdruck. Das entspricht ganz der Zeit, in der Aquasparta lebte, und dem damaligen Stand des Problems. Zwischen 1235 und 1240 wurde er geboren, 1281 Lector S. Palatii, 1287 General, 1288 Kardinal, in

welchen Stellungen er stark kirchenpolitisch und anderweitig nach außen tätig war, 1302 starb er. Dementsprechend dürfte er in den achtziger Jahren oder schon vorher seinen Sentenzenkommentar und seine *Quaestiones disputatae* verfaßt haben, später hatte er kaum noch Zeit.

Um so klarer und bestimmter hebt sich die Gesamttheorie der *Distinctio formalis*, wie sie bei Scotus und seinem Zeitgenossen Alexander von Alessandria systematisch abgerundet und allseitig auf die Lösung der verschiedenen theologischen und philosophischen Probleme angewandt ist, von dem Ringen der Periode Bonaventuras und seines Schülerkreises ab. So ist die geschichtlich-psychologische und metaphysisch-erkenntnistheoretische Entwicklung der *Distinctio formalis*, wie ihre Linie in ihren Anfängen, ihrem Steigen und ihrem Kulminieren vor uns verläuft, ein geradezu klassisches Beispiel von Ideen- und Problemgeschichte.

Alexander von Alessandria

Alexander von Alessandria ist Zeitgenosse des Scotus, war General des Franziskanerordens und Kardinal. Die erste der uns beschäftigenden Fragen findet sich in der Münchener Staatsbibliothek (Codex Monacensis Latinus 8717, fol. 93r—94v), die zweite in Florenz in der Bibliotheca Laurentiana (Codex Fesulanus 133 f. 86r—87r). In gewisser Hinsicht bedeutet die erste Frage: *Utrum in una et eadem re simplici possint includi diversae formalitates sive diversa esse quidditativa*, den Höhepunkt und systematischen Abschluß der ganzen Entwicklung. Bisher hatte nur Olivi die Frage in aller Form, ganz allgemein, losgelöst von konkreten philosophischen und theologischen Anwendungen auf den Einzelfall gestellt. Das tut nun auch Alexander, aber philosophisch tiefer. Bei ihm ist sodann der Aufbau systematischer, schulgerechter und abgerundeter. Drittens ist die Terminologie und Begriffsbestimmung schärfer und eindeutiger. Der Formalunterschied ist ein in der Sache *ex natura rei* gelegener, dem Verstand vorausgehender, ein Mittleres zwischen der streng sachlichen und rein gedanklichen, sie wird ein modaler genannt und erinnert unwillkürlich an die *modi* des Suarez. *Ponit ergo haec positio, quod inter diversitatem plurium rerum, quarum una nullo modo est alia, et inter diversitatem rationum factam per intellectum potest dari diversitas sive non identitas media. Quae non est proprie essentiarum vel individuorum, quia talis est maxima diversitas rerum, sed diversitas perfectionum contentarum in eadem re et quasi integrantium unum totum perfectionabile. Quae quidem identitas vel diversitas . . . praecedit omnem actum intellectus.*

Weiterhin kehren die typischen Fälle, auf die die Vorgänger, Bonaventura, Petrus de Trabibus, Scotus und andere sie angewandt hatten, wieder, freilich mehr die der Philosophie als die der Theologie angehörenden: die Transzendentalnoten, die drei Formalitäten, *vegetativum, sensitivum, intellectivum* der menschlichen Seele, der Unterschied des menschlichen Verstandes und Willens im Zusammenhang mit dem Unterschied des *verum* und *bonum,* das Verhältnis der göttlichen Wesenheit zu den Personen und der göttlichen Eigenschaften zueinander.

Das spekulativ-historisch Bemerkenswerteste aber bei Alexander ist unstreitig die breite erkenntnistheoretisch-metaphysische Fundierung. Ging bei Bonaventura ihre genaue Tragweite in ihrer Anwendung auf die Dreieinigkeit auf, berichtet ebenfalls Olivi von ihrem theologischen Ausgangspunkt, wandte sie selbst Scotus noch in erster Linie auf die Erklärung der verschiedenen theologischen und philosophischen Probleme an, so daß der erkenntnistheoretische Realismus mehr gelegentlich gestreift als systematisch begründet wurde, so geht Alexander prinzipiell von der Forderung aus, daß den verschiedenen Begriffsinhalten und selbständigen Definitionen auch im Dinge selbst unabhängig und vorgängig zum Denken gesonderte Sachverhalte entsprechen müssen. Schon in der Formulierung der Fragestellung kündet sich fein und deutlich dieser Gesichtspunkt an, in der Gleichsetzung von *formalitas* und *esse quidditativum.*

In dieser Gestalt findet die *Distinctio formalis* ihren Platz in der Geschichte der Philosophie. Man mag über ihren Wahrheitswert denken wie man will. Neben den verselbständigten Ideen Platons, der Abstraktions- und Universalientheorie des Aristoteles, dem Nominalismus Ockhams und der beginnenden Neuzeit, neben dem Kritizismus Kants stellt der Formalismus einen der geschichtlich denkwürdigen Versuche dar, die Wissenschafts- und Wahrheitsfrage, das Universalienproblem, zu lösen.

Letztlich gewährt der Vergleich der zweiten Frage über den Formalunterschied der göttlichen Attribute mit der ersten Hauptfrage noch einen großen Vorteil. Man könnte nämlich trotz mancherlei Wahrscheinlichkeitsbeweise und verschiedener Einzelmotive, die für eine *Distinctio formalis* zwischen den Eigenschaften Gottes sprechen, noch im Zweifel sein, ob man die ganze Theorie letztlich nicht doch im Sinn der Thomistischen Virtualunterscheidung deuten dürfe. Freilich lassen sich Sätze wie *„vere uni et simplicissimo non repugnat numerus“* schwerlich mit der Auffassung des hl. Thomas vereinigen. Nun beweist aber Alexander in der ersten Frage im siebten Argument das Vorhandensein der *Distinctio formalis* nicht bloß aus der verschiedenen Seinsweise der göttlichen Wesenheit als mitteil-

bar und der göttlichen Personen als nicht mehr mitteilbar, sondern deutet auch in dem folgenden *tertio notandum* an, daß zwischen der göttlichen *sapientia* und *bonitas* ein Formalunterschied vorhanden sei. Also müssen, wenn anders wir den Verfasser nicht einer sachlichen Unstimmigkeit oder besser eines Widerspruchs zeihen wollen, auch in der zweiten Frage die etwa zweideutigen Ausdrücke im Sinn der *Distinctio formalis* gedeutet werden.

Von dieser Denk- und Ausdrucksweise aus fallen nunmehr rückläufig bedeutsame Schlaglichter auf frühere Autoren. Die ältere Franziskanerschule vor Scotus trägt trotz mannigfacher Abweichungen im einzelnen doch einen einheitlichen Familienzug. Vorliegende Untersuchungen zeigen, daß viele Mitglieder die Formalunterscheidung lehren und sie typisch auf ganz bestimmte Gegenstände anwenden. So darf denn in zweifelhaften Fällen der Analogieschluß eher zu Gunsten der Formal- als der Virtualunterscheidung sprechen. Beispielshalber könnte man in den Ausführungen des Petrus von Falco unentschieden bleiben, ob die Attribute virtuell oder formal unterschieden sind. Verglichen aber mit der Denk- und Ausdrucksweise des Alexander oder auch des Petrus de Trabibus, Olivis und selbst des Scotus, kann man sie mit guten Wahrscheinlichkeitsgründen im Sinn der *Distinctio formalis* erklären, zumal die göttlichen Eigenschaften eine Art Schulbeispiel ihrer Anwendung bilden.

Gehen wir nunmehr nach diesen allgemein gehaltenen Andeutungen die beiden Fragen im einzelnen durch. In den Einwänden, mit denen nach scholastischer Methode das Problem eingeführt wird, ist vor allem der Gedanke bemerkenswert, mit dem die Gegner noch heute am wirksamsten gegen den Formalunterschied vorgehen, es gebe kein Drittes zwischen der rein gedanklichen und der eigentlich sachlichen Unterscheidung; falls man aber irgendwelchen Unterschied im Ding annehme, so führe dieser zu einer Zusammensetzung und es sei um die behauptete Einfachheit bzw. Einheit geschehen. Eindrucksvoll ist ferner der sechste Einwand *a fortiori:* wenn schon ein numerischer Unterschied eine sachliche Zusammensetzung eines Mehreren herbeiführe, dann erst recht ein quidditativer oder formaler. Endlich wird an siebter Stelle auf den üblichen ins Unendliche verlaufenden Prozeß verwiesen, die Formalität als etwas Reales bedinge eine neue Formalität und so endlos weiter. Alexander faßt die Quintessenz der Einwände mit wohltuender Kürze dahin zusammen.

Hic est ergo unus modus dicendi, qui consistit in tribus. Primum est, quod omnis differentia, quae est in re simplici, est rei vel rationis. Secundum est, quod differentia formalis non est differentia rationis tantum, sed est differentia realis. Ex quibus sequitur tertio, scilicet quod in eadem re simplici non

possunt esse plura, quae differant formaliter, quia si differunt formaliter, differunt realiter, et sic in eadem re simplici erunt plures res.

In der thetischen Darlegung stoßen wir, wie gesagt, vor allem auf die ausführliche erkenntnisrealistische Begründung.

Das erste Argument wird einfachhin dem Prinzip entnommen: *In una re possunt haberi plures conceptus stante simplicitate eiusdem,* und daraus wird ohne weiteres auf die Mehrheit der Formalitäten geschlossen. Diese Erwägung setzt klar voraus, daß den verschiedenen subjektiven Begriffen ebenso viele objektive Verwirklichungen entsprechen, mit andern Worten, den vollkommenen Parallelismus zwischen Denkformen und Seinsformen. Noch mehr, in der weiteren Diskussion wird mit derselben Selbstverständlichkeit die Alternative durchgeführt: entweder sind die Begriffe, besser die Teilbegriffe, eines einfachen Wesens, das mehrere metaphysische Grade in sich befaßt, z. B. der menschlichen Seele, falsch oder diesen Teilbegriffen müssen unabhängig vom Denken sachlich verschiedene Formalitäten in der Seinsordnung entsprechen.

Desgleichen stützt sich der zweite Beweis auf den Satz: *Unum et idem realiter et formaliter est unum quidditative,* woraus sich ergibt: *Unum et idem realiter et formaliter non potest esse excedens et non excedens respectu eiusdem.* In der weiteren Ausführung dienen erkenntnistheoretische Sätze als Stützpunkt der Argumentation, sie werden nach Art von Prinzipien ohne weitere Begründung eingeschoben, z. B.: *Una quidditas est una ratio,* d. h. soviel begriffliche verschiedene Denkinhalte, soviel sachlich verschiedene Formalitäten.

Ähnlich im vierten und fünften Argument, wo der ganze Gegensatz zum Thomismus einleuchtet. Greifen wir bloß den einen Leitgedanken heraus. Während nach Thomas' ständig wiederkehrender Lehre *verum* und *bonum* sachlich völlig zusammenfallen, metaphysisch aber oder virtuell verschieden sind und deshalb das *verum* das Formalobjekt des Verstandes, das *bonum* das des Willens ist, führt Alexander aus: beide Seiten fallen sachlich zusammen, beide finden sich *ex natura rei* im Gegenstand, also müssen sie reell eins und formell verschieden sein, denn sonst fiele das Material- und Formalobjekt beider Fähigkeiten zusammen. Wiederum heißt es in der Einzelausführung: *ratio veri et boni non sunt idem quidditative* d. h. begrifflich, deshalb ein formaler Unterschied zwischen beiden.

Geradezu in die Augen springt die erkenntnistheoretische Grundvoraussetzung, daß jedem verschiedenen Begriffsinhalt auch eine verschiedene Seinsformalität entsprechen müsse im achten Beweis: da die Metaphysik eine Realwissenschaft ist, die Transzendentalnoten aber, die

dem Sein anhaften, sachlich mit dem Sein zusammenfallen, muß es ein Mittleres geben, nämlich ein Formalunterschiedenes, denn sonst wären die verschiedenen Transzendentalbegriffe leere Tautologien. Folgerichtig zu dieser Theorie wird in dem neunten Gedankengang in prägnanter Kürze gesagt, daß in jeder schulgerechten Definition der durch den Gattungsbegriff bezeichnete allgemeine und der durch den Artunterschiedsbegriff ausgedrückte besondernde Inhalt auch in dem Dinglichen entsprechend getrennte Seinsweise verlangen. Gerade an der Selbstverständlichkeit, mit der diese erkenntnistheoretischen Leitsätze nach Art von ersten, unmittelbar evidenten Prinzipien hingestellt werden, sieht man den reifen Niederschlag und die lange vorausgehende Entwicklung einer Theorie, die doch gewiß nicht selbstverständlich ist, sondern dem kritischen Denker große Schwierigkeiten bereitet und den schärfsten Gegensatz zum damals aufblühenden Thomismus bezeichnet. Wenden wir diesen erkenntnistheoretischen Realismus auf die verschiedenen konkreten Probleme an, so stoßen wir zunächst auf die Transzendentalnoten des Seins; mehrmals, so etwa im fünften und achten Argument, kehren sie wieder.

Im Mittelpunkt der Anwendung steht indes das Seelenproblem. Als Franziskaner und Anhänger des überlieferten Augustinismus betrachtet Alexander die menschliche Seele als einfach. Anderseits ist aber die eine geistige Seele das Prinzip aller Lebenserscheinungen, auch der sensitiven und vegetativen. Die Erklärung findet er in dem Formalunterschied des dreifachen Seins. Mehrmals greift er auf diesen Gedanken zurück und trägt ihn wiederum mit einer Schlichtheit vor, daß man annehmen muß, er wiederhole etwas ihm Geläufiges und in seiner Schule Traditionelles.

Es folgt die allen Verteidigern der Formalitäten geläufige Begründung des Formalunterschiedes aus der grundverschiedenen Haltung des Verstandes und Willens. Am Schluß der zweiten Frage über die göttlichen Attribute nimmt sie die eindrucksvolle Form an: *Intellectus divinus dicitur infinitus, non quia sit respectu infiniti diligibilis, sed intelligibilis, et e contrario voluntas non est respectu infiniti intelligibilis, sed diligibilis.* Die Anwendung auf Gott, auf das Verhältnis der Wesenheit zu den Personen und der Eigenschaften zueinander wurde schon erwähnt.

Die meisten dieser Gedankenmotive kehren, in derselben oder auch in neuer Beleuchtung, in der zweiten Quaestio wieder „*Utrum in Deo sint attributa ex natura rei*". Bestimmt wird hier die *Distinctio formalis* auf die verschiedenen *gradus metaphysici,* z. B. *rationalitas* und *animalitas* im Menschen, *intellectivum, sensitivum* und *vegetativum* in der Seele angewandt. Ebenso kehrt die sprachliche

Gleichsetzung von *plures conceptualitates, rationes formales, quidditates* wieder. Nicht minder scharf umrissen wird, im Gegensatz zu Scotus und in Übereinstimmung mit Olivi, die *multitudo rationum* der *multitudo rerum* gegenübergestellt. Vor allem aber wird der letzte Seinsgrund der Möglichkeit der Vereinigung der verschiedenen Formalitäten in der einfachen göttlichen Wesenheit gefunden. Sie ist mit Berufung auf Johannes Damascenus das „Meer der göttlichen Unendlichkeit". Dank dieser *infinitas* sind die formell geschiedenen Seinssphären *„perfectionaliter et unitive"* eins im Abgrund der göttlichen Vollkommenheit. Obgleich die Attribute, wie Güte, Macht, Wissen, nur die *infinitas „sui generis"* haben, ist es trotzdem völlig wahr, *quod unum attributum ex sua infinitate assecutive,* d. h. tatsächlich und seinsmäßig, *includit aliud. Non enim potest esse intellectus infinitus nisi intellectus entis simplicissimi, intellectus autem entis simplicissimi est indistans realiter a voluntate, et similiter de quolibet alio attributo.* Darum sind sie sachlich eins und einfach.

Bemerkenswert ist ferner, daß ein sichtlich in die Augen springendes neues Argument für die *Distinctio formalis* eingeführt wird, das sich auch bei andern Verteidigern findet. Wenn sich zwei Eigenschaften oder sonstige Seinsweisen in zwei sachlich und numerisch unterschiedenen Gegenständen vorfinden, dann haben sie jedenfalls zwei sachlich fundierte, verschiedene Daseinsarten. Nun wird aber durch ihr Vereinigtsein in demselben Gegenstand nichts an ihrem wesenhaften, begrifflichen Sein geändert. Also sind sie auch in demselben Dinge begrifflich d. h. formal geschieden.

Endlich wird in geistreicher Weise ein neues Moment für die Ableitung der *Distinctio formalis* aus dem erkenntnistheoretischen Realismus geltend gemacht, das sich auch bei Scotus findet. Es wird der erkenntnistheoretische Satz hingestellt, daß die Erkenntnis ihren Gegenstand voraussetze. Mit feiner Pointierung ergibt sich daraus der weitere Satz, daß darum erst recht die *cognitio intuitiva,* im Gegensatz zur *abstractiva* — die *quoad modum quo* umgestaltende Denkoperationen in bezug auf ihren Gegenstand vornimmt — ihr Objekt bejahe, genau wie sie es vorfindet. Unwillkürlich wird man hier an das schlichte Schauen der heutigen Phänomenologie erinnert. Nun aber sieht Gott intuitiv die verschiedenen Attribute in ihrem unendlichen Sein. Also müssen sie sich auch vorgängig zu dieser Intuition als verschiedene Seinsweisen darin vorfinden[1]).

---

[1]) Bezüglich weiterer Franziskanerlehrer sei bemerkt, daß, wie wir den freundlichen Mitteilungen von P. E. Longpré und Herrn Dr. Hieronymus Spettmann verdanken, sich bei John Pecham, Richard von Mediavilla und Wilhelm von Ware die *Distinctio formalis* nicht findet. Dagegen vertritt

Wir lassen nunmehr auszugsweise den Text der ersten bislang unbekannten Frage folgen.

Utrum in una et eadem re simplici possint includi diversae formalitates sive diversa esse quidditativa.

Et videtur quod non.

1. Quia formalitas rei est realitas eius. Si ergo in una re simplici sunt diversae formalitates, in eadem re erunt diversae realitates. Ex quo sequitur, quod eadem res erit simplex et non simplex, quod est impossibile.

2. Praeterea, unius rei unicum est esse et una definitio. Sed una simplex res est una unitate omnimoda. Ergo habet tantum unum esse quidditativum et unam definitionem.

Ad oppositum: Quia eadem forma simplex, puta anima hominis, aliter definitur, ut habet gradum vegetativum et aliter, ut sensitivum. et aliter, ut intellectivum. Hoc autem non potest esse nisi secundum aliam et aliam quidditatem.

In hac quaestione sunt duo modi dicendi. Quidam enim dicunt, quod in una re simplici non sunt diversae formalitates, immo quaecunque sunt realiter unum, sunt unum formaliter, nec est ibi aliqua differentia ex natura rei, sed solum ex ratione vel intellectu faciente.

Prima ratio ad hoc est talis: Omne ens vel est ens rei vel rationis. Ille igitur modus formalis vel quidditativus, quem tu ponis in re simplici, vel est ens rei vel rationis. Si rationis, habetur propositum, scilicet quod in eadem re simplici non est diversitas nisi secundum conceptum et rationem, ita quod sensitivum et intellectivum in homine non differunt nisi secundum conceptum et rationem et ex natura rei, sicut sunt realiter unum, ita sunt unum formaliter et quidditative. Si autem modus ille formalis est ens rei et extra animam, sequitur, quod ubi sunt duo modi tales formales, quod ibi sunt duae res, et sic una res simplex erit una et non una.

Secundo sic: Differentia est passio subiecti et entis. Quot igitur modis dicitur ens, tot dicitur differentia. Sed ens non dicitur nisi duobus modis, ut potest haberi ex VI Metaphysicae. Est enim ens rei et extra animam et ens rationis et in anima, quod est ens diminutum. Igitur differentia dicitur tantum duobus modis, scilicet re et ratione. Si igitur isti modi differunt ratione tantum, habetur propositum. Si re, tunc in re simplici erit res et res, et per consequens tale simplex non erit unum simplicitate, sed compositione. Et si dicatur, quod tales modi differunt formaliter et non realiter: contra hoc est, quia differentia formalis est necessario rei vel rationis, cum non sit dare tertiam differentiam. Et sic sequitur idem quod prius.

Tertio sic: Accipiatur res et modus formalis eiusdem, sicut realitas animae et modus formalis sensitivi et intellectivi. Manifestum est, quod utrumque

---

Johannes von Ripa, der seinen Sentenzenkommentar um die Mitte des vierzehnten Jahrhunderts verfaßte — um von andern bekannten Scotisten abzusehen — getreu seiner Scotusgefolgschaft nachdrücklich die *Distinctio formalis.* Diese Mitteilung verdanken wir Herrn Dr. Hermann Schwamm, der sich eingehend mit der Erforschung dieses interessanten bedeutsamen Franziskaners beschäftigt.

est ens, scilicet res et modus formalis, vel est ens commune utrique. Quaero igitur de illo ente communi utrique, utrum sit ens rei vel rationis, an sit utrumque scilicet rei et rationis. Si sit ens rei, sequitur, quod utrumque, scilicet tam res quam modus rei, sit res et sic erunt duae res. Si sit ens rationis, sequitur, quod res et modus eius sit ens rationis, quod ipsi non concedunt, quia res est ens extra animam. Si autem ens, quod praedicatur de utroque, sit ens rei et rationis, hoc potest intelligi dupliciter, uno modo, quod ens rei praedicatur de re et ens rationis de modo, et sic habetur propositum, scilicet quod modus formalis sit ens rationis tantum, alio modo e contrario. Et sic est impossibile, quia maior entitas est rei quam modi, et ideo, si modus est ens rei, multo magis res subtracta modo et formalitati. Et ideo, si ens rei et rationis dicantur de utroque, magis verisimile est, quod ens rei dicatur de re et rationis de modo quam e contrario, et sic habetur propositum.

Quarto sic: Illud, quod est in re ex natura rei et ad quod distincte terminatur intellectus noster, videtur, quod sit vera res, quia hoc est de natura rei verae extra animam, quod sit tale quid, ad quod possit terminari intellectus noster, id est conceptus, cuius mensura sit ipsa res, quia scibile extra animam est mensura entis diminuti, quod est in anima. Sed modus formalis est in re ex natura rei et ad illum modum terminari potest intellectus noster distincte. Ergo videtur, quod ille modus formalis sit vera res. Si ergo in eadem re simplici possunt formari plures modi formales, in eadem re simplici poterunt esse plures res. Quod est impossibile, quia pluralitas rerum repugnat simplicitati. Maior patet. Minor probatur: Quia si illi modi formales non sunt in re ex natura rei, sequitur, quod sunt tantum entia rationis. Cuius contrarium ponit adversarius.

Quinto sic: Si haec positio est vera, sequitur, quod brutum non sentit nec vivit per essentiam animae, sed per aliquid additum essentiae. Consequens est impossibile, ergo et antecedens, scilicet quod in eadem re simplici sint plures modi formales. Falsitas consequentis patet, quia sicut unumquodque est ens per essentiam suam, sic unumquodque vivens est vivens per essentiam suam, quia vivere viventibus est esse, II De Anima, et sicut unumquodque vivens est vivens per essentiam suam, sic unumquodque sentiens est sentiens per essentiam suam. Consequentia probatur, quia secundum istam positionem in una re simplici est una realitas cum pluribus formalitatibus. Quae quidem realitas videtur esse quoddam indifferens et quasi materiale substratum pluribus formalitatibus. Ex hoc sic arguitur ad probandum consequentiam: Per id, quod est indifferens ad multa, non est aliquid formaliter tale, quia eodem est aliquid tale et formaliter tale. Eo autem, quod est indifferens ad multa, nihil est actu tale, sed magis potentiale. Si igitur realitas anima bruti et essentia eiusdem est indifferens ad multas formalitates vel modos formales, sicut dicit positio: sequitur, quod brutum non vivit nec sentit per essentiam animae, cum ipsa sit indifferens ad duo, quia indifferens ad duo non dat actu alterum illorum, sed magis est in potentia ad utrumque. Sentit ergo et vivit per aliquid additum essentiae, scilicet per modum formalem, qui videtur contrahere ipsam essentiam de se indifferentem.

Sexto sic: Plus differunt, quae differunt formaliter, quam quae numero differunt tantum, quia differentia quidditativa est maior quam differentia numeralis tantum. Sed quae tantum differunt numero, differunt realiter eo modo,

quo dicimus, quod Petrus et Martinus sunt duae res. Multo igitur magis, quae differunt formaliter et quidditative, differunt realiter secundum positionem adversarii. Duo modi formales in una re simplici ita differunt formaliter, quod non realiter, quomodo dictum est, quod vegetativum differt a sensitivo formaliter et non realiter.

Septimo sic: Ille modus formalis, qui ponitur, aut est ens rationis aut rei. Si rationis, habetur propositum. Si autem est ens rei, sequitur, quod sit res, et si ita est, videtur, quod illa res habeat modum. De illo ergo modo quaeram sicut prius, utrum sit ens rationis rei. Si rei, erit abire in infinitum, quia de illa re et modo causa iterum quaeretur. Si rationis, habetur propositum.

Hic est ergo unus modus dicendi, qui consistit in tribus. Primum est, quod omnis differentia, quae est in re simplici, est rei vel rationis. Secundum est, quod differentia formalis non est differentia rationis tantum, sed est differentia realis. Ex quibus sequitur tertio, scilicet quod in eadem re simplici non possunt esse plura, quae differant formaliter, quia si differunt formaliter, differunt realiter, et sic in eadem re simplici erunt plures res.

Alius modus possibilis poni potest, quod aliqua sunt unum realiter, quod tamen non sunt unum formaliter et quidditative, quia non oportet, quod quae sunt unum realiter, sint unum omni modo unitatis, puta quidditative vel per se. Primo modo dicimus enim, quod ens et unum sunt unum realiter, et tamen non sunt unum quidditative et per se, quia quaecumque sunt talia, quod unum praedicatur denominative, illa non sunt unum formaliter sive per se primo modo. Sed istae intentiones, unum, verum et bonum, praedicantur denominative de ente, igitur non sunt formaliter unum cum eo. Maior patet, quia quaecumque praedicantur de re denominative, unum est extra conceptum alterius. Minor probatur, quia istae intentiones videntur esse quasi passiones entis et ens subiectum earum. Ponit ergo haec positio, quod inter diversitatem plurium rerum, quarum una nullo modo est alia, et inter diversitatem rationum factam per intellectum potest dari diversitas sive non identitas media. Quae non est proprie essentiarum vel individuorum, quia talis est maxima diversitas rerum, sed diversitas perfectionum contentarum in eadem re et quasi integrantium unum totum perfectionabile. Quae quidem identitas vel diversitas non est per intellectum, sed praecedit omnem actum intellectus, quia intellectus non facit eam, sed invenit.

Haec autem positio potest confirmari multis rationibus.

Prima ratio potest sumi ex eo, quod in una re possunt haberi plures conceptus stante simplicitate eiusdem. Arguo igitur sic: De eo, quod est unum conceptualiter, non potest haberi nisi unus conceptus. Sed quod est unum formaliter et realiter, est unum conceptualiter. Igitur de omni tali non potest haberi nisi unus conceptus. Sed secundum adversarium omnis forma simplex est unum formaliter et realiter. Igitur de omni tali non potest haberi nisi unus conceptus. Cuius contrarium ab omnibus ponitur, quia vegetativum et sensitivum faciunt duos conceptus, etiamsi sunt per unam formam simplicem. Maior patet, quia si de eo, quod est unum conceptualiter, possent esse plures conceptus, consequeretur, quod esset unum et plura conceptualiter. Minor probatur, quia da oppositum, quia scilicet unum formaliter et realiter possit esse diversum conceptualiter, vocentur istae conceptiones a et b: tunc certum est, quod ipsum a non est de conceptu b nec e contrario et per consequens non erit de formalitate et perseitate ipsius.

Dicetur, quod istae conceptiones non sunt rei ex natura rei nec accipiuntur in re simplici ex natura ipsius, sed ipsas accipit intellectus in comparatione ad diversa.

Sed si ita dicitur, oportet, vel quod illi conceptus sint falsi vel quod in illa re simplici sint correspondentia ad illa diversa. Igitur illa correspondentia vel sunt unum formaliter et realiter, et hoc non capit intellectus, scilicet quod unum formaliter et realiter sit correspondens diversis formalitatibus. Vel est diversum formaliter et realiter, et hoc est impossibile in re simplici, quia non compatitur cum diversitate rerum etiam secundum eos. Vel est unum formaliter et diversum realiter, et hoc etiam est impossibile propter duo, primo propter diversitatem rei, quae non stat cum re simplici, secundo propter unitatem formalitatis, quae, ut dictum est, non potest respondere diversis formalitatibus. Vel est idem realiter et diversum formaliter sive magis proprie non causatur (?) formaliter, et tunc sequitur propositum, scilicet quod aliquid potest esse unum realiter et non formaliter.

Secundo sic: Unum et idem realiter et formaliter non potest esse excedens et non excedens respectu eiusdem, quia unum et idem realiter et formaliter est unum quidditative. Una autem quidditas est una ratio, quae non facit nisi unum. Sed eadem forma simplex, puta anima humana, in quantum habet rationem et intellectum, excedit materiam, in quantum vero habet rationem sensitivi vel vegetativi non excedit, et hoc ex natura rei circumscripto omni intellectu. Sequitur igitur, quod intellectivum et sensitivum vel vegetativum, licet dicant unam rem simplicem, tamen non dicunt eam omni modo unitatis, etiam ex natura rei. Si enim dicerent eamdem rem omni modo unitatis, essent nomina synonima, et quae convenirent uni, convenirent alteri. Et per consequens haec realitas simplex, sicut excedit materiam secundum rationem intellectivi, ita et secundum rationem vegetativi, quod est falsum. Oportet igitur dicere quod, licet vegetativum et sensitivum et intellectivum sint unum realiter, non tamen formaliter.

Ad confirmationem huius rationis falsae quod dicebant antiqui contra pluralitatem formarum. Dicebant enim, quod duae formae non poterant esse in eodem, nisi idem contineretur in eodem bis. Sed ista ratio nulla est, nisi eadem res simplex contineret duos modos formales vel duo essent idem non formaliter. Dicebant enim, quod in homine non poterat esse forma sensitiva alia a vegetativa; alias vegetativum contineretur bis in homine, scilicet semel in se et semel in suo superiori, quia vegetativum est in sensitivo sicut trigonum in tetragono. Ratio autem nulla esset, nisi vegetativum esset in suo superiori formaliter.

Tertio sic: Vegetativum est in sensitivo. Igitur vel tantum causaliter, ut dicatur esse aliquid vegetativum, quia potest causare ipsum, et hoc est impossibile, quia secundum tale non esset aliquid formaliter vivens. Secundum hoc etiam vegetativum non esset in homine nisi sicut calidum in sole, nec esset ibi secundum propriam operationem, nec vegetativum et sensitivum ad rationem vegetandi convenirent nisi sicut sol virtualiter calidus et ignis formaliter calidus. Non enim potest dici, quod sit ibi sicut forma in potentia materiae et sicut elementum in mixto. Hoc autem non potest esse aliter nisi quod sit ibi formaliter.

Si autem dicatur, quod in homine est una forma secundum plures gradus, scilicet vegetativi, sensitivi et intellectivi, ita quod vegetativum est ibi secundum formam, quae dat talem gradum, tunc habetur propositum, quia eadem difficultas

est de istis gradibus sicut de rationibus formalibus, utrum sint in anima ex natura rei vel per actum intellectus tantum.

Quarto sic: Unum et idem realiter et formaliter non potest dicere obiectum adaequatum et non adaequatum respectu eiusdem potentiae, quia unum formaliter est unum quidditative, una autem quidditas non est ratio nisi unius, sed una simplex qualitas, sicut albedo, in quantum autem dicit rationem albedinis, est obiectum non adaequatum respectu eiusdem. Ex quo sequitur, quod una qualitas simplex dicit unum realiter, sed non formaliter.

Quinto sic: Rationes obiectivae intellectus et voluntatis ante omnem actum intelligendi et volendi sunt in re ex natura rei. Sed certum est, quod non sunt realiter distinctae, cum eadem res sit ens et bonum. Oportet igitur, quod sint realiter unum et diversa formaliter ex natura rei. Dicetur, quod eadem res est, quae intelligitur, et appetitur, et per consequens sit idem obiectum utriusque potentiae sine tali distinctione, quam tu das in re.

Sed contra: Quia, licet sit idem obiectum materialiter utriusque potentiae, tamen non est idem obiectum formaliter et quidditative, nam nunc loquimur de obiecto formali potentiae, ratio autem veri et ratio boni non sunt idem quidditative et formaliter. Nec potest dici, quod sint entia rationis facta tantum a ratione, quia quod praecedit causam, praecedit effectum, distinctio autem secundum rationem est effectus operationis intellectualis, rationes autem formales in obiecto praecedunt omnem operationem intellectualem, quia obiecta sunt priora actibus, ex quo sequitur, quod praecedunt distinctionem factam ab intellectu. Potest autem probari, quod ratio boni sit obiectum voluntatis et quod alia ratio est in obiecto respectu voluntatis et alia respectu intellectus. Hoc autem patet sic: Illud idem, quod est ratio in fine, quod non possit non appeti, est ratio sive causa in potentiis, quod non possint non appetere. Sed haec est ratio boni, quia quod finis non possit non appeti, hoc est, quia habet in se rationem omnis boni et quia est ibi plenitudo omnis boni. Praeterea, defectus boni est causa, quare aliquid non possit appeti etiam secundum adversarium. Igitur ratio boni est causa, quod aliquid possit appeti. Praeterea, si eadem ratio obiecti est intellectus et voluntatis, eadem erit connexio in intelligibilibus et appetibilibus. Consequens est falsum, igitur et antecedens. Falsitas consequentis patet, quia connexio principii ad consequentiam non est sicut connexio finis et eius quod est ad finem. Consequentia probatur: quia alietas connexionis videtur oriri ex diversitate formalium rationum in obiectis, et ideo si rationes formales obiectorum sunt eaedem, videtur quod connexiones sunt eaedem.

Arguo sexto sic: Unum et idem formaliter et realiter non potest esse principium convenientiae et differentiae respectu eiusdem sive similitudinis et dissimilitudinis. Sed homo per vegetativum convenit cum planta et per sensitivum differt ab eadem. Igitur vegetativum et sensitivum differt in homine formaliter.

Dicetur ad hoc, quod entia sunt ordinata in universo, ita quod illud, quod est in inferiori, continetur in superiori, propter quam continentiam unica forma implex potest esse ratio convenientiae et differentiae secundum diversas perfectiones, quas continet, et principium diversarum operationum.

Sic tamen dicere non est solvere, sed est magis propositum concedere, quia sicut dictum est, scilicet haec continentia non est virtualis tantum, ut hoc contineatur in hoc sicut effectus in causa, nec est materialis tantum, ut hoc contineatur

in hoc sicut forma in materia. Oportet igitur, quod sit perfectionalis et formalis.

Septimo sic. In divinis est ponere essentiam et relationem, ex quibus constituitur divinum suppositum. Certum autem videtur, quod essentia et relatio, licet sint unum realiter, non tamen sunt unum formaliter, cum essentia sit communicabilis et relatio incommunicabilis; communicabile autem et incommunicabile, etsi sint unum realiter, non tamen formaliter.

Dicetur, quod quidquid dicitur de essentia et relatione in divinis, cadit sub fide, ideo non potest argui ex illis ad alia, quae cadunt sub lumine naturae.

Sed contra: Certum est, quod fides non est impossibilium entium et prohibitorum. Non est ergo prohibitum tamquam impossibile, quod aliqua duo sint unum realiter et non formaliter, cum fides dicat essentiam et relationem in divinis esse unum realiter, et cum hoc dicat unum esse communicabile et aliud incommunicabile. Quod non posset esse, si essent unum formaliter, sicut sunt unum realiter.

Octavo sic: Scientia metaphysica est scientia realis. Sed certum est, quod passiones, quae ibi demonstrantur de ente, non differunt ab ente secundum rem, ita quod sit ibi res et res, nec secundum rationem tantum, quia secundum hoc scientia metaphysicalis esset scientia rationis tantum. O p o r t e t i g i t u r d a r e q u o d d a m m e d i u m, u t d i c a t u r, s u n t r e a l i t e r e t d i f f e r u n t f o r m a l i t e r.

Ad huius confirmationem multum valet positio quorundam, qui dicunt, quod non semper passio differt realiter a subiecto et tamen differt formaliter, sicut triangulus habet tres, quia praedicatio talis passionis de subiecto est in primo modo dicendi per se.

Nono sic: In eadem re simplici, illud, a quo sumitur ratio generis, est idem realiter cum eo, a quo sumitur ratio differentiae, et tamen non videtur esse idem formaliter, quia definitio habet partes formaliter differentes.

Decimo sic: Illi, qui ponunt unam formam in homine tantum, dicunt, quod in conversione panis in Corpus Christi anima non est terminus conversionis, secundum quod continet gradum intellectivi, sed secundum quod continet gradus corporeitatis. Ex quo sequitur, quod gradus intellectivi et corporeitatis, si sunt unum realiter, non tamen sunt unum formaliter, quod utique concedimus.

Halten wir zum Schluß Rückschau über die Zeit von Bonaventura bis Scotus und Alexander von Alessandria, so könnte man die Entwicklung fast ein Paradigma ideengeschichtlichen Werdens nennen, die ganz den natürlichen Gesetzen folgt. Wie meist in der Geschichte der großen philosophischen und theologischen Probleme die entscheidenden Wenden und Durchbrüche — ähnlich wie beim Naturgeschehen — dadurch erfolgen, daß umfassende Genies die längst vor ihnen im lebendigen Fluß arbeitenden, mehr oder weniger versprengten, oft noch dunklen Einzelmotive mit kräftiger Hand zusammenfassen, in einen einheitlichen Gedankenstrom einmünden lassen, in ein gedanklich abgestuftes System einordnen und aus gewissen allgemeinen, weittragenden Prinzipien ableiten, so ist es

auch hier. Längst vor Scotus, so sahen wir, wird die *Distinctio formalis* zur Lösung gewisser schwieriger theologischer und philosophischer Fragen angewandt. Dabei stießen wir immer von neuem auf all das Unsichere, Unfertige und Unsystematische, wie es dem Werden menschlicher Gedankenverdichtungen anhaftet. Scotus bringt System hinein und zwar in entschiedener Stellungnahme. Dadurch sicherte er der neuen Theorie ihren sieghaften Durchbruch in der von ihm begründeten Schule. Das ist seine geschichtliche Stellung. Das erklärt auch die Tatsache, daß in einer späteren dogmatisch und nicht geschichtlich eingestellten Zeit die *Distinctio formalis* unter seinem Namen ging.

Die altchristliche Kunst

Grundlegende Erörterungen über die Methode der Datierung und Auslegung

Von Prof. Paul Styger—Warschau

Ursprung, Wesen und Gehalt der altchristlichen Denkmäler bilden derzeit den Gegenstand grundlegender Forschungen über die Entstehung der monumentalen Kirchenkunst. Alles was bisher auf diesem Gebiete geleistet wurde, ist beileibe noch kein greifbares Resultat, sondern nur eine Reihe bescheidener Versuche, ganz hypothetischer Natur. Die Problemstellung ist eigentlich sehr einfach: Wie, wo und wann entstand die große Kirchenkunst? In vollkommen entwickelter Form und Geschlossenheit tritt uns in konstantinischer Zeit die Basilika entgegen, mit der Fülle eines künstlerischen Schmuckes an großen biblischen und evangelischen Entwürfen, in Mosaik, Malerei und Skulptur. Jedes Glied ihrer kultischen Einrichtung ist uns aber noch ein Rätsel, angefangen von der baugeschichtlichen Entwicklung bis zu den Bildzyklen an den Hochwänden. Oder weiß heute schon jemand Bescheid, ob die Form des mehrschiffigen Gotteshauses aus den kaiserlichen Prachtbauten, den Markthallen, oder dem antiken Wohnhaus abzuleiten sei? Können wir vielleicht den Ursprung der Baptisterien aus den römischen Badeanlagen entwickeln? Gelingt es uns auch nur zu zeigen, woher die großfigurigen Kompositionen der Hl. Schrift stammen? Während das Architekturproblem einen Teil für sich darstellt und wohl am meisten Aussicht auf eine befriedigende Lösung in absehbarer Zeit bietet, ist die Ikonographie der eigentliche Alpdruck der Forschung. Hier will trotz aller Anstrengung kein Fortschritt glücken. Es ist, als ob alle Wege im Kreis herumführten. Wir möchten endlich herausbekommen, ob die monumentale Kirchenkunst, so wie sie unmittelbar nach dem konstantinischen Frieden besteht, an den heiligen Orten Palästinas geboren wurde,

oder ob das Abendland mit Rom, vielleicht noch in den Verfolgungszeiten, diese große Schöpfung vollbracht hatte. Beide Pole wirken ungefähr mit gleicher Anziehungskraft auf das Lager der Sachverständigen.

Diese Gleichgewichtslage wird zwar noch lange nicht überwunden sein, allein die Erkenntnis, daß von der Grundlage der altchristlichen Cömeterialkunst auszugehen sei, kann doch wahrscheinlich zu einem entscheidenden Umschwung führen.

Im wesentlichen herrscht heute folgende Auffassung: Die Wiege der altchristlichen Kunst stand in den Katakomben. Dort wurden schon seit dem ersten Jahrhundert biblische und evangelische Geschichten dargestellt, aber nicht als reine Illustration der Hl. Schrift, sondern mit ausdrücklich symbolischer Beziehung auf die Jenseitshoffnung. Die einzelnen Figuren, sog. „Rettungstypen", sind eine Art Bildergebet:

Noe in der Arche
Der geduldige Job
Das Opfer Abrahams
Der Wüstenquell
David mit der Schleuder
Die Jonasgeschichte
Tobias mit dem Fisch
Die drei Jünglinge im Ofen
Daniel zwischen den Löwen
Die Susannageschichte
Die Heilung des Gichtbrüchigen
der Blutflüssigen
des Blinden
des Aussätzigen
Die Auferweckung des Lazarus.

Daneben erscheint eine andere Gruppe von Fresken, die gleichzeitig und mitten unter den genannten vorkommt, mit der Erlösungsgnade als Grundidee:

Mariä Verkündigung
Die Anbetung der Magier
Die Taufe Jesu
Das Wunder zu Kana
Die Samariterin am Brunnen
Die Brotvermehrung.

Man nimmt an, daß die Auslese dieses ganzen Bilderschatzes von der bestimmten Einstellung auf Mysteriengedanken der Befreiung von Sünde und Tod und der Erweckung der Abgestorbenen zum ewigen Leben beherrscht war. Von einer rein historischen

Deutung, nur nach dem objektiven Inhalt der Hl. Schrift, könne überhaupt keine Rede sein. Derartige Versuche müßten geradezu gegen das religiöse Innenleben der alten Christen verstoßen.

Als Entstehungszeit eines Teils der Katakombenmalereien gelten die drei letzten Dezennien des ersten Jahrhunderts. Noch vor der Mitte des dritten Jahrhunderts soll die ganze oben aufgezählte Reihe bereits vorhanden gewesen sein. Später kamen dann im Verlauf des dritten und vierten Jahrhunderts weitere Szenen zum alten, aber immer noch bevorzugten Bestand, die allerdings nicht mehr ausnahmslos den strengen Symbolismus der ersten Periode vertreten:

Der Sündenfall
Der Mannaregen
Die Himmelfahrt des Elias
Die Magier vor Herodes
Die Auferweckung von Jairi Töchterlein
Die Heilung der gekrümmten Frau
Die Verleugnung Petri.

Ferner rechnet man zu dieser Gruppe auch die Darstellungen, welche seit dem Ende des dritten Jahrhunderts aufkamen und Christus als Lehrer oder Richter im Kreis der Apostel zum Gegenstand haben.

Auf Grund dieses Datierungssystems wird der Beweis aufgebaut, daß die gesamte altchristliche Kunst lange vor dem vierten Jahrhundert am christlichen Grabe vorhanden war. Sie konnte beim Anbruch des Friedens aus den unterirdischen Grüften siegreich in die Basiliken emporsteigen, wo sie aber rein historisch verstanden wurde und dann in die Provinzen hinausziehen. Rom war demnach von Anfang an das reichversorgte Zentrum, das nicht bloß keine Kunstprodukte von auswärts zu beziehen brauchte, sondern überallhin austeilen konnte.

Am Tone der absoluten Sicherheit gemessen, mit dem diese scheinbar überzeugende Theorie ausgesprochen wird, könnte man glauben, daß die Aufgabe der christlichen Archäologie, nämlich Erklärung und Datierung der Monumente, der Hauptsache nach erledigt sei. Die symbolische Auslegung und die herrschende Chronologie der altchristlichen Grabeskunst einer Prüfung unterziehen, heißt ein allgemein anerkanntes System angreifen. Wer daran, mit der besten Absicht und den solidesten Argumenten, Kritik üben will, kann dem Urteil, ein Zerstörer zu sein, kaum entgehen. Es werden scharfe Beweise dafür verlangt, daß z. B. eine Malerei nicht so alt sein kann, wie es in den Handbüchern, ohne Grundangabe steht; anstatt daß umgekehrt, nach festen Regeln, für irgendwie

sichere Zeitansätze gesorgt würde. Wer die Denkmäler möglichst hoch hinaufdatiert und verzwickt symbolisch auslegt, der braucht nichts zu demonstrieren.

Die sichere Methode auf dem Forschungsgebiet der christlichen Archäologie kann zweifelsohne nur darin bestehen, daß sämtliche Schlüsse über Herkunft und Bedeutung der Monumente auf der Grundlage einer zuverlässigen Zeitbestimmung gezogen werden. Die richtige Datierung ist eine Hauptsache, woran es bisher am meisten gefehlt hat, sonst wären wir längst im Besitz von wichtigeren Resultaten.

Soweit es in einer kurzen Übersicht möglich ist, sollen hier die Grundlinien einer neuen Auffassung gezogen werden.

1. Das Problem der Datierung

Zwei Kriterien, Hand in Hand angewandt, ermöglichen uns eine annähernde Zeitbestimmung der altchristlichen Kunst. Kurz gesagt sind es Ort und Stil. Das genaue Studium der Anlage, Entwicklung und Aufeinanderfolge der unterirdischen Grüfte, wo sich die Denkmäler befinden, ist die erste Aufgabe. Sobald aus der näheren Umgebung eine bestimmte Epoche erkennbar wird, muß die Stilvergleichung mit andern zeitgenössischen Werken einsetzen. In den ältesten Katakomben ist diese Arbeit schon geleistet[1]). Das Ergebnis lautet im wesentlichen so: In keiner der bekannten altchristlichen Grabstätten sind Malereien aus der Zeit vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts erhalten. An das erste Jahrhundert ist gar nicht zu denken. Wir kennen den domitianischen, trajanischen und hadrianischen Stil aus heidnischen Monumenten, nicht bloß der höheren Kunstgattung, sondern gerade in einfachen Grabanlagen zu gut, als daß der weite Unterschied mit den bestehenden Katakombenmalereien nicht auffallen müßte. Die Vermutung, daß die altchristliche Kunst vielleicht einen eigenen, von der zeitgenössischen Kultur ganz abweichenden Stil hervorgebracht habe, ist ein unmöglicher Ausweg[2]). Aus der antoninischen

[1]) Siehe Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia 1925, 1926, 1927, wo die Cömeterien von Lucina, Kallixt und Domitilla behandelt sind. Priscilla und Praetextat befinden sich im Druck.

[2]) Max Dvořák hat diese These aufgestellt in „Kunstgeschichte als Geistesgeschichte", München 1923, „Katakombenmalereien, die Anfänge der christlichen Kunst". Seine bestechenden Ausführungen gehen ganz und gar neben dem objektiven Materialbestand vorbei. Er hat nicht nur der unkritischen Handbuchdatierung Glauben geschenkt, sondern auch übersehen, daß es profane Denkmäler gibt, die genau denselben Stil aufweisen wie die gleichzeitigen christlichen Fresken, z. B. in den heidnischen Grabkammern unterhalb der St. Sebastianskirche an der *Via Appia*.

Epoche stammen die ältesten Malereien im Cömeterium der Priscilla an der *Via Salaria,* in den sog. Lucinakrypten, an der *Via Appia* und im sog. Flavierhypogäum der Domitillakatakombe an der *Via Ardeatina.* Weder datierbare Inschriften, noch geschichtliche Notizen, oder irgend ein ausschlaggebendes Merkmal vermögen den früheren Zeitansatz zu halten.

Der älteste Bilderbestand verteilt sich in folgender Weise auf die drei Katakomben:

Priscilla	Lucina	Domitilla
Noe in der Arche	Die Jonasgeschichte	Noe in der Arche
Das Opfer Abrahams	Daniel in der Löwengrube	Daniel in der Löwengrube
Das Quellwunder des Moses	Die Taufe Jesu	
Die drei Jünglinge im Ofen		
Die Susannageschichte		
Daniel in der Löwengrube		
Die Anbetung der Magier		
Die Heilung des Gichtbrüchigen		
Die Auferweckung des Lazarus		

Es ist wohl möglich, daß ursprünglich noch irgend eine Szene mehr vorhanden war, da die Wände in keiner dieser drei Grüfte ganz intakt erhalten sind. Übrigens spielt diese kleine Unsicherheit keine Rolle. Es handelt sich im Großen und Ganzen um diese Reihe der sieben Bilder aus dem Alten Testament und der vier aus dem Neuen. Tatsächlich können die beiden Gruppen nicht wesentlich größer gewesen sein, denn sie kehren auch in der Folgezeit, nur mit ganz geringem Zuwachs, wieder und noch im vierten Jahrhundert bilden sie immer noch die beliebtesten und am meisten vorkommenden Themen der Grabeskunst, in der Malerei, wie in der Sarkophagskulptur.

Aus dem Anfang des dritten Jahrhunderts sind wieder in zwei andern Katakomben, des Kallixt und des Prätextat, Grabkammern mit Fresken geschmückt worden, die einen wesentlich verschiedenen Stil aufweisen und aus dem Orte ihres Vorkommens ungefähr in die Zeit des Papstes Kallixtus datiert werden können:

Kallixt	Prätextat
Das Opfer Abrahams	Die Heilung der Blutflüssigen
Das Quellwunder des Moses	Die Samariterin am Jakobsbrunnen
Die Jonasgeschichte	Die Auferweckung des Lazarus
Die Taufe Jesu	Die Zweigübergabe [?] (aus *Pastor Hermae*)
Die Samariterin am Jakobsbrunnen	
Die Heilung des Gichtbrüchigen	
Die Auferweckung des Lazarus	

Weitere Darstellungen in den römischen Katakomben aus dem dritten Jahrhundert lassen sich nicht nachweisen. Trotzdem eine sehr große Anzahl von Bildern jener Epoche zugeteilt worden sind, muß diese übereilte Datierung auf Grund einer sorgfältig durchgeführten Kontrolle abgelehnt werden. Dies gilt nicht nur von den viel zu früh angesetzten Fresken im Cömeterium der hl. Petrus und Marcellinus, sondern auch von dem berühmten *Cubiculum III* in Domitilla. Im letztern Falle ist der materielle Nachweis vorhanden, daß jene ganze Region am Fuß der großen Treppe *(Scalone Tor Marancia)* erst nach dem Durchbruch eines darüberliegenden Stockwerkes entstehen konnte. Da die obere Region dem vierten Jahrhundert angehört, so kann die von ihr abhängige tiefere Anlage nicht wohl früher datiert werden. In der Arenar-Region der Priscillakatakombe wird ein Deckengemälde im *Cubiculum IV* mit dem Bilde Mariä Verkündigung dem Ende des zweiten Jahrhunderts zugeschrieben. Allein die Kammer entstand im Zusammenhang mit einer Nischenreihe, die erst im vierten Jahrhundert aus Anlaß der Wiederbenützung des älteren Begräbnisplatzes errichtet wurden. Kurz, die aufgeführten Malereien in den fünf ältesten Katakomben bilden die einzigen szenischen Darstellungen, die aus der Zeit vor dem vierten Jahrhundert in der altchristlichen Grabeskunst vorkommen. Sie gehören zum frühesten römischen Bestand und bilden eine besondere Gruppe.

Erst nach dem großen Frieden erfährt die römische Cömeterialkunst den erheblichen Zuwachs von über sechzig neuen Kompositionen, die sich mit der alten Schicht vermengen.

Aus dem Alten Testament stammen folgende Bilder:

Adam und Eva, Job, Jakobs Traum, Rachel am Brunnen, Jakob segnet Ephraim und Manasses, Moses löst sich die Sandalen, Moses vor Pharao, Durchzug durch das Rote Meer, Wachtelfang, Mannaregen, Gesetzesempfang, Kundschafter, David mit der Schleuder, Himmelfahrt des Elias, Tobias mit dem Fisch, Drachenvergiftung.

Aus dem Evangelium:

Mariä Verkündigung, der Engel erscheint Joseph im Traume, Joseph nimmt Maria zu sich, Heimsuchung der Elisabeth, Geburt Christi, Magier im Anblick des Sternes, Magier vor Herodes, Kindermord, Kanawunder, Hauptmann von Kapharnaum, Auferweckung des Jünglings von Naim, Jairi Töchterlein, Brotvermehrung, Bergpredigt und Heilungen, Heilung der gekrümmten Frau, Blindenheilung, Zachäus, Einzug in Jerusalem, Parabel von den Jungfrauen, Fußwaschung, Verleugnung Petri, Christus am Ölberg, Judaskuß, Christus vor Pilatus, Tod des Judas, Dornenkrönung, Kreuztragung, Auferstehung, Frauen am Grabe, Thomas, Fischfang, Schlüsselübergabe, Himmelfahrt.

Aus der Apostelgeschichte:

Befreiung Petri aus dem Kerker, Ananias und Saphira, Auferweckung der Tabitha, Philippus und der Kämmerer der äthiopischen Königin.

Aus den Apokryphen:

Quellwunder des Petrus, Flucht des Petrus, Bedrängung des Petrus, Heilung der Petronilla, der redende Hund, Petri Gang zum Kreuze, Martyrium des Paulus.

Das charakteristische Merkmal dieser ganzen Gruppe besteht nun nicht bloß darin, daß sie durchwegs erst im vierten Jahrhundert in der altchristlichen Grabeskunst vorkommt, sondern auch in ihrer auffällig schwachen Frequenz. Mit ganz wenigen Ausnahmen, die leicht erklärlich sind (Sündenfall der Stammeltern, Brotvermehrung, Verleugnung und Petruslegenden), sind diese Szenen, im Vergleich mit der älteren Schicht aus dem zweiten und dritten Jahrhundert nur selten dargestellt worden. Ja, mehr als die Hälfte davon sind eigentliche Unika und etwa zwei Drittel der ganzen Reihe haben in der Katakombenmalerei überhaupt keine Verwendung mehr gefunden. So alle Bilder aus der Passion, der Apostelgeschichte und den Apokryphen, mit einer einzigen Ausnahme, dem Petrusquellwunder. Dies kann unmöglich auf technische Gründe zurückgeführt werden. War es denn schwieriger, etwa die Verleugnung des Petrus in der Malerei wiederzugeben als in der Skulptur? Christus im Gespräch mit dem Apostel und der Hahn. Und doch gibt es nur ein solches Fresko, dafür aber fünfzig Skulpturen. Die Geburt Christi ist auf einer einzigen Katakombenmalerei aus dem Ende des vierten Jahrhunderts festgestellt, doch auf Sarkophagen kommt sie etwa zehnmal vor. Ähnlich ist das Verhältnis mit andern Bildern: Die Audienz der Magier vor Herodes ist auf zwei Malereien und fünfzehn Skulpturen. Vom Durchgang durch

das Rote Meer, der figurenreichsten Komposition in der altchristlichen Grabeskunst — also geeigneter für den Pinsel — besitzen wir zwanzig Sarkophage, aber kein Fresko. Der Einzug Jesu in Jerusalem erscheint vierzehnmal in Marmor gemeißelt, dagegen nie gemalt. Ebenso das Tribunal des Pilatus.

Wesentlich anders sieht die Statistik der älteren Bildergruppe aus. Noe in der Arche erscheint z. B. auf sechsunddreißig Malereien und vierzig Sarkophagen. Die Auferweckung des Lazarus ist auf dreiundfünfzig Fresken und sechsunddreißig Skulpturen wiedergegeben, während die Jonasgeschichte in beiden Techniken weit über hundertmal zyklisch dargestellt wurde.

Der Unterschied zwischen beiden Gruppen besteht also darin, daß die ersten dreizehn Bilder alt und zahlreich sind, dagegen die andern sechzig spät und selten.

Was bedeutet nun diese Erscheinung? Offenbar spielt die richtige Zeitbestimmung eine Hauptrolle. Es handelt sich zunächst gar nicht um die Erkenntnis der Motive, welche zur Auswahl von dieser oder jener sepulchralen Bilderreihe geführt haben könnten. Das Datierungsproblem allein hat schon seine entscheidende Bedeutung für die Ursprungsfrage der altchristlichen Kunst. Weil uns aus der Zeit vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts keine Monumente erhalten sind, müssen wir den schönen Gedanken von den Katakomben als der Wiege der christlichen Kunst in den Katakomben aus dem Programm streichen. Aber auch die Behauptung, daß die Bildzyklen lange vor dem vierten Jahrhundert am Grabe vorkamen und beim Frieden, mit der entsprechenden Vergrößerung, in die Basiliken, Baptisterien und Mausoleen einziehen konnten, muß zurückgelegt werden, da jene wirklich alten dreizehn Kompositionen offenbar nicht genügen. Wir müssen uns also nach andern Lösungen umsehen.

Jener charakteristische Unterschied zwischen den beiden Bildergruppen zeigt uns aber auch, mit welcher Vorsicht die Zeitbestimmung der altchristlichen Figurensarkophage an die Hand zu nehmen ist. Wie in der Malerei so sind wir auch hier auf die zwei Kriterien von Ort und Stil angewiesen. Die Marmorsärge standen in den Cömeterialbasiliken und Mausoleen. Wir kennen solche aber erst aus der Friedensperiode. In den Katakomben finden sich Sarkophage bezeichnenderweise nur sehr spät und selten. Der Versuch, aus herumliegenden Bruchstücken den Brauch der Beisetzung in Sarkophagen in den unterirdischen Grüften schon im zweiten und dritten Jahrhundert nachweisen zu wollen, hat längst fehlgeschlagen, da es sich in solchen Fällen um zerstreutes Füllmaterial oder wiederbenutzte Exemplare handelte. Es dürfte nun auch im Interesse einer besseren Erkenntnis liegen, wenn die übliche Frühdatierung der

altchristlichen Plastik von der Einbeziehung heidnischer Werke mit den antiken Symbolen von Anker, Fisch, Palme, oder den idyllischen Hirtendarstellungen absehen würde. Heute müssen wir sagen, daß die altchristlichen Sarkophage aus dem vierten und fünften Jahrhundert stammen.

2. Das Wesen der altchristlichen Grabeskunst

Aus der objektiven Datierung ergeben sich sogleich neue Gesichtspunkte für eine tiefere Erkenntnis der Natur der Denkmäler hinsichtlich ihres Ideengehaltes und ihrer Abstammung. Es handelt sich zunächst um eine Prüfung der Frage, ob die altchristliche Grabeskunst symbolischen oder historischen Charakter besitze. Mit Recht muß man nach einem leitenden Grundgedanken dieser oder jener Richtung fragen, denn es ist ganz ausgeschlossen, daß zu gleicher Zeit zwei prinzipiell verschiedene Auffassungen über den eigentlichen Sinn nebeneinander bestehen konnten. Entweder bedeuteten die Bilder einfach das biblische Faktum, das sie wiedergaben, oder sie drückten auf Grund der dargestellten Sache höhere Gedanken religiösen Inhaltes aus. Wohl konnte der eine Beschauer z. B. durch eine Malerei mit Daniel in der Löwengrube die Anregung zum Gebet für einen Verstorbenen empfinden: „Erlöse, o Herr, die Seele deines Dieners, wie du den Daniel aus dem Rachen der Löwen befreit hast", während ein anderer ganz einfach bei der historischen Erzählung stehen blieb. Aber nicht um diese Frage handelt es sich, was der oder jener mit seinem freien Willen alles denken konnte, sondern ob auf den Bildern selbst irgendwelche Anzeichen vorhanden seien, die eine Absicht des Künstlers zur symbolischen Deutung verraten.

So eifrig darnach gesucht wurde, ließ sich das gewünschte Merkmal bisher weder auf einer Katakombenmalerei, noch auf einem Bildwerk der Sarkophage feststellen. Vor allem ist die allgemeine Annahme, daß alle Szenen schon deshalb, weil sie an Grabstätten vorkommen, einen auf den Tod und die Auferstehung übertragenen Sinn annehmen müssen, bloß die reine Hypothese, die nicht den geringsten Beweis ersetzt. Die alte Behauptung, daß biblische Gestalten hin und wieder begrabene Personen versinnbilden, beruht auf falscher Beobachtung der Monumente oder geradezu phantastischer Tendenz, die von niemand mehr ernst genommen wird, wie z. B. die Vermutung, daß der auferweckte Lazarus auf einigen Sarkophagen weibliche Züge habe, daß einmal an Stelle des Noe eine Frau in der Arche stehe und daß beim Meerwurf des Jonas eine Hinterbliebene vom Schiffe aus der Bestattung des Mannes betend beiwohne.

Fehlen aber alle Anzeichen dafür, daß die Katakombenmaler und Sarkophagbildhauer selbst einen tieferen Sinn ausdrücken wollten, so haben wir gar kein Recht, in der altchristlichen Grabeskunst mehr als die Darstellung biblischer und evangelischer Geschichten zu erkennen. Es wäre auch völlig verkehrt, aus der Möglichkeit, daß jeder Beschauer nach eigenem Gutdünken tiefere Gedanken über Gottes Güte und Allmacht oder über christliche Glaubenswahrheiten fassen konnte, zu schließen, daß also auch die Besteller und Künstler in erster Linie und absichtlich alle biblischen Bilder wegen der symbolischen Idee geschaffen hätten, trotzdem sie es nicht zu erkennen gaben. Wohin kämen wir mit einem solchen Prinzip? Historische Darstellungen wären so überhaupt auch in der Kirche unmöglich, weil die Gläubigen zu jeder Zeit dem tieferen Sinn nachgehen konnten und folglich schon bei der Ausführung darauf Rücksicht genommen werden mußte.

Doch betrachten wir einmal die älteste Bildergruppe, welche bis zum vierten Jahrhundert in den Katakomben vorkommt. Auch wenn es lauter „Rettungstypen" wären, so müßte die gemeinsame symbolische Idee fraglich bleiben. Fast alle biblischen und evangelischen Wunder sind ja eigentlich Rettungen von Tod und Krankheit. Also kann man doch bei Noe, Abraham, Moses, Jonas, den drei Jünglingen, Susanna, Daniel, dem Gichtbrüchigen und Lazarus nicht von sorgfältiger Auswahl sprechen. Sehr wenige Darstellungen aus dem Alten und Neuen Testament hätte man darstellen können, deren Höhepunkt nicht in der Hilfe Gottes gipfelte. Und doch kommen in jener ältesten Reihe auch Bilder vor, die gerade nicht Rettungstypen sind: die Anbetung der Magier und die Taufe Jesu. Hier müßte der Kreis schon stark erweitert werden, um auch diese in den symbolischen Rettungsgedanken hineinzupressen. Im weiteren Sinne läßt sich ja selbstverständlich alles deuten. Darum gibt es eine Meinung, wonach die besondere Anwendung Nebensache ist. Man brauche überhaupt nicht nach einem absolut einheitlichen Grundgedanken aller Darstellungen zu suchen. Zunächst genüge, daß sich alle Forscher auf dem gemeinsamen Felde der Symbolik zusammenfinden, wenn sie auch im besondern eigene Wege gehen. Dann ist es wohl eine Anmaßung, mit etwas Gewähr erfahren zu wollen, was sich die alten Christen beim Anblick ihrer Katakombengemälde hauptsächlich dachten. Der heutige archäologisch-wissenschaftliche Apparat reicht nicht einmal zur Entscheidung über die widersprechendsten Deutungsversuche von der Auferstehungshoffnung, der Errettung vom Tode, dem unmittelbaren Eingang ins Paradies und den bildhaften Totengebeten. Die nächstliegende und einzig natürliche Auslegung, wonach die biblischen und evange-

lischen Szenen ganz einfach volkstümlich erzählerische Darstellungen der heiligen Texte bilden, wird zurückgewiesen. Sie ist zu wenig gelehrt und darum angeblich der religiösen Einstellung der Gläubigen in der alten Kirche nicht entsprechend. Gegenüber dieser bequemen Ausflucht vor der großen Konfusion, welche durch die symbolischen, typologischen und allegorischen Spitzfindigkeiten angerichtet wurde, muß man ernsthaft nach Beweisen verlangen. Geradeso wie in der Datierung gilt auch in der Erklärung der Denkmäler jeder Zweifel am unmöglichen System als überraschender Angriff auf die Verteidigung einer mittelalterlichen These.

Ohne lange auf die neuen Argumente der Symboliker zu warten, nehmen wir die gewonnene Zeitbestimmung der ältesten Katakombenbilder zur Grundlage einer ganz einfachen Überlegung: Weitaus der Großteil der szenischen Darstellungen der altchristlichen Sepulchralkunst ist mit den Basiliken des vierten Jahrhunderts nicht nur gleichzeitig, sondern auch von ihnen abhängig. Dort sind sie zuerst entstanden in den erzählenden Bildzyklen aus Bibel, Evangelium und Legende. Paulin von Nola († 431) nennt *„sacras figuras, veterum monumenta et tribus in spatiis duo testamenta“* (Poem. 27). In den später erhaltenen Bauten lehrt sofort der Augenschein, daß es sich um eine Tradition handelt. Wir müssen also für die gleichen Kompositionen doppelten Sinn annehmen, wenn wir die Wiederholungen der sicher historisch aufgefaßten Kirchenkunst in der Katakombenmalerei und Sarkophagplastik symbolisch erklären wollen. Eine solche Verwirrung darf den Scharen der neubekehrten Christen des vierten Jahrhunderts nicht zugemutet werden. Das schaulustige Volk betrachtete die erzählenden Bilder, die es im Gotteshause sah, nicht anders, wenn sie ihm auf Kästchen, Schüsseln, Lampen, Gläsern, Ringen, Medaillen, ja auf Toilettegegenständen, Kleidern und Geräten des häuslichen Lebens, oder auf Gräbern wiederbegegneten. Warum sollte es auch anders gewesen sein? Es sind doch genau dieselben Bilder, nur etwas abgekürzt, wie dies naturgemäß den Produkten des Kleinhandwerks entspricht. Auf dem Elfenbeinkästchen von Brescia aus dem vierten Jahrhundert sehen wir beispielsweise, daß die entsprechenden Szenen ikonographisch und kompositionell genau in der nämlichen Weise wiedergegeben sind, wie in der römischen Grabeskunst. Und doch kann bei diesem Kästchen weder von gedankenloser Herübernahme der Katakombenbilder, noch von sepulchraler Bestimmung die Rede sein. Das gleiche gilt von allen szenischen Darstellungen aus Bibel und Evangelium auf anderen Gegenständen des Kunsthandwerkes. Es sind genau dieselben volkstümlichen Kompositionen, wie sie gleichzeitig in den Cöme-

terien vorkommen. Nirgends ist auch nur der geringste Anhaltspunkt vorhanden, daß sie symbolischen Charakter tragen, ja die Gleichzeitigkeit mit den basilikalen Zyklen schließt jede andere als die historische Deutung aus.

Wie steht es aber mit jener ersten Gruppe der dreizehn älteren Bilder, die schon seit dem zweiten und dritten Jahrhundert in den Katakomben erscheinen? Gilt auch für diese das gleiche Prinzip? Aus der Tatsache, daß sie im vierten Jahrhundert sehr zahlreich vorkommen, ja geradezu den Hauptbestandteil der Sepulchralkunst ausmachen und ebenfalls mit den entsprechenden Szenen, sowohl der monumentalen Kirchenkunst, als des Kleinhandwerks übereinstimmen, müssen wir schließen, daß sie auch dem Sinne nach nicht verschieden waren. Für die frühere Zeit liegt gleichfalls kein gar Grund vor, den Weg einer symbolischen Auslegung einzuschlagen. Eher ist in der zyklischen Darstellung der Jonas- und Susannageschichte ein Beweis zu erblicken, daß sie von Anfang an erzählend aufgefaßt waren. Für Symbole hätte doch e i n Bild genügt, ohne die kontinuierliche Reihe der ganzen Geschichte, wie sie schon in den ältesten Grüften von Lucina und Priscilla aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts anzutreffen ist. Prinzipiell ist daher in der Deutung kein Unterschied zwischen der älteren Szenenreihe und der späteren Gruppe des vierten Jahrhunderts anzunehmen. Es handelt sich nur um die Frage, ob die ersten Bilder gleichfalls ursprünglich nicht für die Cömeterien entworfen waren, sondern einfache Wiederholungen primärer Monumente darstellen.

Bevor wir auf das Problem des Ursprunges der altchristlichen Kunst eingehen, gehört es sich, daß auch die letzten Einwände des früheren Standpunktes angehört und geprüft werden. Neuerlich wurde die historische Auffassung von einem Verteidiger der symbolischen Tendenz kategorisch abgelehnt, weil sie weder der ideellen Richtung der ältesten Grabeskunst, noch der religiösen Einstellung der Gläubigen des Altertums, noch den Denkmälern gerecht werde[1]). Den „sichersten Beweis“ dafür, daß Künstler, Besteller und Beschauer nicht bei der dargestellten Sache stehen blieben, sondern religiöse Glaubensauffassungen sahen, sollen angeblich die ältesten Grabschriften seit dem zweiten Jahrhundert liefern, die neben dem Text bildliche Darstellungen enthalten. Bis etwa 250 kämen Anker, Palme, Fisch und Taube am meisten vor, an deren symbolischem Chararakter gewiß niemand zweifeln wolle. Nun gebe es aber auch Epitaphien mit biblischen Szenen neben dem Text: die Magierhuldigung, der Hirt mit seiner Herde, Noe in der Arche,

[1]) J. P. Kirsch, Der Ideengehalt der ältesten sepulkralen Darstellungen in den römischen Katakomben. Römische Quartalschrift 1928, 1—2 Heft, S. 1 ff.

Lazarus, Adam und Eva, Daniel zwischen den Löwen usw. Weil nun Anker, Palme, Fisch, Taube symbolisch seien, könne man dies auch von den biblischen Szenen auf Inschriften annehmen. Der einfache Vergleich dieser Bilder mit den in gleicher Weise angebrachten symbolischen Zeichen zwinge dazu, den biblischen Szenen den gleichen ideellen Charakter beizulegen, den die symbolischen Zeichen haben[1]).

Dieser „sicherste Beweis" ist nicht bloß ein Sophismus, sondern er steht noch dazu auf falschen Voraussetzungen. Weil Anker, Palme, Fisch und Taube auf Epitaphien Symbole sind, müssen die biblischen Szenen, wenn solche dort vorkommen, nicht auch symbolisch sein. Historische Darstellungen können sehr wohl in der Nähe von Sinnbildern stehen, ohne eine ideelle Wandlung durchzumachen, solange dies aus der Natur der Sache, einem Text, oder besondern Anzeichen, nicht deutlich hervorgeht.

Allein die genannten Symbole sind ja gar nicht ausschließlich christliche Zeichen. Sie kommen auch auf heidnischen Monumenten vor und es ist durchaus unrichtig, daß keine antiken Parallelen existieren[2]). Kein Archäologe weiß bis heute Bescheid über Sinn und Herkunft dieser alten Symbole und ob sie von der antiken Kultur einfach an die christliche weitergegeben wurden, oder welche Umwandlung sie dabei erfuhren. Darum ist es verfrüht, mit solchen Unbekannten zu argumentieren.

Aber noch eine andere wichtige Voraussetzung jenes „sichersten Beweises" stimmt nicht. Keines der Epitaphien mit biblischen

---

[1]) Ebd. S. 5.

[2]) Vgl. z. B. die heidnische Grabinschrift mit Anker und Fisch des Aegrilius Bottus im Lateranmuseum (XV, 7), des Lucius Septimius Severinus in der Sammlung von San Paolo fuori le mura, oder die Marmorplatte der Tyche in San Sebastiano mit der Palme und viele andere. Siehe z. B. Fr. J. **Dölger**, Der heilige Fisch, Münster i. W. 1922, Bd. III. Ob die berühmte Amias-Stele im römischen Nationalmuseum mit dem rätselhaften Text ΙΧΘΥΣ ΖΩΝΤΩΝ und dem Anker zwischen zwei Fischen heidnisch oder christlich sei, wurde nach allem hin und her noch nicht entschieden. Schon die Formel D(is) M(anibus) macht Schwierigkeiten, dann aber auch, wie ich meine, die Provenienz aus einem oberirdischen Cömeterium. Wir kennen vor dem vierten Jahrhundert kein christliches Grab außerhalb der Katakomben. Wenn es auch christliche Epitaphien mit dem Anker zwischen den zwei Fischen gibt — z. B. in Priscilla —, so ist doch die Deutung auf *„Spes in Christo"* zweifelhaft und die Verdoppelung des Fisches, nur der Symmetrie wegen, recht bedenklich. Eine Berufung auf die zwei nebeneinander gemalten Hirtenbilder in den Lucinakrypten und in Priscilla ist nicht am Platze, weil dort nicht die evangelische Parabel gemeint sein kann und solche Hirtenidylle übrigens auch in Columbarien vorkommen.

Szenen neben dem Text ist älter als aus dem vierten Jahrhundert[1]). Davon hängt sehr viel ab. In jener Spätzeit waren die gleichen Szenen zahlreich im basilikalen Zyklus und auf allerhand Gegenständen des Kunsthandwerks vertreten, wo sie bestimmt historisch verstanden wurden. Unterscheidungen waren also unmöglich, und es hätte die sonderbarste Konfusion abgesetzt, wenn zur nämlichen Zeit die gleichen biblischen und evangelischen Bilder grundverschiedene Bedeutungen gehabt hätten. Anders sähe natürlich die Sache aus, wenn jene späten Fälle nicht an den Fingern abzuzählen wären, wo neben den besagten Szenen auf Epitaphien auch Symbole angebracht sind. Dann könnte man vielleicht eine Absicht vermuten.

Zum Beweis des symbolischen Gehaltes der altchristlichen Kunst wird neuerdings wieder mit Nachdruck auf das Kompositionsschema hingewiesen[2]). Bei allen frühen Typen seien es nur zwei Figuren oder nur eine Figur einem leblosen Gegenstand gegenübergestellt, wie z. B. Moses dem Felsen. Diese Gegensätzlichkeit dürfe man als „Begegnungsbild" bezeichnen. „Es begegnet sich hier Gott und Mensch, Natur und Gnade, Sünde und Erlösung, Tod und Leben, irdisches Leiden und ewige Freude" (Ebd. S. 17). Wie es mit diesem „Begegnungsbild" bestellt ist, zeigt ein Blick auf die frühen Typen jener Bilder aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts: Die Jonasgeschichte ist doch eine zyklische Erzählung vom Schicksal des Propheten, der ins Meer geworfen, vom Fisch verschlungen und wieder ans Land gespieen wird, wo er unter der schattigen Laube schläft. Auch in den Susannaszenen und im Opfer Abrahams wird die biblische Geschichte erzählt, wie im Bilde der geschenkebringenden Magier und der Taufe Jesu der evangelische Text die Komposition bestimmte. Freilich ist fast jedes tragische Ereignis in gewissem Sinne ein Begegnungsbild. Die drei babylonischen Jünglinge stehen auf dem glühenden Ofen. Man kann sagen, sie begegnen dem Feuer, oder Daniel sah sich den Löwen gegenüber und Noe der Flut. Aber wem begegnete etwa Elias bei der Himmelfahrt, um wenigstens von einem der vielen anderen Bilder zu sprechen, die auch zur altchristlichen Kunst gehören?

---

[1]) Dies gilt auch von der Loculus-Platte mit der Inschrift FLORENTI BENEDICTE zwischen Noe in der Arche und dem Anker, in der Praetextatkatakombe. (Abb. im zit. Artikel von Kirsch). Als jener Gang in der sog. Region der *Scala minore* angelegt wurde, schnitt er oben ein präexistierendes Stockwerk, das erst aus dem späten vierten Jahrhundert stammt.

[2]) J. Herwegen, Christliche Kunst und Mysterium (Aschendorffs zeitgemäße Schriften), Münster i. W. 1929. S. 16.

Folgende „Einzelheit“ soll beweisen, daß eine Illustration der Bibel nicht beabsichtigt war: „Dem Wortlaut der Heiligen Schrift nach saß Daniel mitten unter den Löwen. In den Katakomben wird er immer stehend mit ausgebreiteten Armen als Kreuzsymbol dargestellt“ (Ebd. S. 16). Gewiß sagt der Text (Dan. 14,39): *„Daniel sedens in medio leonum“*, aber eigentlich nur, als der König zum Zwinger eilend nach sieben Tagen den Propheten sah. Die altchristlichen Künstler haben offenbar nicht diesen Augenblick dargestellt, sondern die Hauptsache der ganzen Geschichte, wobei sie der Auffassung huldigten, daß sich Daniel nicht sogleich hinsetzte. Es sind doch auch nie, dem Text gemäß, sieben Löwen dargestellt, sondern immer nur zwei, und doch leidet die Historizität des Bildes nicht darunter. Wir müßten ja geradezu sagen, es sei überhaupt eine andere Geschichte, oder doch mit Sicherheit erwarten, daß Daniel in den Zyklen der Basiliken und auf den Produkten des Kunsthandwerkes historisch getreu unter sieben Bestien sitzend dargestellt werde. Allein auch dort steht er, nach dem alten Kompositionsschema, zwischen zwei Löwen.

Den herben Vorwurf, die religiöse Einstellung der Gläubigen des Altertums zu mißkennen, kann sich die vorsichtig prüfende historische Auslegung nicht gefallen lassen, am wenigsten von den Symbolikern, die ihre phantastischen Deutungen immer sorgloser ins Kraut schießen lassen. Unter den römischen Christen hat die origenistische Auffassung der Hl. Schrift nie angeschlagen, und gerade im vierten Jahrhundert, als die altchristliche Kunst in der Blüte stand, wurden die Bemühungen des Übersetzers Rufinus von Aquileja, trotz aller Streichungen des ärgsten Allegorismus, im Westen mit Autorität und Energie abgelehnt. Rom hat nie eine Lehre gestattet, nach der die biblischen und evangelischen Wahrheiten aus Mangel an Gedankentiefe, einer Sinnesübertragung bedurften, und die alten Christen sind mit ihrem kindlichen Glauben offen der heidnischen Welt entgegengetreten. Die Wunder der heiligen Bücher galten ihnen als historische Tatsachen, gleichviel ob geschrieben oder abgebildet.

Eine nähere Untersuchung in der Abstammungsfrage ergibt das wichtige Resultat, daß die gesamte altchristliche Grabeskunst eigentlich gar nicht als Originalschöpfung angesprochen werden kann. Weder die Katakombenfresken noch die Sarkophagskulpturen sind primäre Entwürfe, sondern sie bilden nur abgekürzte Wiederholungen und handwerksmäßige Nachahmungen monumentaler Vorlagen. Daher die äußerste Ökonomie, die fast an symbolhafte Kürze grenzt. Eigentlich entspricht das sekundäre Verhältnis der Grabeskunst ganz der Natur der Sache. Es ist doch gewiß zum vorn-

herein nicht wahrscheinlich, daß die ersten Entwürfe einer neuen religiösen Kunst gerade in unterirdischen Grüften entstehen mußten, um von dort in die lichtvollen Kulträume herübergenommen zu werden. In der Profankunst ist es wenigstens umgekehrt. Schon auf etruskischen Aschenurnen kommt der trojanische Zyklus aus der Ilias vor, aber reduziert und als schematische Nachahmung größerer Werke. Dann finden wir auch in der römischen Sepulchralkunst eine Menge von Szenen, die keine Beziehung zu Tod und Jenseits haben, sondern nur die großen mythologischen und historischen Gemälde abgekürzt kopieren. In einem esquilinischen Kolumbarium der Augustuszeit, jetzt im römischen Nationalmuseum (Sala XVII), ist die Geschichte der Gründung Roms nach monumentalen Grundlagen gemalt.

Um diese These des sekundären Charakters der altchristlichen Kunst durchgreifend zu beweisen, müßten allerdings die einzelnen Bilder genau analysiert werden. Ein anderes Mittel steht uns nicht zur Verfügung. Der einfachste Weg, nämlich der direkte Vergleich mit den primären Monumenten, ist abgeschnitten, da uns keine Basilika des vierten Jahrhunderts in ihrem ursprünglichen Schmuck erhalten ist. Aber wir wissen wenigstens, daß sie große Zyklen besaßen.

Die Annahme gilt heute noch als fast selbstverständlich, daß die Bilder der Katakombenkunst, mit entsprechenden Erweiterungen, in die Kirchen übernommen wurden. In diesem Falle wäre also die Grabeskunst primär gewesen. Allein der erste Zweifel kommt schon durch die objektive Datierung zustande. Nur dreizehn alte Bilder lassen sich im zweiten und dritten Jahrhundert aus den Cömeterien nachweisen, während die sechzig andern gerade im vierten Jahrhundert entstanden sind. Da kann die Entscheidung nicht mehr schwer fallen, wem die Priorität zukommt, den Katakomben oder den Kirchen. Als zu konstantinischer Zeit die mächtigen Basiliken in Rom und an den heiligen Stätten Palästinas erbaut wurden, haben jene Künstler wohl kaum auf die neuen Entwürfe der Fossoren gewartet. Von der richtigen Chronologie hängt also auch hier die ganze Lösung ab.

Eine bisher rätselhafte Beobachtung läßt sich von diesem Gesichtspunkt aus restlos erklären: Wie kommt es, daß die gleichen Szenen der altchristlichen Grabeskunst, auf Fresken und Sarkophagen, voneinander so verschieden sind? Keine ist der andern nachgebildet. Jede ist scheinbar unabhängig. Eigentliche Repliken sind äußerst selten und nur auf späten Skulpturen. An Modellbücher für die Katakomben ist gar nicht zu denken. Die gleiche Erscheinung trifft übrigens auch für die Kleinkunst zu, soweit wir sie kennen. Wären die Katakombenbilder primär, so müßten sie eine engere

Verwandtschaft aufweisen. Es ist offenbar, daß die Vorlagen für die gleichen Darstellungen sozusagen jedesmal von anderswoher bezogen wurden. Schon die drei ältesten Danielbilder aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts sind grundverschieden aufgefaßt.

Noch eine andere Tatsache führt zum gleichen Resultat. Jene späte Gruppe der sechzig Kompositionen besitzt nicht bloß die Eigentümlichkeit, daß sie erst im vierten Jahrhundert einen Zuwachs der Grabeskunst bildet, sondern auch, daß ihre einzelnen Szenen ganz beschränkte Frequenz aufweisen. Sehr viele sind ausgemachte Unika und zwar bezeichnenderweise auf dekadenten Produkten, die in keinem Falle als Originalwerke in Betracht kommen können. Gerade der Kontrast zwischen der eigentlich künstlerischen Komposition und der unbeholfenen Ausführung kann nur die Folge der Nachahmung einer höheren Kunstgattung sein.

Jetzt wissen wir auch, warum wir bei einer Anzahl von Darstellungen den Sinn nicht zu erfassen vermögen. Den damaligen Beschauer störten die weitgehendsten Kürzungen nicht, da er zugleich mit den ausführlichen Originalen wohlvertraut war. Dem Bedürfnis des glaubensfreudigen Volkes entsprach eine möglichst große Zahl der berühmtesten Geschichten aus Bibel, Evangelium und Legende. Auf Sarkophagen von zwei Meter Länge sind oft zwölf bis fünfzehn und noch mehr Szenen dargestellt, nicht etwa in logischer Reihenfolge, sondern nur mit der Absicht, möglichst viel Bilder anzubringen. Daher die äußerste Figurenökonomie.

Die späte Schicht der altchristlichen Sepulchralkunst muß also aus dem basilikalen Zyklus des vierten Jahrhunderts seinen Ursprung nehmen. Woher kamen aber die dreizehn alten Katakombenbilder? Da sie zur sekundären Kunstgattung gehören, so müssen sie ebenfalls abgekürzte Wiederholungen primärer Werke sein. Wohl besitzen wir heute keine Bibelillustrationen aus antiken Kulträumen oder Privathäusern, das salomonische Urteil in Pompeji vielleicht ausgenommen, um die Annahme zu beweisen. Aber eine direkte Schwierigkeit bildet dieses Fehlen der Monumente doch nicht, weil überhaupt kein christliches Wohnhaus aus der Zeit vor dem vierten Jahrhundert erhalten ist. Erst wenn wir eine Reihe solcher Räume fänden und konstatieren müßten, daß dort keine Bilder gemalt waren, dürften wir diese These aufgeben.

Doch es wird behauptet, daß die gesuchten Räume existieren. J. P. Kirsch weist auf zwei Fälle hin[1]). Der erste betrifft den Titulus der Heiligen Johannes und Paulus auf dem Cölius, eine *Domus ecclesiae,* die für liturgische Zusammenkünfte und kirch-

[1]) Sull origine dei motivi iconografici nella pittura cimiteriale di Roma. Rivista di archeologia cristiana 1927, 3—4, S. 265.

liche Verwaltung diente, bis sie kurz vor 400 verschüttet und von der Pammachius-Basilika überbaut wurde. Im wiederausgegrabenen Erdgeschoß sind beträchtliche Reste der alten Malerei erhalten, zum Teil Märtyrerdarstellungen im „*Santuario*“ und zum Teil im „*Tablinum*“, Zimmerdekoration: wahrscheinlich Christus zwischen den vier Evangelisten an der Decke und die Figur einer sog. Orans an der Wand. Das übrige sind neutrale Motive: Rankenwerk und Marmorimitation. So sehr man die Zeit dieser Fresken hinaufzurücken versucht, wird man sich kaum von der Mitte des vierten Jahrhunderts entfernen dürfen. Den Vergleich bietet gerade das Schema der Deckengemälde, mit der gleichen typischen Feldereinteilung, wie sie in den Katakomben des späten vierten Jahrhunderts anzutreffen sind, z. B. in Domitilla. Die Datierung spielt hier wieder eine entscheidende Rolle. Es gibt nämlich gerade im vierten Jahrhundert eine Periode, in der eine Wiedergeburt der Klassik zur Mode wurde: Das Aufflackern der alternden Kunst. Charakteristisch, neben anderm, ist die adiaphoristische Dekorationsweise. Viel Architekturimitation und Rankenwerk mit Genien und Tierstücken, aber selten und sparsam Szenisches. Zur Gruppe dieser Monumente gehören z. B. die Ampliatuskammer und das große Cubiculum am Ende des breiten Ganges beim *Scalone Tor Marancia* in Domitilla; ferner die Januariuskrypta in Prätextat[1]). Durch die neue Niveau-Theorie ist nachgewiesen, daß die bisherige Datierung in das erste und zweite Jahrhundert bei weitem nicht stimmen kann. Eben die Renaissance hat getäuscht. Diesen Charakter hat auch das sog. *Tablinum* unter der Cöliusbasilika, wodurch zur Genüge das Fehlen biblischer Darstellungen erklärt ist. Übrigens wissen wir ja nicht, ob in den vielen andern Räumen des Hauses wirklich gar keine solchen Bilder waren.

Der zweite Fall, den J. P. Kirsch zitiert, ist rasch erledigt: Die Kammern unterhalb der S. Sebastiansbasilika an der *Via Appia*. Sie sind heidnisch und nicht einmal Wohnungen, sondern Räume für den Totenkult.

Von welcher Seite man immer die Frage anfaßt, türmen sich unlösbare Schwierigkeiten und Widersprüche gegen die Annahme auf, daß die christliche Kunst in den Katakomben entstanden sei.

---

[1]) Auch das berühmte Deckengemälde im Vorraum der Januariuskatakombe zu Neapel, mit dem Bilde der turmbauenden Jungfrauen, nach Pastor Hermae, ist erst im vierten Jahrhundert entstanden. Prof. H. Achelis von der Universität Leipzig, der im Sommer 1927 mit Empfehlung des päpstlich archäologischen Institutes die Neapelerfresken aufgenommen hat, wird Gelegenheit haben, die bisherige Datierung in das zweite Jahrhundert zu prüfen. Vgl. indessen H. Achelis, Die Katakomben in Neapel, Forschungen und Fortschritte, Berlin 1929, Nr. 5, S. 50.

Aber das gleiche Verfahren wie für die biblischen und evangelischen Bilder gilt dennoch nicht für die gesamte altchristliche Kunst. Wir sehen nämlich, daß eine besondere Art von Darstellungen, die Gerichtsszenen, nicht aus dem Privathaus oder den Versammlungsräumen stammen können, sondern offenbar aus den Cömeterialbasiliken und Mausoleen. Diese Theorie schafft nicht nur keinen Widerspruch, sondern sie stimmt mit der ganzen These überein. Es kommt auch hier auf die richtige Datierung an. Weder auf Katakombenfresken noch Sarkophagen läßt sich ein Gerichtsbild aus der Zeit vor dem vierten Jahrhundert nachweisen. Somit gilt hier im Prinzip die gleiche Regel, wie für die späte Gruppe der szenischen Kompositionen: es handelt sich um einen Zuwachs von der Monumentalkunst her. Das Tribunal des Herrn, inmitten des Apostelkollegiums in der Coelestis Urbs Jerusalem, sowie die verschiedengestalteten Abkürzungen dieses Themas, bis hinab zur einfachen Christusbüste, sind auf Deckengewölben und Arkosolien der unterirdischen Grüfte, wie auf Marmorsärgen sekundäre Nachahmungen der großen Originale in den Absiden der Grabeskirchen[1]).

Der christlichen Archäologie harrt einstweilen noch die Aufgabe, das Wesen der Katakombendenkmäler und deren methodische Zeitbestimmung zu erforschen. Erst auf dieser Grundlage kann die Aufdeckung des Geheimnisses über den Ursprung der monumentalen Kirchenkunst gelingen.

---

[1]) Trotzdem ich schon früher ausdrücklich darauf hingewiesen habe, daß es in den Katakomben keine Darstellungen des lehrenden Christus gibt, sondern daß dies Gerichtsszenen sind (siehe P. Styger, Die altchristliche Grabeskunst, München 1927, S. 50 u. Note 66) wirft mir H. Achelis in seiner Kritik vor, daß ich dieses so unendlich häufige Bild gar nicht erwähne (Zeitschr. f. Kirchengesch. 1927, S. 602). Mit der richtigen Datierung fällt ohne weiteres die Meinung, welche von J. P. Kirsch vertreten wird, daß die Bilder Christi, des göttlichen Lehrers der Apostel und der Kirche, auf dem himmlischen Thron und die sog. „*Traditio legis*“ zuerst für die liturgischen Räume des dritten Jahrhunderts geschaffen wurden (Rivista di arch. cr. 1927, S. 281 ff).

Kleinere Beiträge

Literargeschichtliche Beiträge zu Robert von Melun, Bischof von Hereford († 1167)

Von Franz Pelster S. J.—Rom

Die treffliche Arbeit von F. Anders[1]) über die Christologie des Pariser Magisters und späteren Bischofs von Hereford bietet mir den Anlaß, einige literargeschichtliche Fragen inbetreff des schriftlichen Nachlasses dieses bedeutenden Theologen zu erörtern. Da bei dem wachsenden Interesse für die Theologie des 12. Jahrhunderts eine Ausgabe der Summa vielleicht in nicht ferner Zukunft zu erwarten ist und an Hss kein Überfluß besteht, gebe ich zunächst eine eingehende Beschreibung eines anonymen Exemplars der großen Summa, das ich im Sommer 1924 in zwei Hss der Bodleiana auffand und das, wie ich erst aus der Studie von Anders ersehe, anscheinend noch immer unbekannt ist[2]). Die Beschreibung gibt eine gewisse vorläufige Übersicht über den Inhalt und ist bestimmt, das Auffinden weiterer Bruchstücke zu erleichtern. Im zweiten und dritten Teil suche ich Stellung zu nehmen zu den bereits mehrfach aufgeworfenen Fragen nach dem Verfasser der *Abbreviatio* und nach Ort und Zeit der Entstehung des größeren Werkes.

Für die Übersicht über die Quellen zum Leben Roberts und über das erhaltene handschriftliche Material sind auch nach Anders die Artikel in dem Dictionary of National Biography[3]) und von R. Martin[4]) immer noch

---

[1]) Die Christologie des Robert von Melun: Forschungen zur Christlichen Literatur und Dogmengeschichte XV 5, Paderborn 1927.

[2]) Erst nach Vollendung des Manuskriptes erfahre ich aus einer Rezension Martins (Rev. Hist. Ecclés. 28 [1928] 169), daß auch M. Chenu den in Cod. Digby 187 enthaltenen Teil der Oxforder Hs aufgefunden hat. Chenu war nach M. so glücklich, noch eine zweite Hs im Cod. 121 der Stadtbibliothek zu St. Omer festzustellen. Es besteht also aller Grund zur Hoffnung, daß ein gutes Fundament für die Erstausgabe der Summa Roberts vorhanden ist.

[3]) Bd. 48, 366—368.

[4]) L'oeuvre théologique de Robert de Melun: Rev. Hist. Ecclés. 15 (1914 1920) 456–489.

unentbehrlich. Leider sind bei letzterem die Angaben über das handschriftliche Material allzu kurz, so daß ein guter Teil ihres Wertes sich nicht ausnutzen läßt. In etwa mögen hier die mir zur Verfügung stehenden Angaben ergänzen.

1. Die Hss Digby 187 und 168 der Bodleiana zu Oxford

Es handelt sich um zwei, ursprünglich drei Digby-Hss, deren Teile sich zu einem einheitlichen Werke ergänzen.

Cod. Digby 187 (S. C. 1788, membr. ff. 180, 28·3×19·2 cm [2 col.] saec. 13 in.) ist der Rest einer großen Hs, die offenbar die ganze Summa umfaßte. Die ersten acht Blätter standen früher in Cod. Digby 190. Der frühere Bibliothekar Macray entdeckte die Zugehörigkeit zu Cod. 187 und ließ dieselben an der richtigen Stelle wiedereinsetzen. Weitere Fragmente fand ich in Cod. Digby 168 (in diesem Teil saec. 13 in.) ff. 228r—231r. Beide Hss und ebenso Cod. 190 stammen aus der Bibliothek von Thomas Allen, aus der sie an Digby und dann an die Bodleiana übergingen. Wie bei manchen andern Hss Allens dürfte auch hier die Annahme begründet sein, daß sie ursprünglich Eigentum der Franziskaner in Oxford waren. Bei Cod. 168 und 190 wird dies bereits durch den Inhalt nahegelegt[1]). Es ist vielleicht zu hoffen, daß eine systematische Untersuchung der Digby-Hss noch weitere Fragmente zutage fördert. Eine genauere Prüfung hätte noch festzustellen, ob nicht das eine oder andere Blatt bei all den Änderungen verloren ist[2]).

Ich beginne mit Cod. Digby 187, der den Hauptteil enthält. Die Hs beginnt f. 1r in Kapitel 42 des fünften Teiles im ersten Buch mit den Worten: *a se esse, quo pater a se est, nec alio manifestum esse, necesse est divinitatem a se non esse.* Auf derselben Seite beginnt c. 43: „*Cuiusmodi bonum divinitas esse possit, si ipsa Deus non est*"[3]). *Hoc itaque sic executo id est demonstrato quod divinitas nichil esse potest, si forma est a trinitate diversa.* — (6a pars *De verbo et de spiritu sancto* ff. 4r—13r). „*Hoc primum capitulum sexte partis causam querit, quare sapientia a patre genita eius sapientia esse dicatur, cum ipse ea sapiens non sit.*" *De qua queritur quare sapientia eius dicatur id est patris, cum pater ipsa sapiens non sit.* — c. 52 f. 12v: „*Utr. intelligendum sit quod dicit Augustinus patrem spiritu sancto diligere.*" *Expl.* f. 13r: *identitas substantie est demonstrata.* — (7a pars *De potentia, sapientia, bonitate Dei* ff. 13r—27v): „*Septima vero pars huius operis de potentia Dei eiusque sapientia ac bonitate disserendo tractat, cuius capitula titulis eis prescriptis convenienter distinguuntur*" . . . c. 1 „*In primo itaque capitulo septime partis ostenditur qualiter auctoritate Platonis quadam (!) contendunt probare Deum meliora facere non potuisse quam fecit.*" — c. 74 f. 27r: „*Exempla supponit et auctoritatem ex (?)*

---

[1]) Cod. 168 enthält eine große Anzahl von astronomischen und mathematischen Schriften, wie sie ganz der Umgebung Roger Bacons entsprechen. Vgl. Catalogi Codicum manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae, Pars nona, Oxonii 1883, 172—177. Auch Cod. 190 (Catalogi 201—204) enthält vorwiegend mathematische und astronomische Schriften, darunter Werke von Roger Bacon und Grosseteste.

[2]) Macray (Catalogi 199) sagt bereits, daß zwischen ff. 2 und 3 und ff. 4 und 5 ein oder zwei Blätter fehlen.

[3]) Das in Anführungszeichen Gesetzte ist immer die in Rot geschriebene Kapitelüberschrift.

quibus patet Deum alia posse facere quam que se facturum disponit.“ Expl. f. 27v: *fecit aut facit aut facturus est.* — (8a pars *De sapientia Dei* ff. 27v—43v): *„Octave partis disputatio circa sapientiam Dei tota assistit, que secundum diversos modos, quibus res ei subiecte sunt diversis nuncupantur nominibus id est scientia et prescientia et aliis, que supponuntur.“ His vero que de potentia Dei proposita erant explicatis, ne ab ordine enumerationis superius proposito recedatur, de ipsa Dei sapientia ratio inquisitionis est sumenda. „Primum [capitulum] de ipsa scientia Dei agit inquirendo quare potius presentium esse dicatur, quam preteritorum aut futurorum“*[1]). c. 117 f. 43v: *„An ex hominis culpa sit quod ad vitam non est predestinatus.“ Expl.* f. 43v: *cum de prescientia facte sint et solute, faciendum est.* — (9a pars *De voluntate Dei* ff. 43v—58v I ff. 1r—25v)[2]): *„Incipit pars nona que de voluntate Dei disserit, cuius summa circa IIII consistit, que de ipsa Dei voluntate sunt proposita“* . . . c. 1 *„De distinctione quarundam significacionum huius vocis voluntas Dei“.* c. 103 f. 58v: *„An pater et filius ex spiritu sancto habeant esse, quia eo communicante (??) se diligunt.“* — (10a pars *De immutabilitate Dei* ff. 59r—72r I ff. 25r—46r): *„Decima pars prime partis principalis enumerationis in exordio tractatus proposite sic incipit Nunc autem.“ Nunc autem de ea parte, que in enumeratione sequitur in operis serie.* [c.]. 1 *„Primo capitulo Deum invariabilem esse demonstratur“*[3]). c. 94

---

[1]) In diesem Teil sei die interessante Überschrift zu c. 17 f. 30v besonders hervorgehoben: *„Contra errorem illorum qui putant consecutiones, que in naturalibus vere sunt, in theologicis falsas esse et econtrario.“* Der Averroismus bestand also bereits vor Averroes, der damals (1153) erst seine Laufbahn begann.

[2]) Von jetzt an gebe ich jedesmal an zweiter Stelle die Blattzahl des Cod. 297 der Universitätsbibliothek Innsbruck (aus dem Zisterzienserkloster Stams), auf den bereits Grabmann aufmerksam machte (Gesch. der Schol. Methode II, Freiburg 1911, 329). Cod, 297 Innsbruck (I) (membr. ff. 168, 26×17·5 cm [col. 2.] saec. 13 in.) ist französischen Ursprungs. Er enthält die Summa vom neunten Abschnitt des ersten Teiles bis in den zweiten Abschnitt des zweiten Teiles hinein. Zu Anfang und Ende ist die bis auf die letzten Blätter sehr sorgfältig ausgeführte Hs unvollständig. Sie beginnt im Inhaltsverzeichnis des neunten Abschnittes LXXXXVIII *„Quod in omnibus bonis Deus sibi placet et ipsa in illo.“* Abgesehen von der Einleitung und dem ersten Teil des Inhaltsverzeichnisses ist dieser Abschnitt vollständig. Auf f. 150r steht die letzte Kapitelüberschrift des zweiten Abschnittes des zweiten Teiles LXXXX *„Quibus rationibus quibusdam certum (?) est posse ostendi non fuisse iustum quod primi parentes permissi sunt a diabolo temptari.“* Dann folgt die Abhandlung über die *tentatio* ohne weitere Überschrift f. 168v heißt es: *Queritur de temptacione qualiter facta sit.* Die letzten Worte f. 168v sind: *fiat virtute divina, cui omnis est subiecta racio nature. Quam ut* [ein Wort unleserlich] *in muliere hoc.*

[3]) Dieser zehnte und der folgende elfte Abschnitt waren anscheinend ursprünglich von Robert nicht beabsichtigt. Denn es heißt in der Einleitung (I f. 25v): *Nunc autem de ea parte, que in enumeratione sequitur, in operis serie tractatus sequi deberet, nisi quia quedam sunt que pro prime partis estimatione et sequentium proniore expeditione et pro tocius sacre scripture intelligentia promptiore interponi necessarium est. De ipso enim Deo atque de angelis i. e. de eorum causatione ac proprietate et de diversis eorum officiis diligentior investigatio facienda est.* Und zu Beginn des elften Abschnittes bemerkt der Verfasser, indem er zugleich den Zweck seines Werkes angibt (I f. 46r): *Quibus pertractatis capitulum secundum* (d. h. der zweite Teil) *intractatum esset assumendum*

f. 71v: *„Quod putat aliquis eadem ratione filium et spiritum sanctum posse dici ex se immutabilem esse, qua et pater ex se immutabilis esse dicitur."* *Expl.* f. 72r: *aliquatenus evidentiora facit.* — (11a pars *De angelis* ff. 72r—96v I ff. 46r—91r): *„Undecima pars prime partis principalis divisionis de spiritibus celestibus agit, que sic incipit: Est itaque etc."* *Est itaque nunc de spiritibus celestibus agendum.* [c.] 1. *„docet mundi exordium angelorum creationem non precessione nec creationem angelorum ipsius mundi conditionem.* [c.] 210 f. 96v: *„Quare nolunt spiritus confirmati ab hominibus post adventum Christi adorari."* *Expl.* f. 96 *„servi Christi sunt effecti."*

(IIae partis prooemium. *De natura hominis* ff. 96v—121r I ff. 91r—127v): *„Secunda pars principalis enumerationis, in qua propositum est, qualiter homo sit factus et qualis sit factus."* *Unum vero eorum, quae in principali enumeratione suscepti tractatus proposita sunt, quantum valui, certificari* . . . c. 1 f. 99v: *Primum capitulum agit de excellentia forme corporis humani.* c. 193 f. 120v: *„Qua ratione predicta interrogatio possit certificari."* *Expl.* f. 121r: *in tota eius fit posteritate.* — (IIae partis pars 1a *De natura integra et de primo peccato* ff. 121r—136r I ff. 127v—149r): *„Incipit prima pars secunde partis principalis enumerationis, in qua quedam prius dicta repetuntur. Ipsa vero principaliter disserit, qualis fuisset homo futurus, si non peccasset, et de qualitate et modo vivendi ipsius, de termino quoque rite eius inferioris et transitu ad vitam superiorem, de merito denique ipsius et nascentium ex ipso atque sequentium ipsum."* *Quia ergo ad predictorum intelligentiam evidentiorem comparandam de primo hominis statu inter alia mentio facta est* . . . *„Primum capitulum docet primum hominem etatem temporis plenam et corporis magnitudinem perfectam ab exordio conditionis sue habuisse."* c. 124 f. 136r: *„De differentia eorum, que primo homini erant precipienda."* *Expl.* f. 136r: *utilia deinceps erit disserendum.*

(IIae partis pars 2a *De praeceptis* ff. 136r—747v I ff. 149r—168v [unvollständig]): *„Incipit secunda pars secunde partis principalis enumerationis, cuius continentiam manifestam facient tituli capitulorum sequentium, in quorum primo dicta a dictis secernuntur."* *Dictum est prius, quare homo conditus sit et qualis secundum animam et corpus factus est. Unde, ut dixi, deinceps agendum, qualibus preceptis fuerit institutus.* [c.] 1: *„Quid preceptum nature appellari debeat."* c. 336 f. 174v: *„A quo debito quis maxime liberetur per dilectionem Dei et proximi.* *Expl.* f. 174v: *per gratiam divine misericordie sit remissum.*

Es folgen jetzt ff. 174v—180v ohne weitere Einleitung noch eine Anzahl von Kapiteln. *„Quare non sit reprehensibilis questio, qua queritur quidsit peccatum originale."* *Quon[iam] quid sit et quis eius auctor extiterit et unde processerit et qualiter in omnem hominem transierit a multis queritur.* *Expl.* f. 180v: *quidem pro periculo quam in morte corporis.*

Cod. Digby 168 (S. C. 1769) der Bodleiana (membr. ff. 231, 26·2×18·5 cm [2 col.] ff. 211—231 saec. 13 in) enthält nach den *Regulae Alani* ff. 211r—222r: *„Omnis sciencia suis nititur regulis velud propriis fundamentis"*, nach verschiedenen Definitionen und Divisionen ff. 221v—222r und endlich einigen Predigten und andern Fragmenten ff. 222v—227v die Tabula zu einem Teil der in Cod. Digby 187 enthaltenen Summa Roberts. Sie beginnt f. 228r in I p. 7a: *Qualiter intelligendum sit quod scriptum est quod potest Deus quedam de potentia, que non potest de iustitia.* Es folgen die Kapitel der p. 8a—p. 10a des ersten Teiles. Zwischen f. 230 und f. 231 fehlt aber wenigstens ein Blatt. Vom zweiten Teil bricht der letzte Titel unvollständig ab mit den Worten f. 231r: *Quibus rationibus quibus[dam] visum est posse ostendi.*

---

i. e. qualis homo factus sit, nisi quia ad perfectionem doctrine primi capituli quedam adhuc ideo premittenda sunt, quibus omissis doctrina primi capituli consummata non esset et suscepti negotii propositum permaneret inexpletum, cuius intentio est docere ea per que loca sacre scripture obscuriora intelligentie minus capacium aliquatenus evidentiora fieri (?) debent.

Bevor ich mit Hilfe des gegebenen Materials eine Frage zu lösen versuche, die Martin zuerst gestellt hat, ist es nützlich, eine zweite Hs, deren erste Kenntnis wir A. Daniels[1]) verdanken, ganz kurz zu beschreiben. Cod. Royal Ms 7 C II des Britischen Museums (membr. ff. 192, 31·2×20·8 cm [2 col.] saec. 13) enthält ff. 2r—88v ein Bruchstück des zweiten Buches der Summa. Es beginnt f. 2r: *Incipit secunda pars enumerationis, in qua positum est, qualiter homo sit factus et qualis sit factus. Unum eorum que in principali enumeratione suscepti tractatus proposita sunt.* Es ist also die Einleitung zum zweiten Buch der Digby-Hs. Aber das „*secunda pars*" ist von einer Hand des 14. Jahrhunderts getilgt und es ist darüber geschrieben: *Pars XIIa primi libri sentenciarum Roberti Melodinensis episcopi Herford [ensis].* Auf f. 54v beginnt der zweite Teil des zweiten Buches: *Incipit secunda pars. Dictum est prius quare homo conditus sit et qualis secundum animam et corpus factus est. Unde, ut dixi, deinceps erit agendum, qualibus preceptis fuerit institutus.* Auch hier hat die gleiche Hand „*secunda pars*" gestrichen und dafür *XIIIIa pars* eingesetzt. Der Schluß lautet f. 88v: *coronari, quod idem Dei filius parare dignetur, qui cum patre et spiritu sancto vivit et regnat, per secula seculorum.*

Martin[2]) nahm Anstoß daran, daß in den Hss der Teil über den Menschen mit „*Incipit secunda pars principalis enumerationis*" beginnt und es bald darauf nochmals heißt: *Incipit prima pars secunde partis principalis enumerationis.* Er schlägt deshalb vor, gegen die alten Hss mit der späteren Hand des Royal Ms 7 C II zu gehen und den ersten Teil des zweiten Buches als *pars 12a* dem ersten Hauptabschnitt einzureihen. Er möchte den zweiten Hauptabschnitt erst dort beginnen, wo es in den Hss heißt: *Incipit prima pars secunde partis enumerationis.* Aus folgenden Gründen ist dieser Vorschlag nicht annehmbar. Eine so allgemeine handschriftliche Tradition ändert man nicht ohne zwingende Notwendigkeit. Liegt eine solche vor? Die beiden Titel „*Incipit secunda pars*" und bald darauf „*Incipit prima pars secunde partis*" scheinen unvereinbar. Der Widerspruch löst sich sofort, wenn man den ersten Teil als *pars prooemialis* auffaßt, wie man ja auch bei den Sentenzenkommentaren schon vor dem ersten Buch eine Anzahl einleitender Fragen behandelt. Zudem würden bei der Einteilung Martins gegen die Erklärung des Autors zwei innig zusammengehörige Teile auseinandergerissen. Mit dem Prooemium beginnt der zweite Hauptteil, der nach den Worten der Einleitung über den Menschen handeln soll. Das Prooemium enthält mehr die Fragen über die Natur des Menschen, der erste Teil jene über die Erhebung, der zweite über die Gebote, durch welche der Mensch von Gott geleitet wird[3]). Die Lehre von der Menschwerdung

[1]) Vgl. M. Grabmann, Die Geschichte der Scholastischen Methode II, 330.

[2]) Rev. Hist. Eccl. 15, 480.

[3]) Robert bezeichnet in der Einleitung zum zweiten Teil diesen ausdrücklich als solchen. I f. 91r: *Unum vero eorum, que in principali enumeratione suscepti tratatus proposita sunt quantum valui certificari et a dubitatione quantum potui absolvi i. e. causam creationis hominis et nonnulla que ad eiusdem cognitionem necessaria visa sunt adnectendo. Et ideo ne enumerationis ordo*

müßte demnach, falls die Einteilung ganz durchgeführt wäre, einen dritten Hauptteil bilden, die Lehre von den Sakramenten einen vierten, die Eschatologie einen fünften und die Lehre von den göttlichen Tugenden einen sechsten Teil[1]). Es bestände also bereits eine ziemlich große Annäherung an den Lombarden. Mit dieser Erklärung scheint der Anstoß völlig beseitigt. Die späte Numerierung *XII^a pars* von Royal Ms 7 C II kann nicht ins Gewicht fallen. Der Korrektor zählt durchgehend und kennt deshalb nur *partes*. Will man ihm folgen, so muß man *De praeceptis* noch zum ersten Buch rechnen, was auch Martin nicht tut. Denn dieser Teil ist als *XIIII^a* bezeichnet.

Eine zweite Frage: Sind die Kapitelüberschriften und in Rot geschriebenen Einleitungen der einzelnen Teile ursprünglich oder haben sie einen andern Verfasser? Auf den ersten Blick könnte man die Frage für entschieden halten. Denn schon dem mir zur Verfügung stehenden Material zufolge scheint der Verfasser der Überschriften von Robert in dritter Person zu reden, z. B. 7 I c. 74 *„exempla supponit"*; 8 I c. 1 *„De ipsa scientia Dei agit inquirendo"*; 11 I c. 1 *„docet mundi exordium"*. Indessen ergibt sich in all diesen Fällen eine andere Erklärung, so daß ein Beweis aus dieser Tatsache zusammenbrechen muß. Das Subjekt des Satzes ist nämlich nicht *auctor*, sondern *capitulum*. So finden wir in den Überschriften: *Hoc primum capitulum sexte partis causam querit; septima pars tractat; pars nona ... disserit; primum capitulum agit.* Ein anderer Hinweis sagt mehr. In den letzten Teilen der Summa fehlen die Überschriften. Wären sie von Robert selbst, so wäre es doch am natürlichsten gewesen, sie gleich einzufügen. Allerdings ist der Grund keineswegs zwingend.

Gewichtiger scheint mir ein anderes Moment. Man findet Wiederholungen, die man nur schwer erklären kann, wenn der Verfasser der Überschriften und der Autor ein und dieselbe Person sind, z. B. heißt es zu Beginn von 8 I: *Octave partes disputatio circa sapientiam Dei tota assistit, que secundum diversos modos, quibus res ei subiecte sunt diversis nuncupantur nominibus i. e. scientia et prescientia et aliis, que supponuntur.* Gleich nach dieser Einleitung in roter Schrift beginnt der Text: *Hiis vero, que de potentia proposita erant explicatis, ne ab ordine enumerationis superius proposito recedatur, de ipsa Dei sapientia ratio inquisitionis est sumenda.* Warum diese Wiederholung, wenn der Verfasser der gleiche ist wie jener der Überschriften? Oder in 10 I heißt es zu Anfang: *Decima pars prime*

---

perturbetur, quod secundum enumeratione tenet locum secundo loco in tractatum est assumendum et qualis homo factus sit diligenti investigatione est prosequendum. Hoc enim secundum in enumeratione tenet locum. f. 46^r hat er diesen Teil als *„capitulum secundum"* bezeichnet im Gegensatz zur vorhergehenden *„doctrina primi capituli"*.

[1]) M. Grabmann (Gesch. d. Schol. Meth. II, 333 f) will nur zwei Hauptteile unterscheiden: das erste Buch mit den *sacramenta veteris legis* als Thema umfaßt alles von der Weltschöpfung bis zur Menschwerdung; das zweite Buch mit den *sacramenta novae legis* als Vorwurf behandelt alles von der Inkarnationslehre bis zur Eschatologie. Eine gewisse Schwierigkeit gegen diese Einteilung besteht darin, daß Robert außerdem noch einen Traktat *De fide, spe et caritate* ankündigt.

partis principalis enumerationis in exordio tractatus proposite sic incipit „Nunc autem“. Dann folgt der Text: *Nunc autem de ea parte, que in enumeratione sequitur in operis serie.* Diese Wiederholung könnte fast sinnlos erscheinen.

Trotzdem möchte ich daran festhalten, daß Robert wenigstens in der Hauptsache auch Verfasser der Überschriften ist. Zu dieser Annahme bestimmt mich das ausdrückliche Zeugnis der Einleitung: *Huic vero opusculo titulos prescribere ipsumque titulis interpositis distinguere magis me compellit consuetudo quam ratio.* R. sagt also, daß er nicht nur eine Inhaltsangabe vorausschicke, sondern auch die Abschnitte des Buches selbst durch vorgesetzte Überschriften unterscheiden wolle. Wie sind aber dann die Wiederholungen und Anstöße zu erklären? Man wird wohl am besten folgende Annahme machen. R. schrieb das Werk ursprünglich nach einem festen Plan, auf den er in den einzelnen Teilen immer wieder zurückkommt, aber ohne Überschriften. Für den Abschreiber begann er dann zu einem bestimmten Zeitpunkt die Überschriften auf getrennten Blättern zusammenzustellen. Damit sich dieser aber leichter zurechtfinde, gab er zu Beginn der einzelnen Teile das Incipit an. Dieses Incipit, das eigentlich nur für den Abschreiber bestimmt war, geriet dann durch eine Gedankenlosigkeit desselben in den Text der Überschriften. Durchaus möglich bleibt es, daß R. in der Formulierung der Kapitelüberschriften dem Rubrikator manche Freiheiten beließ. In dieser Annahme, so scheint mir, lassen sich alle tatsächlichen Gegebenheiten ungezwungen erklären.

2. Der Ursprung der *Summa abbreviata*

Seit den Untersuchungen Grabmanns[1]) wissen wir, daß es von der Summa Roberts ein Kompendium gibt. Dasselbe ist enthalten in Cod. 14522 und Cod. 14885 der Pariser Nationalbibliothek und in Cod. Reg. (Royal Ms) 7 F XIII des Britischen Museums. De Ghellinck[2]) machte später auf Cod. 40 der Stadtbibliothek Avignon aufmerksam. R. Martin[3]) und F. Anders[4]) haben noch mehr im einzelnen den Charakter der Akürzung nachgewiesen.

Wer ist nun der Verfasser des Kompendium? Martin[5]) erklärt, freilich ohne einen näheren Beweis zu geben, daß der Verfasser ein anderer als Robert sei, Anders[6]) dagegen sucht nachzuweisen, daß Robert auch Verfasser des Kompendium ist. B. Geyer[7]) schließt sich diesem Urteil an. Mir will scheinen, daß gegen die letzte Annahme gute Gründe sprechen, so daß die These von Martin völlig zu Recht besteht. Ich gehe in der Beweisführung zunächst positiv voran.

---

[1]) Gesch. d. Schol. Meth. II, 328—331.

[2]) Angeführt bei R. Martin, L'Oeuvre théologique de Robert de Melun: Rev. Hist. Eccl. 15 (1914 1920) 469.

[3]) A. a. O. 474—477.

[4]) Die Christologie des Robert von Melun VIII—XIV.

[5]) A. a. O. 474. [6]) A. a. O. IX—X.

[7]) Die Patristische und Scholastische Philosophie, Berlin 1928, 277.

Da eine Hauptgrundlage des Beweises Royal Ms 7 F XIII des Britischen Museums ist, so sei zunächst eine Beschreibung dieser Hs, die auch sonst für die scholastische Forschung von Interesse ist, geboten[1]).

Cod. Royal Ms 7 F XIII des Britischen Museums (membr. ff. 156, 35·5×25 cm [2 col.] saec. 13) ist englischer Herkunft. Er enthält ff. 1r—3r eine kurze Übersicht über die Materie der vier Sentenzenbücher: *In primo libro de misterio trinitatis aliqui dixerunt, in secundo ordinem conditionis rerum et lapsus hominum demonstrant, in tercio et quarto reparacionem hominis et sacramenta, quibus facta est, ostendunt.* Es folgt ff. 4r—58r eine Sentenzenerklärung im Anschluß an den Lombarden. Da diese ersten Kommentare heute erhöhtes Interesse finden, gebe ich die Anfänge der einzelnen Bücher, um die Auffinduug weiterer Exemplare zu ermöglichen. L. 1 ff. 4r—18v: *Summa divine pagine in credendis consistit et agendis id est in fidei assercione et in operis confirmacione. Quod non latuit prophetam dicentem: Os meum . . . Cupientes etc. More scribencium premittit magister . . .* f. 4v: *Veteris ac nove legis etc. Augustinus in libro de doctrina christiana . . .* f. 18v: *distinccionis labor non ingratus nos expectat.* — L. 2 ff. 19r—29v: *In primo libro de misterio trinitatis et individue unitatis tractatum est; consequenter de creaturis tractabitur. Sed quoniam creaturarum alia corporalis, alia spiritualis, de utraque creacione agetur . . .* f. 29v: *ostendit quid dictum sit, quid postea dicetur.* — L. 3 ff. 29v—38r: *Convenit (!) [Cum venit] igitur. Cum in primo libro de misterio sancte trinitatis sufficienter sit tractatum . . . specialiter autem in hoc tercio de verbi incarnacione tractatur . . .* f. 38r: *utuntur et fruuntur ut homines et angeli. Expliciunt glosule tercii libri.* — L. 4 ff. 39r—58r: *Samaritanus vulnerato appropians etc. Tractans magister in precedenti libro de hiis, que fruuntur et utuntur . . . in hoc quarto agit de sacramentis ecclesiasticis . . .* f. 58r: *opere vel via id est Christo, qui est via, duce id est ducatum et iter monstrante. Explicit.*

Nunmehr folgt die *Abbreviatio* der Summa Roberts ff. 59r—122v. Das Inhaltsverzeichnis geht ff. 59r—61v voraus. Dann folgt f. 62v die nur hier sich befindliche Einleitung, die ich wegen ihrer Bedeutung für unsere Frage mitteile: *Quoniam omne bonum in commune deductum pulcrius fertur elucescere, a communi procul erit profectu bonum occultare quod in lucem prolatum devocioni legencium plurimum poterit prodesse. Verum ut pulcrius elucescat, dulcius sapiat et efficacius proficiat, noticie illud communicare fidelium strenue ac fructuose erit sollicitudinis. Hinc est quod opusculum quoddam bonum quidem et utile valde de cuiusdam sancti viri vereque theologi magistri videlicet Roberti Meludensis sentenciis sub perutili editum compendio, ne lateret, sed publico pateret commodo, elaborari. haut dubius de laboris mercede, cum nil boni remunerabile auctor bonorum relinquit irremuneratum. Volo ergo lectoris excitare devocionem, accendere desiderium breviter ac summatim presentis operis prelibando utilitatem.* Es folgt dann ein Lobpreis auf das Werk Roberts: *Huius profecto noticia operis a⟨c⟩ lectoris animo nebulam detergit erroris et illustrat cognicione veritatis. Opiniones veritati contrarias et subdolas hereticorum sententias huius auctor operis manifeste detegit . . .* Der Inhalt: *A rerum conditione exordiens et per rerum universitatem veritatis tramite progrediens in omnium consummatione opus suum consumat (!).* Das Werk ist geradezu notwendig: *Necessarium siquidem opus hoc ac perutile non inmerito dixerim.* Die äußere Form: *Huius igitur operis singulis distinctionibus libuit pie [pre]notare capitula, ut in corpore libri lector promcius reperiat quod in capitulorum serie prenotatum reperire magis exoptat.* Damit schließt die Einleitung.

Auf f. 63r steht in Rot die erste Überschrift: *De quinque studiis cognoscendi veritatis;* dann folgt: *Quemadmodum proprium est oculorum claritatem luminis appetere, qua res visibiles discerni possunt ab invicem, ita racionali anime*

---

[1]) Martin a. a. O. 470 hat bereits das Incipit und Explicit der *Abbreviatio* nach dieser Hs angegeben. Auch diese Hs wurde zuerst von A. Daniels benutzt. (M. Grabmann, Gesch. der Schol. Meth. II, 330.)

naturale est ad cognicionem veritatis tendere. Virum hoc diversis agitur studiis. Das letzte Kapitel (745) dieses Buches lautet f. 107v: *Quod vir non intellexit quid per penam mortis Deus significaverit.* Es schließt f. 107v: *que pena culpam sequi solet in statu vite presentis.* Nach einer Übersicht über die Kapitel des zweiten Teiles ff. 108r-v beginnt dieser f. 109r in Rot: *Quare lex ante evangelium et de utilitate legis;* dann: *Quoniam homo peccando tam voluntate quam opere suum offendit conditorem et ipse ab eo tam in anima quam in corpore, ut iustum erat, dignam recepit vindicte retribucionem.* Er schließt f. 122v: *Nam aperta est eis, sed ipsi nondum digni sunt intrare.* Behandelt werden Gesetz und Menschwerdung. Auf ff. 123r—128v haben wir das bekannte „*Eulogium Johannis Cornubiensis ad Alexandrum papam tercium. In concilio Turonensi quod dudum convocatis plerisque omnibus tam Anglicane quam Gallicane prelatis ecclesii ... salutis esse non potuit* (ML 199, 1043—1086). Endlich steht auf ff. 129r—156r ein „*breviarium sententiarum*". *In scriptura sacra non solum voces, sed eciam res ipse de rebus loquuntur. Rerum autem quedam ad significandum sumuntur et signa vel sacramenta dicuntur ...* f. 156r: *non dolore afficientur, sed leticia sociabuntur agentes gracias de sua liberacione visa impiorum calamitate.*

Aus dieser Beschreibung ist für die Frage nach dem Verfasser der *Abbreviatio* die oben mitgeteilte Einleitung „*Quoniam omne bonum*" von großer Bedeutung. Sowohl Martin als Anders nehmen an, diese Vorrede sei das Werk des Abschreibers nicht des Abbreviators. Diese Ansicht dürfte kaum haltbar sein. Ich muß gestehen, daß es mir in der Literatur des 12. und 13. Jahrhunderts zwar oft begegnet ist, daß der Schreiber am Schluß des Werkes einige Worte hinzufügte, aber bis heute noch niemals, daß er eine Einleitung zu dem Werke verfaßte, das er abschreiben wollte. Dies gibt jedenfalls Anlaß zu einer genaueren Prüfung des Wortlautes.

Jeder Leser der Einleitung, der von den Worten „*sub perutili editum compendio*" absieht, hat notwendig den Eindruck, daß hier der Verfasser der *Abbreviatio* selbst rede. Dieser empfiehlt sein Werk, indem er das Werk des Meisters lobt. Ein solches Verfahren wurde gerade damals fester Stil für die Kommentare und die Auszüge aus dem Lombarden. Er gibt an, daß den einzelnen Teilen die Kapitel vorausgeschickt seien, was im Zusammenhang genau so klingt, als habe er selbst diese Einteilung vorgenommen. Wenn er vom „*huius auctor operis*" redet, so meint er damit Robert selbst, dem er alles Verdienst zuschreibt; hier an den Abbreviator denken und ihm alles Lob zuschreiben, wäre völlig abwegig.

Nun aber die Worte: *Opusculum quoddam bonum quidem et utile valde de cuiusdam sancti viri vereque theologi magistri videlicet Roberti Meludensis sententiis sub perutili editum compendio, ne lateret sed publico legentium pateret commodo elaboravi, haut dubius de laboris mercede.* Stände dort nicht das Partizip *editum,* so bezöge jeder die Worte auf den Abbreviator, nicht auf einen Abschreiber. Das „*editum*" scheint aber anzudeuten, daß das Werk bereits vorlag. Also ist die Vorrede von einem Abschreiber. Diese Deutung ist keineswegs notwendig. Es ist die Form *sub compendio edere* gebraucht: dies heißt aber in Form eines Kompendium herausgeben, es ist offenbar gleich *compendiare, abbreviare*[1]). Ein *opusculum de sententiis sub*

[1]) A. (Christologie XIII f) wendet sich scharf gegen die Deutung von M., der Kompendium als Auszug auffaßt. Mir scheint ganz zu Unrecht. Ich gehe sogar noch weiter als M. und sage: *Opusculum de Roberti sententiis sub perutili editum compendio* kann nur einen Auszug bedeuten. Was soll denn in

compendio editum ist also ein Werk, das aus den Sentenzen Roberts abgekürzt oder besser ausgezogen ist. Ein solches Werk hat der Verfasser der Einleitung, der nicht will, daß das Gute verborgen bleibe, sondern Nutzen stifte, unter Mühen geschaffen *(elaboravi)*, eingedenk des himmlischen Lohnes. Damit scheint mir jede Schwierigkeit zu schwinden. Diese Erklärung wird auch dadurch empfohlen, daß *elaborare* nicht etwa abschreiben bedeutet, sondern mit Mühe ausarbeiten. Wollte man *opusculum* nicht als Objekt zu *elaboravi*, sondern nur als Subjekt zu *lateret* nehmen, so wäre dagegen zu bemerken, daß in dieser Voraussetzung die Stellung von *opusculum* ungemein gekünstelt ist. Zudem wüßte alsdann niemand, worin denn diese Mühewaltung bestanden hat; denn die folgende Empfehlung kann nicht gemeint sein, da das Perfekt gebraucht ist. Von Abschreiben ist mit keinem Worte die Rede. Es spricht also alles dafür, daß die Einleitung und die *Abbreviatio* selbst den gleichen Verfasser haben. Dann ist selbstverständlich Robert als Verfasser der *Abbreviatio* ausgeschlossen.

Ein weiterer Grund gegen Robert ist bereits in anderem Zusammenhang von Martin[1]) angedeutet. Aus jener Zeit besitzen wir eine ganze Reihe von solchen Kompendien, in denen ein Lehrer das umfangreichere Werk eines Vorgängers zusammenfaßte. Ferner ist anscheinend das Hauptwerk Roberts nie vollendet. Es ist aber nicht gerade wahrscheinlich, daß ein Lehrer schon einen größeren Auszug herstellt, bevor er das Hauptwerk vollendet hat.

Endlich hat ein Grund, der beim Beweise, daß die Kapitelüberschriften der Summa von einem andern Verfasser seien, nicht genügt, für die *Abbreviatio* entschieden mehr Berechtigung. Anders hat in dem von ihm herausgegebenen Teile zweimal in den Titeln gegen die Hss geändert. S. 106 hat er ein *„Probat" auctoritatibus sanctorum* in *„probatur"* umgewandelt mit der Begründung, eine ähnliche Form komme in den Überschriften niemals vor. Tatsächlich kommt sie aber ein zweites Mal vor; nur hat sich A. an dieser Stelle durch eine unrichtige Auflösung den Weg verbaut. S. 71 heißt die Überschrift: *Gracia premissorum probat animam etiam separatam a corpore personam esse.* A. hat hier für *gra*, das ihm sinnlos schien, *ratio* eingesetzt, was keinen Sinn ergibt. Der Zusammenhang ist kurz dieser: Im

---

der andern Annahme das *„de sententiis"* heißen? Zudem scheint mir bei all den Stellen, die Martin (a. a. O. 476) zum Beweis dafür anführt, daß *Compendium* oder *Abbreviatio* nicht notwendig einen Auszug besage, die ursprüngliche Bedeutung noch durchaus lebendig zu sein. Nur darf man nicht sagen, daß *Compendium* ein wörtlicher Auszug sei. Wenn Honorius Augustodunensis schreibt: *De tota scriptura hoc collegi compendium,* dann schwebt ihm die Schrift als Ganzes vor, deren Inhalt er kurz wiedergeben will. Ähnlich, wenn Hugo von S. Victor von *De sacramentis* als *abbreviatio* redet, so denkt er daran, daß sein Werk nur ein Auszug aus all den vorhergehenden Autoren sein soll. Natürlich gibt es damals wie heute bei einem Kompendium einen größeren oder geringeren Grad von Selbständigkeit. Darum entbehren auch Stellen wie *pro modulo compendii nostri* oder *pro modo abbreviationis* durchaus nicht jeder Beweiskraft.

[1]) A. a. O. 476 f.

vorhergehenden Kapitel hat der Verfasser vorausgesetzt, daß die *persona Petri essentialiter et substantialiter* die Seele sei. In diesem Kapitel beweist er nun gegenüber einem Einwand ausführlich die Richtigkeit dieser Voraussetzung. Es ist also *gracia* als Quasi-Präposition, die den Genitiv regiert, einzig am Platze. In den Kapitelüberschriften dieses Teiles ist also zweimal vom Autor der Summa als von einer andern Person die Rede. Denn weil in der *Abbreviatio* das Wort *capitulum* fehlt, kann es nicht Subjekt des Satzes sein. Völlig zwingend ist dieser Beweis allerdings nicht, solange die Möglichkeit nicht zurückgewiesen ist, daß die beiden Überschriften aus der Vorlage stammen. Zu diesem Beweise aber fehlt mir zur Zeit das nötige Material.

Welches sind nun die Gründe für die Gleichheit der Verfasser. Die *Abbreviatio* bringt noch über die ausführliche Summa hinaus das eine oder andere Kapitel. Eine solche Erweiterung müsse aber vom Verfasser herrühren. Darauf ist zu antworten: Soweit man aus den leider etwas unvollständigen Beschreibungen der Hss ersehen kann, geht allein die Hs 191 von Brügge soweit — die andern scheinen sämtlich vorher zu endigen. Diese Hs ist aber offenbar unvollständig. Es bleibt also durchaus die Möglichkeit, daß Robert in der Summa noch etwas weiter gekommen ist. Zweitens wäre es doch merkwürdig, daß der Verfasser, der einen Auszug liefern will, diesen weiter fördert als das Hauptwerk. — Drittens dürfen wir uns die Abbreviatoren nicht als ungebildete Schreiber vorstellen. Es sind fast immer Lehrer, die für den Gebrauch ihrer Schüler ein solches Kompendium schreiben. Sie sind wohl fähig, einen eigenen Gedanken zu fassen und mit eigenen Worten wiederzugeben. Sie brauchen sich auch nicht sklavisch an die Anordnung der Vorlage zu halten, sondern können mit ihr mehr oder minder frei schalten. Ein typisches Beispiel eines solchen Abbreviators ist der Verfasser der *Summa sententiarum*, der aus Hugo von St. Victor, Petrus Lombardus und mehreren andern sein Kompendium zum Teil mit eigener Anordnung und eigener Meinung zusammengestellt hat. Durch diese Antwort ist auch der folgende Grund von A., die Geschicklichkeit und gewisse Selbständigkeit des Kompilators, hinreichend entkräftet. Es bleibt daher das Ergebnis bestehen: Der Abbreviator ist eine von Robert verschiedene Persönlichkeit. Mehr läßt sich heute nicht sagen.

3. Zeit und Ort der Entstehung der Summa

Für die Zeit, in welcher die *Abbreviatio* entstanden ist, finde ich bis jetzt keine festen Anhaltspunkte. A., der die *Abbreviatio* Robert selbst zuschreibt, möchte sie in die Jahre 1160—1163 verlegen. Aber die Grundlage dieser Annahme hält wohl nicht stand. Man könnte versucht sein, aus der Nichterwähnung des *episcopus Herefordensis* in der Einleitung auf die Zeit vor 1163 zu schließen. Aber ich wage es nicht, diesem Schluß positive Wahrscheinlichkeit beizumessen. Wie leicht konnte ein solcher Titel, der sich jedenfalls in der Summa selbst nicht fand, aus Unkenntnis oder aus sonst einem Grunde nicht gebraucht werden. Besser steht es mit der zeitlichen Bestimmung der Summa selbst. Aber auch hier herrscht Meinungsverschiedenheit. Früher verlegte man die Summa vor die Sentenzen des

Lombarden[1]). R. Martin[2]) dagegen nahm an, daß die Summa erst nach den Sentenzen verfaßt sei, etwa in den Jahren 1152—1160. Es ist das Verdienst von A.[3]), diese Abhängigkeit Roberts vom Lombarden wohl endgültig bewiesen zu haben. Dadurch ist uns ein *terminus post quem* gegeben. Denn die Sentenzen wurden bald nach 1152 vollendet. Wenn bereits feststände, daß Robert auch die *Summa sententiarum* oder gar die *Sententiae divinitatis* benutzt hätte, so müßten wir schon aus diesem Grunde um einige Jahre über 1152 hinausgehen, da die *Summa sententiarum* vom Lombarden und die *Sententiae divinitatis* von jener abhängen. Da aber diese Abhängigkeit noch nicht einwandfrei erwiesen ist, so müssen wir von diesem Hilfsmittel absehen[4]).

Wichtig ist aber eine Bemerkung Roberts in der Einleitung zur Summa, auf die Martin[5]) zuerst aufmerksam gemacht hat. Er sagt dort: *Qua namque ratione me citra mare natum graeco vult docere sermone aut, quod verius est, nec graeco nec latino? Unde cum in utroque peritus videri desiderat, me utriusque intelligentiae, cuius se doctorem profitetur, expertem relinquit*[6]). Wir wissen nun sicher, daß Robert in England geboren ist[7]). Also ist die Einleitung wenigstens in England geschrieben. A.[8]) macht einen andern Erklärungsversuch. Er möchte unter *mare* das Mittelländische Meer verstehen, so daß die Wendung besagte: Wie kann man von mir, der ich der lateinischen Welt angehöre, verlangen, daß ich griechische Ausdrücke

[1]) M. Grabmann (Gesch. der Schol. Meth. 2, 328—358) behandelt Robert vor dem Lombarden; J. De Ghellinck, Le mouvement théologique au XII[e] siècle, Paris 1914, 91.

[2]) Rev. Hist. Eccl. 15,485.

[3]) Die Christologie des Robert von Melun LV—LVIII.

[4]) Die Abhängigkeit der *Sententiae divinitatis* von der *Summa sententiarum* hat bereits B. Geyer (Die Sententia Divinitatis, ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule: Baeumker Beiträge 7,2—3, Münster 1909) klar nachgewiesen. Die Abhängigkeit der *Summa sententiarum* vom Lombarden ist trotz der neueren Arbeiten noch immer kontrovers. Ich hoffe jedoch, dieselbe in einer kleineren Arbeit bald endgültig nachweisen zu können. Inbetreff des Verhältnisses zu den *Sententiae divinitatis* möchte ich schon jetzt im Gegensatz zu Geyer (a. a. O. 9*) eher glauben, daß die *Sententiae divinitatis* von Robert abhängen.

[5]) Rev. Hist. Eccl. 2,475.

[6]) Ich gebe die Stelle nach Anders, Die Christologie C I.

[7]) Herbertus de Boseham, Vita S. Thomae Archiepiscopi et Martyris l. 7 c. 1 ML 190, 1286: *Post hunc [Joannem de Saresberia] Robertus, cognomento Folioth, natione Anglus, tunc archilevita Oxenefordensis, in gratiis et virtutibus multarum facierum persona ... Hic postea ob praeclara ipsius merita, in Herefordensem episcopum promotus est.* Vgl. auch die Vita S. Thomae Cantuarensis Archiepiscopi des Wilhelmus Filii Stephani: ML 190, 117, in der Robertus de Meliduno *„angligena"* genannt wird. Falls bei Herbert von Boscham keine Verwechslung mit Gilbert Foliot, Bischof von London, vorliegt, oder was wahrscheinlicher ist, irgend ein Fehler der Hs oder des Druckes, wäre durch diese Notiz auch der Hausname Roberts bekannt.

[8]) Die Christologie C II.

gebrauche. Eine solche Deutung scheint aber für Robert, der nicht etwa in Italien schrieb, sondern nach der Annahme von A. in Frankreich, so gekünstelt, daß man nur im äußersten Notfall zu ihr greifen dürfte. Dieser liegt aber keineswegs vor[1]).

Es wird geltend gemacht, die große Summa sei eine so lebhafte Auseinandersetzung theologischer Fragen, daß ihr Entstehungsgrund nur in der mündlichen Lehrtätigkeit gefunden werden könne. Das mag durchaus richtig sein, beweist aber nichts gegen die Annahme, daß Robert nach der Lehrtätigkeit in Melun seine Materialien sammelte und zu einer Summa verarbeitete. Alexander von Hales und ebenso Petrus Lombardus haben eine Anzahl von Jahren doziert, disputiert und geschrieben und dann erst als reife Frucht ihrer Lehrtätigkeit das große Werk vollendet.

Wir haben also in dem *„citra mare natum"*, das ich im Zusammenhang am liebsten mit „einheimisch" übersetzen möchte[2]), einen festen Anhaltspunkt dafür, daß zum wenigsten die Einleitung der Summa erst nach der Rückkehr Roberts in die Heimat geschrieben wurde. Eine gute Bestätigung dieser Ansicht liegt in der Tatsache, daß die Summa unvollendet blieb, also wohl aus den letzten Jahren Roberts († 1167), zum wenigsten aus den letzten Jahren vor seiner Wahl zum Bischof von Hereford (1163) stammt.

Ich glaube, wir können noch einen Schritt nach vorwärts tun, wenn wir die Beziehungen Roberts zu Oxford beachten. Robert war vor seiner Ernennung zum Bischof von Hereford Archidiakon von Oxford. Wir wissen dies aus der Vita des Thomas Becket von Wilhelm Fitz Stephen[3]), wo es heißt: *Robertus archidiaconus Oxenfordensis, qui et postea episcopus Herefordensis et Jordanus archidiaconus Cicestriae, domestici clerici domus archiepiscopi et quidam alii intellecta domini regis ira, quae adversus eum graviter concepta quotidianis augebatur incrementis, accepta licentia discesserant ab eo [Thoma]* und ebenso aus einem Brief des Gilbert Folioth[4]), Bischof

[1]) Die andere Erklärungsmöglichkeit, die A. a. a. O. gibt, eine „Nachlässigkeit im Ausdruck" kommt wohl überhaupt nicht in Betracht. Robert, der jahrzehntelang in Frankreich weilte, soll aus Versehen *citra* und *trans mare* verwechseln! Thomas Becket ist kaum ein Jahr auf dem Festland, da redet er schon von Frankreich als den *„partes cismarinae"*. Ep. 152 ad Rogerium Wigorniensem ML 190, 626.

[2]) Vgl. z. B. die Vita Thomae des Herbert von Boseham l. 2 c. 8 (ML 190, 1083). Dort heißt es von dem Herrschaftsbereich Heinrichs II: *Cuius dominatio non solum in c i s m a r i n i s, sed et e x t r a r e g n u m in t r a n s m a r i n i s a Boreali oceano ad Pyrenaeos usque montes tendebat.*

[3]) ML 190, 131. Aus dieser Stelle geht hervor, daß Robert nach der Erhebung des Thomas Becket zum Erzbischof (1162) für kurze Zeit zum Hofe des Thomas Becket gehörte. Wenn Wilhelm das Verlassen des Hofes anscheinend zu der Versammlung von Clarendon (1164) in Beziehung setzt, so geht dies nicht an, da Robert 1164 bereits Bischof war. Eher war dies zu Anfang 1163. Am 1. Jänner 1163 wurde er von Thomas zum Priester geweiht.

[4]) Ep. 169, ML 190, 875. Erst aus der Verbindung dieses Briefes mit Ep. 208 und 209 (ML 190, 911 f) können wir schließen, daß der Adressat der letzteren R. *Oxenefordensis archidiaconus* Robert ist.

von London an Alexander III, in dem er mitteilt, daß das Kapitel von Hereford den Archidiakon von Oxford Robert zum Bischof erwählt habe: *Quantis enim virtutum insignibus Herefordensis electus effulgeat, fama loquitur, probat opinio, una in ore omnium testatur assertio, qui Robertum Oxoniensem archidiaconum omnes aetatis suae gradus adeo innocenter et honeste percurrisse denuntiant, ut ei vel in modico nunquam fama detraxerit, conversationem eius sinister rumor nullatenus obfuscare potuerit aut pravitatis eloquio denigrare.* Robert war also spätestens 1162 Archidiakon von Oxford; denn spätestens 1163 erfolgte die Wahl zum Bischof. Ja wir können noch um mehrere Jahre hinaufgehen. Es steht nämlich fest, daß Robert auf Vorschlag von Thomas Becket durch Heinrich II selbst vom Festland zurückgerufen wurde zu einer Zeit, da Thomas noch Kanzler war. Wilhelm Fitz Stephen erzählt in seiner Vita S. Thomae Cantuarensis[1]): *Item cancellario Thoma suggerente pauperes Angligenas morantes in Gallia, quos fama celebrabat bonos vel monachum in religione vel magistrum, in studio rex revocabat et tales in regno suo plantabat personas, ut magistrum Robertum de Meliduno in episcopali ecclesia Herefordiae, Willelmum monachum sancti Martini de Campis in abbatia Rameseiae.* Wilhelm hat sogleich die höchste Würde genannt, zu der Robert erhoben wurde, als Thomas bereits Erzbischof war. Zunächst wurde er Archidiakon von Oxford. Aus dieser Nachricht ergibt sich, daß Robert nach 1155 in das Vaterland zurückkehrte. Ob dies zu Anfang der Kanzlerschaft des Thomas geschah oder mehr zu Ende, darüber können wir einstweilen nur mehr oder minder begründete Vermutungen aufstellen. Ein Grund, der rät, die Zeit der Rückkehr nicht allzu spät anzusetzen, wird sogleich berührt.

Hat Robert in England noch das Lehramt ausgeübt? Manches spricht dafür. Warum hat Heinrich II dem Robert gerade das Archidiakonat von Oxford gegeben, wo nachweislich bereits damals Schulen blühten? Der zunächstliegende Grund ist doch wohl, damit Robert seine Lehrtätigkeit fortsetzen und zugleich als Vertreter des Bischofs von Lincoln eine gewisse Aufsicht über die Schulen von Oxford führen könne, wie dies noch im folgenden Jahrhundert in Gebrauch war, bis sich ein mehr vom Bischof unabhängiges Kanzleramt entwickelte. Um so mehr ist eine solche Tätigkeit nahegelegt, da Robert noch nicht Priester war, erst Thomas hat ihn nach seiner Erhebung auf den erzbischöflichen Stuhl zum Priester geweiht. Ein weiterer Grund ist in der Tatsache zu suchen, daß der noch sehr jugendliche Roger, der jüngste Sohn des Grafen Robert[2]) von Gloucester, der um dieselbe Zeit, da Robert Bischof von Hereford wurde, das Bistum Worcester erhielt, als Schüler Roberts bezeichnet wird[3]). Soll der hochadlige Herr unter die Scholaren von Paris oder Melun gegangen sein? Näher liegt wohl, daß er in England seine Ausbildung empfing.

---

[1]) ML 190, 117.

[2]) Herbert, Vita S. Thomae l. 3 c. 16 (ML 190, 1124) hebt ganz besonders die Jugend des Erwählten hervor.

[3]) Herbert a. a. O. 1125: *Cuius [Roberti] et ille sacerdos magnus, [Rogerus Wigorniensis], de quo proxime sermo, prius consecratus in scholis discipulus fuerat.*

Ein dritter Grund spricht für eine Lehrtätigkeit in Oxford, der zugleich eine bisher dunkle Stelle in der Summa aufklären kann. Wie bereits gesagt wurde, wendet sich Robert in der Einleitung zur Summa gegen jene Magistri, die in ihren Vortrag griechische Ausdrücke einflechten. Das paßt nun ausgezeichnet für Oxforder Verhältnisse, während wir nach unserer heutigen Kenntnis eine solche Anspielung in Paris oder Melun nicht verstehen. In Oxford war nämlich seit 1141 Robert Cricklade Prior von St. Frideswide (heute Christ Church)[1]. Dieser Mann, der ein starkes naturwissenschaftliches und später auch theologisches Interesse zeigte, war nun nachweislich des Hebräischen und höchst wahrscheinlich des Griechischen mächtig[2]. Er hatte sich wiederholt längere Zeit in Italien und auch in Sizilien aufgehalten[3]. 1156 widmete ihm, der sich zur Rückkehr nach Oxford anschickte, Aristippus von Catania die Übersetzung des Phaedo[4]. Erst 1158 kehrte Robert Cricklade nach England zurück[5]. Daß er, der ganz mit den neuen Ideen der Süditaliener und mit ihrer Begeisterung für griechische Literatur erfüllt war, gern griechische Ausdrücke in seinen Lehrvortrag einflocht, ist nur zu natürlich. Robert sagt von ihm: *in utroque [graeco et latino sermone] peritus videri desiderat* und: *Qua namque ratione me citra mare natum graeco vult docere sermone aut quod verius est, nec graeco nec latino.* Robert allerdings ist für diese Lehrweise wenig empfänglich.

Besteht diese Vermutung zu Recht, wofür mir alles zu sprechen scheint, da in England nicht allzuviele des Griechischen mächtig waren, dann müssen wir sagen: Robert hat die Einleitung zu seiner Summa in Oxford und zwar nach 1158 geschrieben[6]. Natürlich wird vorausgesetzt, daß die Summa auf Grund einer langen Lehrtätigkeit verfaßt wurde und daß manches Stück in ihr in etwas anderer Form bereits in Melun disputiert

[1] Die Angaben über Robert Cricklade finden sich jetzt am besten gesammelt und kritisch gewertet bei Ch. H. Haskins, Studies in the History of Medieval Science, Cambridge Mass. 1927, 168—171.

[2] A. a. O. 170. [3] A. a. O. 169.

[4] A. a. O. 168. [5] A. a. O. 169.

[6] Für diese Datierung spricht Johannes von Cornwall in seinem Eulogium ad Alexandrum III (ML 199, 1058). Dieser sagt (nach 1175), er habe zwar die Schriften Roberts nicht gelesen, sei aber oft in seinen Vorlesungen und Disputationen zugegen gewesen, wenn dieser gegen die Lehre des Lombarden über die *Unio hypostatica* Stellung nahm. Damals also hatte Robert sein Werk noch nicht verfaßt; sonst hätte es Johannes, der in Paris weilte und sehr interessiert war, wohl eingesehen. Dieser Zeitpunkt läßt sich aber einigermaßen bestimmen. Denn Johannes sagt vom Lombarden (a. a. O. 1053): *Praeterea paulo antequam electus esset in episcopum Parisiensem mihi et omnibus auditoribus suis, qui tunc aderant, protestatus est quod haec non esset assertio sua, sed opinio sola, quam a magistro acceperat.* — Nach dem Zusammenhang ist dieser *magister* Abaelardus. Petrus wurde aber 1159 Bischof. Wir wissen also, da es sich bei Petrus und Robert dem Zusammenhang nach ungefähr um dieselbe Zeit handeln muß, daß um 1158 Johannes von Cornwall das Werk Roberts nicht kannte, dieses also demzufolge wohl auch noch nicht geschrieben war.

wurde. Das Ergebnis bleibt aber, daß die endgültige Form erst in England entstanden ist, und zwar zum Teil wenigstens in Oxford. Robert wird so mit Robertus Pullus nicht nur einer der ersten Vertreter der langsam sich bildenden ersten Universität Englands. Er ist zugleich ein Bindeglied zwischen Oxford und Paris, wie denn auch später Paris immer wieder vorbildend und fördernd auf die Schwesteruniversität einwirkte.

Beobachtungen zum Fortleben von Hippolyts „Apostolischer Überlieferung“

Von Jos. A. Jungmann S. J.—Innsbruck

I.

In seiner Historia Lausiaca erzählt Palladius um 420 die Geschichte von einer Jungfrau, die in der Zeit der Verfolgung in ein Haus der Schande gebracht wurde, dort aber durch die Hilfe eines Christen, der zu ihr vordrang, in Männerkleidern entfliehen konnte. Er hat die Geschichte gefunden „in einem andern uralten Buch, das gemäß der Aufschrift den mit den Aposteln bekannten Hippolytus zum Verfasser hat“ (ἐν ἄλλῳ βιβλίῳ παλαιοτάτῳ ἐπιγεγραμμένῳ Ἱππολύτου τοῦ γνωρίμου τῶν ἀποστόλων)[1]). Welche Schrift Hippolyts damit bezeichnet sein soll, ist unbekannt; in seinen auf uns gekommenen Werken ist die Erzählung nicht enthalten[2]). Daß aber Hippolyt von Rom gemeint ist, unterliegt keinem Zweifel, trotz der sonderbaren chronologischen Angabe oder vielmehr gerade wegen derselben. Sowohl Butler wie Krottenthaler, der deutsche Übersetzer des Palladius[3]), konstatieren den merkwürdigen Irrtum des Verfassers, ohne sich über den Grund desselben Rechenschaft zu geben. Es ist der Mann, dessen Ruhm seine nahen Beziehungen zu den Aposteln sind. Zu diesem Ruf ist Hippolyt offenbar gelangt durch eine allzu wohlwollende Deutung des Titels seiner Ἀποστολικὴ παράδοσις, in der er um 218, zu Beginn seines Schismas gegenüber Callistus zusammenfaßt und des näheren festlegt, was er als alte Überlieferung in der Kirche beobachtet wissen will. Die Überlieferung, die bis jetzt gegolten hat, will er darlegen, die apostolische Überlieferung soll man hören, um von den Häretikern nicht in Verwirrung gebracht zu werden — so unterstreicht er im Eingang und in den Schlußworten dieser Schrift den Titel, den er ihr gegeben hat[4]). Er bleibt mit diesem Bemühen ganz in der Linie seines Meisters Irenäus; nirgends erhebt er den Anspruch, seine Weisungen unmittelbar aus Apostelmund empfangen zu haben[5]).

---

[1]) c. 65; Butler (Texts and Studies VI, 2) 160.

[2]) Butler 234 f.

[3]) Bibliothek der Kirchenväter[2] V, 432.

[4]) S. den Text etwa bei R. H. Connolly, The so-called Egyptian Church Order (Texts and Studies VIII, 4), Cambridge 1916, 175. 193 f.

[5]) Auch der Verfasser der letzten, unechten Kapitel des Briefes an Diognet, in denen man den Schluß der Philosophumena Hippolyts zu erkennen

Anders nahm man das Wort in den Kreisen, in denen der weitgereiste Palladius verkehrt, und das ist fast der ganze Orient, vor allem Ägypten, wo gerade die Apostolische Überlieferung eine zweite Heimat gefunden und als kirchliches Gesetzbuch Geltung erlangt hat und uns so in koptischer, arabischer und äthiopischer Sprache erhalten geblieben ist. Hier nimmt man nicht nur das apostolische Überlieferungsgut dankbar hin, sondern läßt es den Verfasser in persönlichem Umgang von den Aposteln übernommen haben: γνώριμος τῶν ἀποστόλων — das Wort nimmt sich in dem Zusammenhang, der es gar nicht fordert, aus wie ein stehendes Prädikat des römischen Kirchenschriftstellers, so geht sein Name von Mund zu Mund. Das stimmt so gut zum Ton, in dem diese Mönche Überlieferungen aus grauer Vorzeit weitergeben, und es ist nur schade, daß uns Palladius in den mancherlei Bemerkungen über das gottesdienstliche Leben in den ägyptischen Mönchskolonien keine ausdrückliche Bestätigung dafür liefert, daß auch die liturgischen Formulare Hippolyts in Gebrauch waren.

Es braucht nicht wunder zu nehmen, daß Palladius, der um 404 nach Rom kam, hier nicht eines bessern belehrt worden ist. Denn einmal wußte man im Orient vielfach nicht mehr, daß Hippolyt Römer war; Eusebius selber liefert den Beweis dafür[1]); so fehlte der Anlaß, in Rom über ihn Erkundigungen einzuziehen. Sodann hätte man in den Angaben, die man in Rom damals über Hippolyt, dessen (griechisch geschriebene) Werke in Vergessenheit geraten waren, zu machen wußte, den großen Apostelschüler und Verfasser berühmter Schriften nicht wiedererkannt. Was man damals in Rom erfahren konnte, ersehen wir aus der Darstellung, die Prudentius, der gerade um dieselbe Zeit (402 oder 403) Rom besuchte, über den Priester, *qui quondam schisma Novati presbyteri attigerat,* und sein grausiges Martyrium zu geben weiß[2]).

Die Meinung, in Hippolyt einen unmittelbaren Apostelschüler vor sich zu haben, scheint übrigens auch deutlich durch im Titel des zweiten Teils der sog. Epitome, die ungefähr derselben Zeit angehören muß: Διατάξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων περὶ χειροτονιῶν διὰ Ἱππολύτου[3]). Wenn Hippolyt dann doch wieder manchmal im Orient als ἐπίσκοπος Ῥώμης bezeichnet wird, so ist auch diese Benennung mit dem Charakter eines Apostelschülers in Einklang gebracht in der Überschrift der Canones Hippolyti, die ähnlich der Epitome aus der Apostolischen Überlieferung hervorgegangen sind: „Dies sind die Canones der Kirche und die Gebote, welche Hippolytus, der oberste der Bischöfe von Rom, gemäß den Befehlen der Apostel durch den Heiligen Geist,

---

glaubt, führt sich ein als ἀποστόλων γενόμενος μαθητής (Patres apostolici I, 410, 4. Funk) — also dieselbe Weise, sich Gehör zu verschaffen. Doch ist es ausgeschlossen, daß diese Stelle Hippolyt den Ruf eines Apostelschülers eingetragen hat; denn gerade den Philosophumena verdanken wir die Kunde über die tatsächlichen Lebensverhältnisse des Verfassers.

[1]) Kirchengeschichte VI, 20. — Vgl. Bardenhewer II (1914), 550. 556 f.

[2]) Peristephanon, hymn. 11; PL 60,530—56.

[3]) F. X. Funk, Didascalia et Constitutiones Apostolorum II, Paderborn 1905, 77. — Vgl. Connolly 135.

der in ihm sprach, geschrieben hat"[1]). Eine Illustration dazu bietet das Martyrium Hippolyts, das Riedel[2]) aus dem syrisch-arabischen Menäum einer Berliner Hs abdruckt; es beginnt: „Der religiöse Kampf des heiligen, unter den Priestern berühmten Hippolytus, Papa von Rom, und seiner Genossen . . . Diese lebten unter der Regierung des Claudius." Die Harmonisierung mit römischen Bischofslisten ist hier etwas radikal. Aber man begreift so besser das Ansehen, das alle Canones erlangt haben, die mit Hippolyts Namen in Verbindung standen.

II.

Im Abendland ist die Apostolische Überlieferung wie die meisten übrigen Schriften Hippolyts der Vergessenheit anheimgefallen. Weil die Schrift in der römischen Kirche selbstverständlich nie als autoritative Regelung der Verhältnisse anerkannt worden ist, reicht ihre Bedeutung für die Erkenntnis der Geschichte der römischen Liturgie nur soweit, als sie wirklich Wiedergabe der damals vorhandenen Überlieferung sein kann; soweit es sich um den Wortlaut von Gesetzen und Gebetsformeln handelt, hören wir darin im allgemeinen nur Hippolyt. Aber mindestens an zwei Stellen ist auffälligerweise auch ein offenbar von Hippolyt herrührender Wortlaut in die römische Liturgie und zwar ins Pontificale Romanum übergegangen und darin bis zum heutigen Tag erhalten geblieben. Die Stellen sind übrigens bereits von Liturgikern bemerkt worden, verdienen aber eine nähere Prüfung.

Im ersten Fall handelt es sich um eine Rubrik für die Diakonatsweihe. Hier wird die eigentliche Weihehandlung im Pontificale Romanum mit den Worten eingeführt: *Hic solus Pontifex manum dexteram extendens, ponit super caput cuilibet ordinando; et nullus alius, quia non ad sacerdotium, sed ad ministerium consecrantur.* Es gehört nicht zu den Gepflogenheiten der heutigen Rubriken, ihre Anordnungen theologisch zu begründen[3]). Tatsächlich steht die Begründung bei Hippolyt: . . . *inponens manus episcopus solus, sicuti et praecipimus. In diacono ordinando solus episcopus inponat manus propterea, quia non in sacerdotio ordinatur, sed in ministerio episcopi*[4]).

---

[1]) W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchates Alexandrien, Leipzig 1900, 200.

[2]) Ebd. 193—195.

[3]) Auch *ministerium* für Diakonat ist uns nicht mehr geläufig. Vgl. aber Ducange s. v. *minister;* auch Gregor d. Gr. gebraucht noch *minister* so, z. B. Hom. in Ev. II, 37,9 (PL 76,1281 A); bei ihm auch *ministerium:* Moral., Ep. 1 (PL 75,511 B. C).

[4]) Connolly 178 f. — Eine andere Frage ist es, ob vielleicht nicht bloß die Formulierung des Gesetzes, sondern auch die Praxis selbst, der Ausschluß der gleichzeitigen priesterlichen Handauflegung bei der Diakonatsweihe im Gegensatz zu ihrer Anwendung bei der Priesterweihe erst auf Hippolyt zurückzuführen ist, etwa in dem Sinn, daß er hier einen schwankenden Brauch festgelegt hätte. Für die Bejahung spricht der Nachdruck, mit dem Hippolyt gerade diese Anordnung einführt *(sicuti et praecipimus)*, und die Tatsache, daß mancherorts eine andere

Das Mittelglied bilden die Statuta ecclesiae antiqua, die älteste Canonessammlung des Abendlandes, deren Ursprung jetzt allgemein in den Bereich von Arles und in den Anfang des 6. Jahrh.s verlegt wird. Die Canonesreihe, mit der diese Sammlung schließt und die meist unter der Überschrift steht: *Recapitulatio ordinationis officialium ecclesiae,* ist fast ganz in den entsprechenden Abschnitten wiederzufinden, mit denen das Pontificale Romanum die Verleihung der Weihen regelt vom Exorzisten bis zum Bischof, wozu noch der *psalmista* kommt. Der Canon für den Diakon lautet: *Diaconus cum ordinatur, solus episcopus, qui eum benedicit, manus suas super caput eius ponat: quia non ad sacerdotium, sed ad ministerium consecratur*[1]). Der Weg von den Statuta zum Pontificale Romanum ist ziemlich klar; er führt über die fränkischen Sakramentarien und Ordines. Aber wie ist Hippolyt nach Arles gekommen?

Auf den ersten Blick scheint die Frage nahezu müßig. Ist doch Arles im 5. Jahrh. geradezu der Vorort Roms, der Bischof von Arles Vikar des Papstes für Gallien. Diese Annahme direkter römischer Herkunft scheint noch mehr Gewicht zu erhalten durch die Tatsache, daß G. Morin[2]) jene Weihevorschriften schon aus Rom glaubte herleiten zu können, bevor noch von Hippolyt die Rede war, ja anscheinend ohne überhaupt auf ihre Abhängigkeit von jener alten Kirchenordnung zu achten; sie stehen nämlich fast gleichlautend im sog. Sacramentarium Gelasianum[3]), d. h. im cod. Vat. Reg. 316, in dem bedeutende Liturgiker bis in die letzte Zeit ein Exemplar des angeblich von Gelasius I (492 - 96) herausgegebenen Meßbuches erblicken wollen. Freilich sieht sich Morin gezwungen, gegen die landläufige Annahme anzukämpfen, daß jene Weihevorschriften eben nur eine der vielen gallikanischen Interpolationen im römischen Meßbuche sei, daß sie also nicht aus dem römischen Meßbuch in die Statuta, sondern umgekehrt aus den gallikanischen Statuta in das nach Gallien übertragene römische Meßbuch gekommen seien. Morins Auffassung würde noch nicht unhaltbar, wenn man mit A. Baumstark[4]) jenes Meßbuch des Papstes Gelasius ins Reich der Legenden verweist und im cod. Vat. Reg. 316 vielmehr eine erst um 700 im Frankenreich geschaffene und sofort mit gallikanischem Stoff durchsetzte Sammlung römischer Messen erblickt; denn jene Weihevorschriften könnten ja ebensogut in einem kleineren *libellus* römischer Liturgietexte gestanden

Praxis nachweisbar ist. Vgl. M. J. Metzger, Zwei karolingische Pontifikalien vom Oberrhein (Freiburger Theologische Studien 17), Freiburg 1914, 81 Anm. 3; F. X. Funk, Didascalia et Constitutiones Apostolorum II, 103 Anm.

[1]) PL 56,888. — Die Übereinstimmung mit Hippolyt ist deutlich auch bei der Priesterweihe. Bei Subdiakon, Lektor und Exorzist *(gratia sanitatum)* liegt sie sachlich insofern vor, als Hippolyt mit Nachdruck jede Handauflegung ausschließt. — P. de Puniet O. S. B. scheint zuerst auf das Zusammentreffen der *Statuta ecclesiae antiqua* mit der damals noch so genannten Ägyptischen Kirchenordnung hingewiesen zu haben: Revue d'Histoire Ecclésiastique 14 (1913) 634 f.

[2]) G. Morin, Les Statuta Ecclesiae Antiqua sont-ils de S. Césaire d'Arles?: Revue Bénédictine 30 (1913) 334—42.

[3]) I, 95; Wilson 144 f.

[4]) Vgl. über seine einschlägigen Untersuchungen den Bericht oben 309 f.

haben, für deren frühes Vorhandensein in Gallien Morin auf das Zitat einer römischen Oration durch den gallischen Priester Vincentius gegen 494 verweisen kann.

Allein auch so ist die Annahme nicht zu halten. Fast gleichzeitig mit Morins Aufsatz hat M. J. Metzger die Weiheriten der ältesten Sakramentarien und Ordines einer eingehenden Untersuchung unterzogen; er gelangt zum überzeugenden Nachweis, daß man in Rom in der Zeit, die hier in Frage kommt und noch viel später für die niederen Weihen einschließlich des Subdiakonates einen eigentlichen Weiheritus, der vom Bischof zu vollziehen gewesen wäre (wie das die Statuta voraussetzen), nicht kannte. Noch im Ordo Romanus IX erteilt der Archidiakon diese Weihen bis zum Subdiakonat einschließlich in privater Form in der *schola cantorum*[1]). So bleibt der Text jenes „gelasianischen“ Sakramentars eine gallikanische Interpolation. Jene Weihevorschriften müssen also auf einem anderen Weg nach Arles gekommen sein, wohl auf dem Weg, den der einzige im Abendland gefundene Text von Hippolyts Apostolischer Überlieferung, nämlich die nach dem Herausgeber E. Hauler um 400 gefertigte lateinische Übersetzung der Fragmenta Veronensia uns weist: Hippolyts Schrift erscheint hier in enger Verbindung mit der sog. Apostolischen Kirchenordnung, die um 300 in Ägypten entstanden ist und zwar in derselben Verbindung, in der sie in ihrer ägyptischen Heimat überliefert ist: 1. Apostolische Kirchenordnung, 2. Apostolische Überlieferung. In Arles kann diese Bekanntschaft auch mit orientalischen Rechtsquellen nicht wundernehmen, auch dann nicht, wenn Caesarius, der Schüler des Klosters von Lerin, nicht selbst der Verfasser der Statuta ist.

Auf diesem Hintergrund gewänne nun die Frage erhöhtes Interesse, wieviel liturgisches Gut altrömischen Ursprungs z. B. in den gallischen Taufliturgien durch Hippolyt über den Orient nach Gallien gekommen ist. M. J. Metzger[2]) hat einer solchen Untersuchung durch mancherlei Beobachtungen schon vorgearbeitet.

III.

Ein zweiter Text, in dem das Pontificale Romanum einen Wortlaut bewahrt, der schon im liturgischen Gesetzbuch Hippolyts von Rom steht, ist die Weihe des Krankenöls am Gründonnerstag. Hippolyt läßt auf den Wortlaut des Eucharistiegebetes, das mit einer der heutigen Kanonschlußdoxologie nahe verwandten Lobpreisung schließt, die Bestimmung folgen: *Si quis oleum offert, secundum panis oblationem et uini et non ad sermonem dicat, sed simili uirtute gratias referat dicens: Ut oleum hoc sanctificans das, Deus, sanitatem utentibus et percipientibus, unde uncxisti reges, sacerdotes et profetas, sic et omnibus gustantibus confortationem et sanitatem utentibus illud praebeat*[3]).

Im Pontificale Romanum lautet das Gebet: *Emitte ... ut tua sancta benedictione sit omni hoc unguento caelestis medicinae peruncto tutamen mentis et corporis, ad evacuandos omnes dolores, omnes infirmitates, omnem-*

[1]) Metzger, Zwei karolingische Pontifikalien 61—71.
[2]) Ebd. 141 (Anm. 2). 164 ff.
[3]) Connolly 176.

que aegritudinem mentis et corporis, unde unxisti sacerdotes, reges, prophetas et martyres; sit chrisma tuum perfectum, Domine, nobis a te benedictum, permanens in visceribus nostris. In nomine Domini nostri Jesu Christi. Darauf: *Per quem haec omnia*[1]). — Die Wendung *unde unxisti* ... kehrt dann wieder in der Chrisamweihepräfation.

Wiederum gehört der Text mit mancherlei Varianten den mittelalterlichen Pontifikalien an, wiederum findet er sich schon um 700 auf fränkischem Boden im gleichen „Gelasianum"[2]), das auch jene Weihevorschriften enthielt, aber anders, als es bei jener Rubrik für die Diakonatsweihe der Fall war, auch schon im Gregorianum Hadrians I, das uns stadtrömische Liturgie um 790 überliefert.

Sollte gleichwohl auch diese Formel den Weg über den Orient genommen haben und erst aus Gallien wieder nach Rom gekommen sein? Fränkische Einflüsse liturgischer Art wären zu Rom um das 8. Jahrhundert sehr ungewöhnlich. Dennoch wird man geneigt, die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, wenn man sieht, daß in dem von Mohlberg und Baumstark wiedergewonnenen Gregorianum Honorius' I (625—38) die Formel tatsächlich fehlt. Und es handelt sich doch um ein Gebet, das in einem Sakramentar kaum fehlen könnte, um eine Weihe, die innerhalb der Messe, sogar innerhalb des Kanons stattfindet. Denn daß die Segnung von Naturalien, die zur Zeit Hippolyts im unmittelbaren Anschluß an den Kanon angeführt wird, schon bald darauf innerhalb des Kanons erfolgte, ist sicher; wir haben in dieser Verschiebung dieselbe Phase liturgischer Entwicklung vor uns, die auch darin zum Ausdruck kommt, daß die Fürbittengebete in den bisher ungebrochenen Verlauf des Eucharistiegebetes hineingezogen worden sind, um ihnen so mehr Nachdruck und Kraft zu geben; und das geschah vielfach schon im 4. Jahrhundert. Zudem haben uns die Sakramentarien mehrere für diese Stelle bestimmte Segnungen aufbewahrt[3]) und die Formel *per quem haec omnia* vor der Kanonschlußdoxologie ist trotz gegenteiliger Erklärungsversuche ein offenkundiger Überrest aus der Zeit, wo diese Segnung in Rom zum gewöhnlichen Lauf der Meßfeier gehörte.

Dennoch wird man den Gedanken an den Weg über Gallien wieder aufgeben, wenn man sieht, daß im Gregorianum Honorius' I überhaupt keine Naturaliensegnung verzeichnet ist. Sie waren wohl in einem eigenen *libellus* vereinigt, was praktisch daraus verständlich wird, daß diese Segnungen ähnlich der heutigen Weihe des Krankenöls ja nicht am Altare stattfinden konnten. Es wäre also hier wirklich ein wenn auch eng begrenzter

[1]) Auf das Zusammentreffen in der Wendung *unde unxisti* . . . hat noch L. Duchesne hingewiesen: Origines du Culte Chrétien, 5. Aufl., Paris 1925, 324. — Zur Erklärung und Geschichte des Gebetes vgl. auch A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter I, Freiburg 1909, 338—42, wo auch gezeigt wird, daß das hier geweihte Öl noch bis tief ins Mittelalter auch außersakramental gebraucht werden durfte, wie dies Hippolyts Bestimmung voraussetzt. — S. auch F. Cabrol, Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie VI (1925) 2783 f s. v. Huile.

[2]) Wilson 70.

[3]) Vgl. die Übersicht bei Franz I, 369—75.

Text aus Hippolyt auf kürzerem Wege, vielleicht unmittelbar auf römischem Boden, in den Gebrauch der römischen Liturgie übergegangen. Ohne Parallele wäre der Fall übrigens nicht. P. Galtier ist u. a. dem eigenartigen Ritus nachgegangen, den Hippolyt bei der Erstkommunion der Neugetauften vorsieht[1]: sie erhalten außer dem eucharistischen nicht nur wie anderswo einen Kelch mit Milch und Honig gereicht, sondern auch einen Kelch mit Wasser. Diesen ungewohnten Kelch mit Wasser haben schon die ägyptischen Bearbeiter von Hippolyts Werk wieder ausgeschieden. In Rom dagegen enthält das Sacramentarium Leonianum[2] in der Taufmesse der Pfingstvigil eine Segnung von Wasser, Milch und Honig, die im Abendland ebenso ungewöhnlich ist wie im Morgenland, die aber zu dem Brauch Hippolyts vollkommen stimmt. Galtier zieht daraus den Schluß, daß wir in der Formel des Leonianums, das ja meist als private Sammlung liturgischer Texte betrachtet wird, eine letzte Spur vom liturgischen Leben der Partei Hippolyts vor uns haben. Es ist ja von vornherein wahrscheinlich, daß nicht die ganze Gefolgschaft Hippolyts die Aussöhnung ihres Meisters mit der Kirche mitgemacht, sondern ein Rest noch eine Weile ein Sonderleben geführt oder doch manche Sonderbräuche bewahrt hat. Im Lauf der Zeit kann einzelnes davon in das Leben der Kirche übernommen worden sein. Übrigens kommt die genannte Segnungsformel des Leonianums auch in jüngeren Texten noch vor[3]. Ist es Zufall, daß auch hier wieder ein Segnungsformular für Naturgaben, das mit dem Kanon der Messe zu verbinden ist, liturgisches Gut von Hippolyt zu bewahren scheint? Die Frage kann vorderhand nur gestellt werden.

---

[1]) P. Galtier, La „Tradition apostolique" d'Hippolyte, particularités et initiatives liturgiques: Recherches de Science religieuse 13 (1923) 511—527.

[2]) Feltoe 25 (vgl. seine Anm. S. 180 f): *Benedic Domine et has tuas creaturas fontis, mellis et lactis;* die Formel schließt mit *per quem haec omnia.*

[3]) F. C. Warren, The Leofric Missal, Oxford 1883, 224. — Muratori II, 505 f: *Benedictio lactis et mellis. Oratio in Pascha. Benedic, Domine, has creaturas lactis et mellis* (hier also mit Ausscheidung von *fontis*).

Rezensionen

Die Sozialmetaphysik der Scholastik. Von Ernst Karl Winter (Wiener Staats- und Rechtswissenschaftliche Studien, hrsg. von Hans Kelsen, Band XVI). gr. 8° (VII u. 176 S.) Leipzig und Wien 1929, Franz Deuticke. M 10.–, S 15.–.

Was W. bieten will, sind nicht dogmatische Aufstellungen, sondern kritische Studien zur scholastischen Erkenntnislehre (1. Kap.), Naturrechtsmetaphysik (2. Kap.) und Sozialmetaphysik (3. Kap.). Hauptresultat dieser Kritik ist die Forderung nach Methodenreinheit und deshalb Methodendualismus von Theologie und kritischer Wissenschaft, also auch wissenschaftlicher Soziologie. Die scholastische Methode mit ihrer Tendenz zur fortschreitenden Formalisierung mag billigerweise der Kirche für ihre pastoralen und apologetischen Zwecke vorläufig zugestanden werden, wo es sich darum handle, ein objektiv fertig gegebenes System von Offenbarungslehren analytisch zu erläutern, „nachzuformen", als innerlich widerspruchslos darzutun; grundverschieden davon muß die Methode der kritischen Wissenschaft sein, die in synthetischem Denken ihren nicht „gegebenen", sondern „aufgegebenen" Gegenstand schöpferisch erzeugt in ewig fortschreitenden, sich wandelnden, innerlich reifenden Hypothesen (4). Für die außerkirchliche Wissenschaft und Kultur wird also „die Notwendigkeit entschiedener und entschlossener, indispensabler Überwindung aller Residua scholastischen Denkens" behauptet und für diese unaufschiebbare antischolastische Wirksamkeit ihrer eigenen Laien in Wissenschaft und Kultur müsse auch die Kirche und ihre Theologie immer mehr wirkliches Verständnis gewinnen (6).

Anerkennung verdient gewiß die persönliche Absicht des Verf.s, dem Fortschritt in der Methodenreinheit zu dienen, „Theologie und Philosophie friedlich zu scheiden und als geschiedene, aber aufeinander bezogene Größen dem Menschen dienstbar zu machen" (175), ohne die Religion im transzendenten Sinne anzutasten oder zu verneinen (ebd.); dem entspricht auch sein Bekenntnis im Vorwort, daß er mit der religiös-scholastischen Welt „die Fundamente im Glauben gemeinsam hat" (VI). Gerade hieraus ergibt sich aber die Kernfrage für die Würdigung der vorliegenden Schrift: Ist es dem Verf. wirklich objektiv gelungen, dem konsequent katholisch denkenden Menschen einen gangbaren Weg für die Auseinandersetzung mit den soziologischen Problemen zu weisen?

Was zunächst den Inhalt des Buches betrifft, muß vor allem die Hauptthese, die Forderung des Methodendualismus, ins Auge gefaßt werden. Die Scholastik kann nach W. durchaus nicht die Methode der weltlichen, wirklich kulturfördernden Wissenschaft sein, „weil sie den reinen Setzungen und klaren Entscheidungen des Denkens aus dem Wege geht" (4). Die beigebrachten Zitate aus Rud. Eucken und Joh. Hessen beweisen aber in Wirklichkeit nichts gegen die christliche Scholastik. Denn daraus, daß gewisse Grundlehren der aristotelischen Philosophie mit verschiedenen monotheistischen Religionen zusammengebracht worden sind, folgt durchaus noch nicht, daß auch ihre am christlichen Denken geläuterte und in der christlichen Scholastik ausgebaute Form den klaren Entscheidungen aus dem Wege geht. Wie klar wurde man sich beispielsweise im 13. Jahrh. der Gegensätze gerade zum Aristotelismus der arabischen Philosophie bewußt![1])

Und wer die Scholastik in ihrer heutigen Auseinandersetzung mit der modernen Philosophie, namentlich aber mit den Fragen des sittlichen Lebens einigermaßen kennt, wird zugestehen müssen, daß sie an Eindeutigkeit ihrer Stellungnahme, oft ihres Widerspruches gegen moderne Anschauungen nichts zu wünschen übrig läßt. Diese eindeutige und einmütige Stellungnahme der Scholastik in den Grundfragen (z. B. Objektivität unseres Erkennens, natürliche Erkennbarkeit Gottes) verträgt sich aber sehr wohl mit einem „Non liquet" in verwickelteren Einzelfragen und daher auch mit einem gewissen freien Spielraum für verschiedene Ansichten, sofern sie der geoffenbarten Wahrheit nicht widerstreiten. Daher ist des Verf.s ausführlicher Hinweis auf die Angelegenheit der 24 thomistischen Thesen (7—10) völlig belanglos für die Frage nach der Stellung der Kirche zur Scholastik überhaupt und ihren Grundprinzipien; noch viel weniger ist mit der Stellung zu einzelnen Sätzen einer besonderen Richtung innerhalb der Scholastik etwas ausgemacht über die Stellung zur scholastischen Methode. Übrigens billigt W. selber der Scholastik den Besitz — wenn auch nicht notwendig der Wahrheit — so doch der Geschlossenheit zu (6). Nun scheint aber doch die erste Voraussetzung für die Geschlossenheit eines Systems die Klarheit der Entscheidungen und die Konsequenz des Denkens wenigstens in den Grundpositionen zu sein.

An einer späteren Stelle führt W. aus: „Die scholastische Methode hat für den kirchlich-religiösen Bereich ihre Berechtigung nach dem Urteil der ihre eigene Sphäre souverän verwaltenden Kirche. Für den Bereich der weltlichen Kultur und Wissenschaft hingegen hat sie nach dem Urteil dieser in ihrer Sphäre nicht minder souveränen Instanzen durchaus keine Berechtigung, weil sie den Lebensnerv wissenschaftlichen Verfahrens, den ewigen Stachel, der Wissenschaft vorantreibt, unterbindet, verkehrt und in eine bloße Beweisführung für vorher gegebene religiöse Dogmen verwandelt, dadurch aber, je kühner sie auf nichttheologischem Gebiete dilettiert, der Gefahr des apologetischen Kurzschlußverfahrens verfällt, durch das die Wissenschaft in ihrer innersten Existenz bedroht wird" (49). „Für eine kritische Auffassung hingegen sind Gegenstände niemals ‚gegeben',

---

[1]) Friedrich Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie II[11] (hrsg. von Bernhard Geyer) 321 f. 442 f.

sondern werden immer erst von der fortschreitenden wissenschaftlichen Erkenntnis ‚aufgegeben' oder erzeugt ... So gesehen, können im Grunde die von wissenschaftlichen und kulturellen Grundsetzungen erzeugten Objektivationssysteme, Wissenschaft, Kunst, Kultur, Staat, Wirtschaft, prinzipiell niemals in Konflikt kommen mit der Religion, die von einem ganz anderen Standpunkt her freilich weniger erzeugt als nacherzeugt, durch den Offenbarungsglauben positiv gegeben erscheint" (166).

Wenn die Scholastik die Gegenstände ihrer Disziplinen als „gegeben" betrachtet (z. B. die Naturerscheinungen und -kräfte in der Naturphilosophie, das Dasein und die Eigenschaften eines überweltlichen, persönlichen Gottes in der Theodizee, die geoffenbarten Wahrheiten in der Dogmatik), so folgt daraus durchaus nicht, daß sie nicht vor einem unabsehbaren Felde von Aufgaben und möglichem Fortschritt steht; „gegeben" ist der Scholastik der Gegenstand selber, „aufgegeben" aber ist ihr die immer gründlichere allseitigere Erforschung des Gegenstandes in seinen mannigfachen, namentlich seinen ursächlichen Beziehungen. Damit ist auch schon einigermaßen geantwortet auf die Anschuldigung, die Scholastik, ohne Verständnis für den Dualismus von Begriff und Idee, glaube in ihren starren Begriffen die ganze Wesenheit der Dinge endgültig fertig zu besitzen (36 f), woraus sich dann auch ihre Vorstellung von der Irrtumslosigkeit des Denkens in seinen Grundfunktionen erkläre (40). In Wirklichkeit glaubt die Scholastik nur, daß wir mit unseren richtig gebildeten Begriffen das Sein der Dinge irgendwie wahrheitsgemäß auffassen, aber durchaus nicht, daß wir in den Begriffen immer auch schon das ganze Wesen der Gegenstände erschöpfen, oder auch nur unmittelbar anschaulich erreichen; sie weiß von dem Unterschied zwischen *conceptus analogus, proprius, comprehensivus*. Der Begriff selber als solcher ist für die Scholastik allerdings noch keine Fragestellung; er kann aber oft die Grundlage, der Anlaß und Gegenstand einer Fragestellung sein. Ferner sind unsere Begriffe nach der Scholastik aus der inneren oder äußeren Erfahrung gewonnen oder letzten Endes aus solchen Elementen erarbeitet. Die vollständige, klare, eindeutige Herausarbeitung und Umschreibung eines namentlich komplizierteren Begriffes (z. B. „Staat") kann auch für die scholastische Wissenschaft eine Aufgabe bedeuten. Die Überzeugung aber von der Irrtumslosigkeit des Denkens in seinen Grundfunktionen gilt der Scholastik einfach als die — durch Reflexion zu wissenschaftlicher Gewißheit erhebbare — Grundvoraussetzung alles Erkennens und aller Wissenschaft. Kraft dieser Überzeugung fühlt sich aber die Scholastik keineswegs entbunden von der Verpflichtung, ihre Aufstellungen an den Tatsachen zu überprüfen. — Was endlich die behauptete durchgängige theologische Tendenz der Scholastik betrifft, so muß man wohl unterscheiden: die Lehren der Scholastik auf dogmatischem und moraltheologischem Gebiet einerseits, und die scholastische Methode als philosophische Methode anderseits. Wahr ist allerdings, daß echte Scholastik auf keinem Wissensgebiete zu Aufstellungen führen wird, die der geoffenbarten Wahrheit widersprechen. Der tiefste Grund hiefür ist aber nicht ein rein äußerlich aufgefaßtes Dienstverhältnis der gesamten Scholastik gegenüber der Theologie, sondern die Überzeugung von der absoluten Einzigkeit und Alleinberechtigung der Wahrheit, die mit sich selber nie in Widerspruch geraten kann, mag sie uns aus gött-

licher Offenbarung oder aus menschlichem Zeugnis oder aus eigenster natürlicher Einsicht in die Sachverhalte kund werden. Dementsprechend erblickt die Kirche in der Frage nach dem richtigen, gesunden System der Philosophie, das den theologischen Studien zugrundegelegt werden soll, primär nicht eine Willensfrage für den souveränen Gesetzgeber, wie es die Worte W.s nahelegen, sondern primär eine Wahrheitsfrage. Daher folgt auch aus den S. 30 zitierten Ausführungen Kard. Ehrles über das spezifische Interesse der kirchlichen Autorität an der Philosophie keineswegs die Berechtigung, das Verfahren des christlichen Philosophen als eine von der wissenschaftlichen Philosophie wesensverschiedene Disziplin anzusprechen. Daraus, daß die kirchliche Autorität die Lehren der Philosophie primär unter dem Gesichtspunkt der Vereinbarkeit mit dem Glauben beurteilt, folgt noch lange nicht, daß auch die unter kirchlicher Aufsicht lehrenden Philosophen einzig und allein diesem Gesichtspunkt Beachtung zu schenken haben. Ihnen geht es vielmehr um die philosophische Grundlegung und Vollendung eines Weltbildes, das, soweit nur unsere Erkenntnis reicht, den objektiven Tatsachen entsprechen soll und daher, weil die Wahrheit nur eine sein kann, auch mit dem geoffenbarten Glaubensgut harmonieren muß.

Der Methodendualismus in dem oben angeführten Sinne W.s kann von einem konsequent katholischen Denken nicht angenommen werden. Nach katholischer Auffassung geht alles wirkliche Erkennen und jede wahre Wissenschaft, gleichviel ob kirchlich oder weltlich, auf das Erfassen objektiver Wahrheit aus. Will man sich nicht zu dem vernunftwidrigen Grundsatz von der doppelten oder relativen Wahrheit bekennen, will man die schon von Pius X in seinen antimodernistischen Kundgebungen[1]) gebrandmarkte Spaltung der Persönlichkeit in den Gläubigen und den Wissenschaftler vermeiden, so steht man jetzt vor einer Alternative: Entweder es stimmt die Scholastik wenigstens in ihren gemeinsamen Grundlehren mit der objektiven Wahrheit überein und die scholastische Methode als solche ist ein solider Weg zur Erforschung des objektiv Wahren — dann ist nicht einzusehen, warum die Scholastik ihre Dienste nur rein pastoralen und apologetischen Zwecken leisten könnte; dann kann sie vielmehr als vollwertige wissenschaftliche Philosophie den weltlichen Wissenschaften und Kulturbestrebungen — nicht zwar deren eigene Arbeit abnehmen oder ersparen, — wohl aber wertvolle Fundamente und sichere Richtlinien bieten und von jenen im Interesse der einen Wahrheit und der Einheit des Geisteslebens in solchen Punkten Gefolgschaft verlangen. Oder aber die Scholastik widerspricht schon in ihren Grundlehren der objektiven Wahrheit und die scholastische Methode ist ein grundsätzlich ungeeigneter Weg für das menschliche Wahrheitsstreben — dann kann sie auch nicht der Kirche als Mittel für ihre pastoralen und apologetischen Zwecke zugebilligt werden, auch nicht „vorläufig" (6); es sei denn, daß in Sachen der Wissenschaft der gute Zweck ein in sich unberechtigtes, weil aus Irrtümern bestehendes und zu Irrtümern führendes Mittel heilige. Wie übrigens die Kirche von der Zeitgemäßheit der Scholastik denkt, geht genügend klar hervor aus dem 13. Satz des Syl-

---

[1]) Denz.[17] n. 2071. 2081. 2146.

labus[1]) von Pius IX, aus den von Pius X verurteilten Reformplänen der Modernisten[2]), aus der Enzyklika Pius' XI „Studiorum ducem"[3]).

In einem andern Sinne freilich kann man vom katholischen Standpunkt aus ganz gut von einem Methodendualismus oder sogar -pluralismus sprechen: es ist die alte Lehre von der Eigenart der einzelnen Disziplinen und ihrer Unterscheidung nach dem Formalobjekt, nach ihren eigentümlichen Quellen und ihrer Darstellungsweise. Eine solche richtig verstandene methodologische Selbständigkeit der Einzelwissenschaften wird auch erwähnt von Pius IX in seinem Schreiben „Gravissimas inter" an den Erzbischof von München-Freising vom 11. Dez. 1862[4]) und ausdrücklich anerkannt im Vaticanum[5]). Ganz überflüssig wäre es daher, den Scholastikern gegenüber darauf hinzuweisen, wie „naiv" es sei, „im Glauben und seinen Normen schon alle Wissenschaft von Staat und Wirtschaft beschlossen zu sehen" (67).

Ihre tiefste Wurzel dürften all diese Mißverständnisse darin haben, daß der Verf. offenbar von einem dem scholastischen Denken fremden erkenntnistheoretischen Standpunkt ausgeht. Sonst könnte er nicht behaupten, das Christentum sei „eine Religion, die mit den verschiedensten Philosophien, selbst solchen durchaus konträren Charakters, auskommen kann" (107), es sei „die Tragik aller Auseinandersetzungen um Modernismus und Integralismus, daß sie vergessen haben, wie notwendig es ist, religiöse und wissenschaftliche ‚Wahrheit' zu unterscheiden" (173), „eine dem hl. Thomas von Aquino kongeniale Leistung eines ebenso großangelegten Theologen des 20. Jahrhunderts bestünde ... darin, die Theologie und Dogmatik seiner Kirche ... mit dem Kantianismus seines Jahrhunderts ... in Harmonie zu setzen" (5); jedenfalls kann die katholische Religion nicht auskommen mit jener Anschauung, die der Verf. einmal andeutet, daß es „von einem konsequent erkenntniskritischen Standpunkt eben nichts Dinghaftes *extra mentem* geben kann" (108).

Nach dieser prinzipiellen Auseinandersetzung verstehen sich leichter einige Einzelheiten aus W.s Beurteilung der scholastischen Naturrechts- und Gesellschaftslehre. Eine unzutreffende Auffassung des scholastischen Naturrechtes bekundet W., wenn er meint, die Scholastik unterwerfe das positive Recht, um es vor asozialen Exzessen zu bewahren, einem Rechte höherer Ordnung; damit sei aber die Lösung des Problems nicht gegeben, sondern nur hinausgeschoben, denn ein „Überstaat" könne den Staat bestenfalls bändigen, nicht aber innerlich bewegen; niemals könne positives Recht einem „überpositiven", das doch nur ein positives außerhalb der Rechtsordnung ist, sinnvoll sich unterwerfen (51). Wer das scholastische Naturrecht richtig erfaßt hat, weiß, wie weit entfernt seine Verteidiger von der Idee sind, die im Naturrecht gewissermaßen nur das positive Recht einer über dem Staate stehenden Gesellschaft erblickt. Nicht von einem geschöpflichen, tatsächlichen oder fiktiven Überstaat geht das Naturrecht aus, sondern vom Schöpfer selber, der die wesentliche Zielordnung der Güter im ganzen Universum beobachtet wissen will. — Wohl aber soll und kann das positive Recht nach

---

[1]) Denz. n. 1713. [2]) Denz. n. 2104. [3]) Ed. Herder, 24. 30.
[4]) Denz. n. 1674. [5]) Denz. 1799.

W. „eine ethische und soziale Norm anerkennen, die seiner Grundsetzung die Richtung weist" (51); W. weiß um einen „soziologischen Kern der Naturrechtsmetaphysik, der von der sozialen Vorgeformtheit des Rechtes handelt", von den „Strukturnormen des sozialen Lebens", die von der Rechtsschöpfung beachtet werden müssen (55); er weiß um die Existenz „einer meta-rechtlichen Sozialordnung" (87). Nun eben diese ethischen, sozialen Normen, insofern sie Rechtsgüter (z. B. mein Leben, mein Eigentum, meine Ehre) betreffen und vor aller positiven Gesetzgebung im Gewissen verpflichten, nennen die Scholastiker „Naturrecht" im objektiven Sinn. Allerdings, wer von vornherein nur die durch menschliche Souveränität gesetzten und geschützten oder erzwingbaren Normen „Recht" nennen will, wird es ablehnen, im scholastischen Naturrecht vollgültiges Recht anzuerkennen; nur muß sich dann ein solcher auch zu der Konsequenz verstehen, daß z. B. der Staat durch ein grausames Verfolgungsgesetz wohl die soziale Billigkeit, nicht aber die eigentliche Gerechtigkeit gegen seine Untertanen verletzt, da mit dem wahren Naturrecht auch eine unabhängig vom Staat und vor jeder positiven Gesetzgebung verpflichtende Tugend der Gerechtigkeit ihren Sinn verlieren muß.

Unzutreffend ist auch die an Kelsen sich anschließende Interpretation des sog. primären und sekundären Naturrechtes: ersteres gehe von der reinen Menschenwürde aus, sei immer revolutionär, das sekundäre, modifizierte, „denaturierte" Naturrecht hingegen habe letzten Endes nur die durchaus konservative Funktion, die jeweils herrschende positive Rechtsordnung durch einige ganz allgemeine, formale Grundsätze zu legalisieren (52). Demgegenüber muß daran erinnert werden, wie das Naturrecht dem positiven Recht durchaus nicht immer legitimierend, sondern da und dort auch kritisch, ja verurteilend gegenübersteht, so wenn es sich beispielsweise darum handelt, natürliche Elternrechte auf die Kindererziehung zu schützen gegen Übergriffe des Staates. Richtig ist unter dem primären Naturrecht jenes zu verstehen, das für den Menschen im Zustand der ersten ungetrübten Harmonie und Paradiesesunschuld gegolten hat, sekundäres Naturrecht ist das Naturrecht, insofern es die Forderungen für den gefallenen Menschen in seinem gegenwärtigen Zustand entwickelt. Sehr klar findet sich der Sinn dieser Unterscheidung — angewendet auf die Lehre vom Eigentum — umschrieben bei Albert M. Weiß O. P., Apologie des Christentums IV[4] (1904) 360—363.

Ein besonderer Einwand gegen die von Jesuiten ausgebildete Gesellschaftslehre weist hin auf ihren „kompromissarischen" Charakter (60), auf ihr im Prinzip des „Sowohl—Als auch" wurzelndes Akkommodationsverfahren, das man wohl als pastorales Hilfsmittel hinnehmen könne, das aber niemals als Faktor der Wissenschaft und Kultur ausgegeben werden sollte (111). Wie schon oben erwähnt wurde, kommt es der Scholastik einzig und allein darauf an, ob die Aufstellung, die ein „Sowohl—Als auch" besagt, der objektiven Wahrheit entspricht oder nicht. Wenn ja, — und das ist doch offenkundig, daß die Wahrheit oft in der Mitte zwischen zwei extremen, einseitigen Anschauungen liegen kann — dann kann man nicht mehr von einem „Kompromiß" (im üblen Sinne) sprechen. Das Kompromiß im üblen Sinne aber, d. h. als Halbheit, als Handeln und Feilschen mit der

Wahrheit hat nie Berechtigung, wo es sich um Behauptungen, um Lehren handelt, auch nicht in der Pastoral und Apologetik.

W. beanstandet sodann die „immer wieder im scholastischen Schrifttum unterlaufende Äquivokation von ethischer und moralistischer Sphäre"; die dahinter verborgene Unfähigkeit, ein Ethisches zu denken, das nicht ein Moralistisches ist, sei die letzte Wurzel des scholastischen Ungenügens in Bewältigung der Wirklichkeit des Lebens (116 f). W. gibt aber nicht an, wie man genau das Ethische vom Moralistischen zu unterscheiden habe; wir verstehen diese Unterscheidung auf Grund der verschiedenen Erkenntnisquellen (natürliches Vernunftlicht — göttliche Offenbarung), aus denen die beiden Wissenschaften vom sittlichen Handeln des Menschen schöpfen. Demnach kann es wohl Gegenstände der Moraltheologie geben, die an sich nicht Gegenstände der Ethik (deshalb aber keineswegs etwa „sittlich indifferent") sind, z. B. der Gebrauch der Sakramente; weil wir aber faktisch in der übernatürlichen Ordnung der geoffenbarten Religion leben, gibt es nichts ethisch Bedeutsames, das nicht zugleich moraltheologisch bedeutsam wäre.

Besonders störend macht sich in den Ausführungen W.s geltend der Mangel einer klaren und vollständigen Auffassung vom Wesen der katholischen Kirche als einer objektiven, göttlich gestifteten, für die zu genügender Erkenntnis gelangten Menschen obligatorischen Heilsanstalt und vollkommenen Gesellschaft, deren Sendung es ist, durch ihre Lehr- und Disziplinargewalt und durch ihre Gnadenmittel den religiösen Menschen zu formen, nicht von ihm geformt zu werden. So erklärt es sich, wenn W. z. B. betont: „Weder Kirche noch Staat an sich können wissenschaftliche Sachprobleme oder konkrete Lebensprobleme lösen; beide haben soziale Aufgaben neben Wissenschaft und Leben" (100); oder wenn vom Standpunkt der wissenschaftlichen Soziologie Kirche und Staat als überpersönliche „naive Ganzheiten" abgelehnt werden und dafür der religiöse und soziale Mensch ins Zentrum gerückt werden soll, der von den Überpersönlichkeiten des Staates und der Kirche bedroht sei (101); was als „Gegenstand" in der Kirche erscheine, werde nur aus moralistischen Gründen genommen, als ob es ein solcher wäre, sei es aber soziologisch nicht, sondern sei vielmehr Schöpfung von Menschen (108). Wenn endlich einfachhin behauptet wird, die scholastische Lehre von der *„potestas indirecta"* unterscheide sich nur dem Namen nach von der extrem kurialistischen Lehre von der *„potestas directa"* der Kirche über zeitliche Angelegenheiten (149 f), so wird dabei der fundamentale Unterschied zwischen den beiden Verfügungsgewalten auf Grund ihres eigentümlichen Zieles ihrer Betätigung ganz übersehen[1]).

Vieles von den eben besprochenen inhaltlichen Mängeln wird zusammenhängen mit gewissen methodischen Mängeln, auf die nur ganz kurz hingewiesen werden soll. Zunächst vermißt man eine recht klare Fassung des eigentlichen Fragepunktes gleich zu Beginn des Buches und der einzelnen Abschnitte. Das erschwert das Verständnis. Ferner stört hier manchmal die — sonst vielleicht löbliche, hier aber sicher zu weit gehende — Tendenz des Verf.s, stets die geistesgeschichtlichen „Typen", „Linien", Zu-

---

[1]) Vgl. V. Cathrein S. J., Moralphilosophie II^{6} (1924) 596—598.

sammenhänge aufzuzeigen; sie führt ihn beispielsweise zur Behauptung, in gewissen neueren Diskussionen zur Zinsfrage schatte nur das Grundproblem des thomistisch-molinistischen Gnadenstreites ab (61 f). Endlich ergeben sich im Zusammenhang mit dieser Tendenz mitunter gelegentliche Abschweifungen auf doch recht fernliegendes, rein dogmatisches Gebiet, so wenn die Rede kommt auf Paradiesestheologie (72 f), auf eine zweifache, „paternale" und „maternale" Deutungsmöglichkeit der christlichen Zentraldogmen (107), auf die Gnaden- und Sakramentenlehre (169 f).

Als Klärung und Lösung für den nach der Einheit religiösen und wissenschaftlichen Denkens ringenden Menschen kann die vorliegende Schrift im ganzen nicht angesprochen werden. Jedenfalls wird sie zwei Grundgedanken jeder scholastischen Gesellschaftslehre nicht gerecht: der fundamentalen Überzeugung von der Einzigkeit der objektiven, absoluten Wahrheit und der bewußtseinstranszendenten Realität des persönlichen Gottes, dem als letztem Ziel alle Gebiete menschlichen Tuns und Denkens, auch die kritische Wissenschaft und die weltliche Kultur in ihrer Weise verpflichtet sind.

Innsbruck. Franz Dander S. J.

Probleme der Gotteserkenntnis. Abhandlungen von A. Dyroff - A. Elfes - K. Feckes - J. Gredt - A. Schneider - G. Söhngen (Veröffentlichungen der Albertus-Magnus-Akademie zu Köln II, 3). gr. 8° (VIII u. 224 S.) Münster 1928, Aschendorff. M 8.75, geb. M 10.50.

Unter dem gemeinsamen Titel des Werkes sind sechs Abhandlungen zusammengefaßt, die aus Vorlesungen auf dem von der Albertus-Magnus-Akademie 1926 veranstalteten Ferien-Kursus entstanden sind. Trotz der Eingliederung in einen gemeinsamen Fragenkreis will doch jeder einzelne Aufsatz — wie die Herausgeber im Vorwort betonen — als ein in sich selbständiger, vom Standpunkt des Verf.s aus bestimmter Beitrag gewertet sein. Diese Eigenart kommt auch in der Tat reichlich zur Geltung.

An erster Stelle steht eine vorzügliche Arbeit von G. Söhngen: „Die Neubegründung der Metaphysik und die Gotteserkenntnis." Ausgehend von der durch Kant bedingten Wende in der Auffassung der Metaphysik, welche die herkömmliche „transzendente" Metaphysik grundsätzlich für unmöglich erklärt und an deren Stelle eine „kritische" Metaphysik setzt mit dem Primat der praktischen Vernunft, werden der Reihe nach vier Haupttypen der modernen Metaphysik vorgeführt. Bei der von Külpe, Messer, Becher vertretenen induktiven Metaphysik haben wir es zwar mit einer „rationalen" Metaphysik zu tun; allein die genannten Autoren haben den Empirismus noch zu wenig überwunden, um zu einer wahren Metaphysik vorzudringen (vgl. dazu z. B. Messer, Einführung in die Erkenntnistheorie[3], Leipzig 1927, 59 f). Die anderen Typen der modernen Metaphysik, die Metaphysik des Lebens (Nietzsche, Bergson, Füller-Freienfels), die Metaphysik der Probleme (N. Hartmann) und die Wesensmetaphysik (M. Scheler) haben alle einen mehr oder weniger starken irrationalen Einschlag, ja sie stellen sich dem Beobachter dar „als das Ringen um einen irrationalistischen Metaphysikbegriff" (14). Das gilt auch für

Scheler bezüglich seines Primates des Wertes vor dem Sein und dementsprechend der Liebe vor dem Erkennen, worin letzthin die Wurzeln des „Konformitätssystems" gelegen sind. Vorausgeschickt wird eine Klärung des Begriffes des „Irrationalen" und der Verf. bemerkt hier nicht mit Unrecht: „Der nicht geringste Ertrag der vorstehenden Bemühungen um eine Begriffsbestimmung des ‚Irrationalen' ergibt sich mir in der Einsicht, daß dieser Ausdruck, bei dem man sich so Vieles und so Grundverschiedenes denken kann und bei dessen modisch-oberflächlichem Gebrauch man sich so ziemlich alles und also gar nichts denkt, vor den Toren der scholastischen Philosophie und Theologie zu bleiben hat, weil er hier doch nichts zu klären, sondern nur Klares zu trüben vermag" (13). Dementsprechend urteilt der Verf. auch sehr nüchtern über die „Wende zur Metaphysik", falls man nämlich unter Metaphysik nicht ein Modewort, sondern die „rationale" Metaphysik versteht.

Mit besonderem Interesse wendet man sich der Abhandlung von A. Schneider zu: „Kausalgesetz und Gotteserkenntnis". Leider werden die Erwartungen nicht befriedigt. Nach einigen vorausgeschickten Begriffserklärungen befaßt sich Sch. mit den verschiedenen Begründungen des Kausalgesetzes. Er ist der Meinung, daß es sich nicht als analytisches Prinzip aufweisen lasse. Dabei wird leider zu wenig geachtet auf den verschiedenen Sinn, in dem „analytisch" von den neueren Scholastikern gebraucht wird (vgl. dazu z. B. P. Descoqs, Institutiones metaphysicae generalis I, Paris 1925, 554 ff). Im wesentlichen teilt Sch. die Auffassung Hessens. Das Kausalgesetz ist das objektive Korrelat des logischen Gesetzes vom Grund. „Für jede Behauptung verlangt das Denken einen Grund und dementsprechend für das Geschehen oder (nicht notwendige) Sein eine Ursache" (77). Hinsichtlich der Realgeltung des Kausalgesetzes kommt damit auch Sch. gleich Hessen und Sawicki über den erkenntnistheoretischen Wert eines Postulates nicht hinaus. Wenn der Verf. zur Rechtfertigung dieser letzten Voraussetzung und Grundannahme geltend macht, daß wir ohne sie dem absoluten Skeptizismus verfallen, so liegt darin eine indirekte theoretische Begründung, falls wir in der Tat eine evident wahre Erkenntnis haben, in der die Falschheit des absoluten Skeptizismus evident gegeben ist. Aber dann darf man nicht sagen: „Vor allem Erkennen steht somit eine erste Tat: der Glaube an die siegreiche Kraft des Denkens" (78). Damit wäre die letzte Grundlage des Erkennens und der Metaphysik doch „irrational": *sic volumus, sic sit!*

A. Dyroff widmet dem ontologischen Gottesbeweis des hl. Anselmus und seiner Stellung in der Scholastik eine eingehende Untersuchung. Besonders wird die Eigenart dieses Beweises aus den Quellen herausgearbeitet. Dem Heiligen geistesverwandte Scholastiker haben auch Vorliebe für diesen Gottesbeweis. D. ist mit der Kritik vieler neuerer Scholastiker nicht recht zufrieden. Das eine ist jedenfalls sicher, daß die Diskussion dieses Beweises viel beigetragen hat zur Klärung des Verhältnisses von Sosein und Dasein bei Gott, von ideeller und realer Existenz. Zum Inhalt des Gottesbegriffes gehört es auch ohne Zweifel, daß Gott als ein notwendig real existierendes Wesen zu denken ist; ein nicht real existierender oder ein nicht notwendig

existierender Gott ist eben kein Gott. Aber damit ist über die Frage der objektiven Realität dieses Begriffes noch nichts ausgemacht. Darauf scheint D. nicht in allem hinreichend geachtet zu haben. Die Mittelbarkeit unserer Gotteserkenntnis ist da ausschlaggebend. Wir müssen ferner auch unterscheiden zwischen dem Fundament zur Bildung unseres Gottesbegriffes und dem der Bejahung des Daseins eines entsprechenden Wesens. Mit dem ersten ist das zweite noch nicht gegeben. Das Fundament zur Behauptung der objektiven Realität des Gottesbegriffes kann nur eine *ratio a posteriori* bilden.

Einen solchen Gottesbeweis und zwar aus dem Glückseligkeitsstreben legt J. Gredt vor. Er wird als ein selbständiger Beweis dargelegt, der neben den bekannten *quinque viae* des hl. Thomas seinen Platz hat. Diese Selbständigkeit kommt ihm zu als „Beweis aus dem artbestimmenden Gegenstand unseres natürlichen Glückseligkeitsstrebens" (119). In der vielfach üblichen Form des Beweises, die das unendliche Gut nicht als *obiectum specificans,* sondern als Zielgut auffaßt, fällt der Beweis nach G. in den teleologischen Beweis zurück. Gegen die vom Verf. gewählte Form des Beweises hat Manser mit guten Gründen Stellung genommen (vgl. besonders: Divus Thomas 4 [1927] 449—473). Der Beweis muß in der Tat auf den Finalitätsbeweis zurückgeführt werden. Falls wir von einer Naturanlage zur vollkommenen Glückseligkeit sprechen können — G. spricht in einem Atemzug von einer natürlichen Anlage zur natürlichen und auch übernatürlichen Glückseligkeit — dann kann das entsprechende Zielgut nicht fehlen. Das ist nicht etwa das Ergebnis irgendwelcher unvollkommenen Induktion, sondern notwendig im Finalitätsprinzip ausgesprochen, das mit dem Prinzip vom hinreichenden Grund steht und fällt. Die dagegen erhobenen Bedenken Mansers sind nicht durchschlagend und treffen auch nicht den Kern der Sache. „Mißgeburten" usw. sind nicht gegen die Finalität und Zielsicherheit, sondern setzen dieselbe vielmehr voraus (vgl. CG III, 2).

Einem Kernstück der scholastischen Metaphysik, der Analogie in unserem Gotterkennen, ihrer metaphysischen und religiösen Bedeutung widmet K. Feckes eine Untersuchung. Sie bezweckt vor allem die Herausarbeitung der Lehre des hl. Thomas. Hätte dieser selbst zusammenfassend über diese Frage gehandelt, dann unterläge seine Lehre nicht so mannigfacher Deutung, dann hätte er seine Gedanken vielleicht auch in der Richtung weitergeführt, wie es Suarez getan hat. Denn ohne die von diesem ausgebaute *analogia attributionis intrinsecae* ist nicht auszukommen. Bestände die Analogie des Seins zwischen Gott und den Geschöpfen wirklich in der Gleichsetzung der Verhältnisse des geschöpflichen Soseins zu seinem Dasein und der ersten Ursache zu ihrem Dasein, so hätten wir keine Analogie mehr, sondern Univozität und es wäre notwendig auch die reale Unterscheidung von Sosein und Dasein auf Gott zu übertragen. Ferner bliebe in dieser Auffassung die Frage ganz unbeantwortet, in welchem Sinn wir denn von einem Sosein und Dasein Gottes sprechen können. Ist Sein wesentlich „der Ausdruck des Verhältnisses eines Soseins zum Dasein" (168), wie kann ich dann das Sein als reales Prädikat von Gott aussagen, da in Gott ja kein reales Verhältnis eines Soseins zum Dasein besteht? Faßt man dann

„Sein" gleich wieder als „*esse*", „Dasein", so kann man sich fragen, ob damit nicht zwei Begriffe unberechtigt vermengt worden sind und zudem ist nicht das „Dasein" als Inbegriff und Quelle aller Vollkommenheit aufzufassen, sondern das kommt dem Sosein zu. Weist somit die Erklärung der Analogie des Seins selbst bis in ihre letzten Grundlagen hinein nicht unerhebliche Verschiedenheiten auf, so darf man doch nicht aus dem Auge verlieren — der Verf. hat diesen Gedanken mit Recht betont — daß alle die verschiedenen Erklärungsversuche doch einem und demselben Ziele dienen wollen. Über den Verschiedenheiten der Schulen, darf die Einheit und Gemeinsamkeit der von ihnen vertretenen Sache nicht übersehen werden.

In echt „thomistisch"-platonischen Gedankengängen bewegt sich auch der letzte Aufsatz von A. Elfes: „Der Stufenbau der Gotteserkenntnis." Es soll unter Zugrundelegung der Erklärung des „Erkenntnisphänomens", das wesentlich Abbilden ist, gezeigt werden, wie dadurch die Seele im natürlichen Erkennen, im Glauben und in der Gottschau in stets höherem Grade ein Ebenbild Gottes wird, je nachdem sie eben in den genannten Stufen in einem stets höheren Grad der „Immaterialität" Gott in der Erkenntnis darstellt. Eine Schwierigkeit bereitet die vom Verf. gegebene Erklärung des Axioms: *subiectum cognoscens fit obiectum cognitum.* Es wird hier etwas zu einseitig die Erkenntnis der Außenwelt berücksichtigt und zu wenig unterschieden zwischen numerischer und qualitativer „Identität". Es fehlt nicht an Wendungen (z. B. 189), nach denen die „Form" im Erkennenden numerisch identisch ist mit der Form des Außendinges.

Der im „Thomismus" vorhandene platonische Einschlag tritt in den Ausführungen des Verf.s klar zutage. Die Form ist in den verschiedenen Trägern derselben niemals vollkommen ähnlich, sondern nur je nach einem größeren oder kleineren Grad der „Teilnahme" an der Vollkommenheit der Form vorhanden. „Die Spezies Mensch z. B. enthält als echt menschliche Vollkommenheit in sich den Geist eines hl. Augustinus, die ungetrübte Klarheit und Tiefe eines hl. Thomas, die zarte Gemütstiefe eines hl. Franziskus, das Rednertalent eines Cicero, die Feldherrngabe eines Napoleon. Wie gesagt, das alles sind echt menschliche Vollkommenheiten, keine von ihnen fällt aus dem Rahmen der Spezies Mensch heraus, sie sind vielmehr in dem Begriff der Spezies Mensch miterfaßt, ohne darin, soweit wir den Begriff der Spezies Mensch haben, bestimmt ausgedrückt zu sein" (193 f). Noch vielmehr gilt das dann vom Seinsbegriff, der „extensiv und intensiv (!?) allumfassend ist" (201); „nach seinem ausdrücklichen Inhalte ist dieser Begriff der inhaltsleerste Begriff. Anders aber nach dem, was er latent umschließt. Der Begriff des Seins umschließt das unendliche Gebiet aller Wirklichkeit" (200). Wäre dem tatsächlich so, dann könnte es nur ein einziges Sein geben entsprechend dem logischen Axiom: *quo maior comprehensio, eo minor extensio.* Darüber hilft auch die Unterscheidung *implicite — explicite* nicht hinweg. Wenn ich von etwas ein Prädikat aussage, so sage ich damit nicht nur das aus, was im Prädikat ausdrücklich enthalten ist, sondern auch das, was mit ihm *implicite* gegeben ist. Das Sein könnte nur von Gott ausgesagt werden, nicht aber den Geschöpfen als innerlich zukommendes Prädikat beigelegt werden; damit wäre der Seinsbegriff auch nicht mehr trans-

zendent. Hier ist zwischen Inhalt und Umfang eines Begriffes nicht genügend unterschieden, ebenso auch nicht zwischen Idee und Ideal (vgl. Geyser, Auf dem Kampffeld der Logik, Freiburg 1926, 128—130). Diese Vermengung von allgemeiner Wesenheit und höchstmöglicher Verwirklichungsform derselben liegt dem „thomistischen" Prinzip von der *limitatio actus* durch eine reelle Potenz zugrunde.

Aus den eben gemachten Bemerkungen erhellt, daß wir hier auf die letzten Fragen der Metaphysik zurückkommen. Dies gilt auch für die vorhergehenden Aufsätze. Die von der Scholastik hochgehaltene „rationale" Metaphysik findet ihren Ausdruck in dem fundamentalen Axiom: *omne ens est verum.* Auf seiten der Erkenntnistheorie entspricht ihr die These von der durchgängigen Wahrheitsbefähigung der Vernunft. Damit ist die *intelligibilitas intrinseca* gemeint im Gegensatz zur *intelligibilitas extrinseca.* Es gibt nichts schlechthin Undenkbares und Unbegreifbares. Das Erstere besagt notwendig die absolute Geltung des Widerspruchsprinzips, das Letztere die des Prinzips vom hinreichenden Grund. Dieser Zusammenhang wird auch im Aufsatz von Sch. angedeutet, aber zu wenig ausgewertet. So wird es auch erst möglich, den innigen Zusammenhang der Geltung des Kausalprinzips mit der Natur des Erkennens, das wesentlich objektnormiert und als solches *intus legere* ist, bloßzulegen. Dementsprechend sind diese Prinzipien primär Seinsprinzipien und deshalb auch Denkprinzipien. Daß es nichts Undenkbares (z. B. ein nicht existierendes Existierendes) geben kann, wird leichter zugegeben, obwohl man auch das als unmittelbar einsichtig in Abrede gestellt hat. Allein das geht nur auf Grund einer subjektivistischen und psychologistischen Auffassung der Erkenntnis, die in Widerspruch steht mit unseren tatsächlichen evidenten Erkenntnissen. Aber auch die Unmöglichkeit eines schlechthin Unbegreifbaren wird mit Unrecht bezweifelt. Man muß sich da vor Augen halten, daß etwas nur „dadurch" unter einer bestimmten Rücksicht „begriffen" werden kann, „wodurch" es unter der betreffenden Rücksicht ontologisch „ist". Das, wodurch ein Entstehen ontologisch „ist", macht uns dasselbe auch „begreiflich"; etwas, womit das Entstehen nicht ontologisch gegeben ist, kann uns dasselbe auch nicht erklären. Daseinsgrund und Erklärungsgrund fallen notwendig zusammen. Man kann es vorläufig noch dahingestellt sein lassen, ob das Entstehen als solches einen von ihm verschiedenen Erklärungs- und Daseinsgrund braucht. Aber das eine steht fest aus der Analyse des Erkennens und Begreifens, wie wir es tatsächlich gegeben haben: wenn das Entstehen (und kontingent Daseiende) als solches einen von ihm verschiedenen Erklärungsgrund braucht, damit es „begreiflich" ist, dann braucht es auch einen von ihm verschiedenen Daseinsgrund, um zu sein. Ja, läßt ein Entstehen (kontingent Daseiendes) als solches überhaupt eine Erklärung seines Daseins durch eine Ursache zu, dann ist dies allein unter der Bedingung möglich, daß Entstehen (kontingent Daseiendes) als solches, mit sich allein nicht ontologisch gegeben ist. Daß nun Entstehen (kontingent Daseiendes) als solches durch eine Ursache erklärt werden kann, wird wohl niemand bestreiten und steht durch Reflexion auf evident gegebene Tatsachen der inneren Erfahrung absolut fest. Damit aber dann auch die absolute Geltung des Kausalprinzips.

Zur vollen Begreifbarkeit eines kontingenten Dinges gehört nun nicht bloß die Wirkursache als solche. Diese erklärt uns das Dasein desselben. In diesem Sinn ist es berechtigt, der Wirkursache als solcher das Dasein des Dinges als Korrelat zuzuschreiben. Aber jedes Ding hat auch eine bestimmte Soseinsbeschaffenheit und unter dieser Rücksicht bedarf es einer Ursache, die wenigstens nicht weniger Vollkommenheit besitzt. Aber die Dinge selbst führen den Geist noch weiter. Das bestimmte (den einzelnen Dingen als solchen kontingente) Angeordnetsein und Zusammenwirken, bzw. die bestimmten Anlagen eines Dinges verlangen als hinreichenden Erklärungs- und damit auch Daseinsgrund nicht nur eine Wirkursache, sondern auch eine Zweckursache. So verlangt jedes kontingente Ding unter dreifacher Rücksicht einen hinreichenden Erklärungsgrund, mit dem es allein auch erst ontologisch gegeben ist: die Wirkursache, eine

Wirkursache bestimmter Vollkommenheitsart und eine Zweckursache. Alle drei können reell identisch sein, sind aber unter formell verschiedener Rücksicht Daseins- und damit auch Erklärungsgrund. Daraus erhellt auch die Stellung, die dem Gottesbeweis aus dem Glückseligkeitsstreben von dieser allgemeinen Betrachtungsweise aus zuzuteilen ist: als kontingentes Wesen führt uns der Mensch zurück auf eine absolut notwendige erste Ursache; als vernunftbegabtes Lebewesen auf eine Ursache, die Leben und Geist ist; nach seiner natürlichen Zielanlage auf ein unendliches Wahres und Gutes auf eine intelligente Ursache, die den Besitz des unendlich Wahren und Guten als Zweck intendiert *(veritas et bonitas communicanda et participanda)* und zur Erreichung dieses Zieles ein entsprechend ausgestattetes Wesen schafft. Damit ist die vernünftige Natur ontologisch hinreichend gegeben und erklärt. Kurz drückt das der hl. Augustin aus: *Fecisti nos ad te.*

Wir können uns in der Tat nicht gründlich genug gerade mit den letzten Fragen der Metaphysik befassen. Diese geben uns nicht nur einen weiten systematischen Ausblick, sondern sie bringen auch Licht für viele einzelne Fragen, wie z. B. die Geltung des Kausalprinzips, die sonst nicht befriedigend zu lösen sind, weil sie eben nur aus den letzten Grundlagen heraus richtig verstanden und erklärt werden können. Durch das vorliegende Werk hat die Albertus-Magnus-Akademie zu diesem erhabenen Ziel einen erfreulichen Beitrag gestellt.

Innsbruck. Lorenz Fuetscher S. J.

Les Actes des Apôtres, par E. Jacquier (Études Bibliques). gr. 8° (CCCX u. 823 S.) Paris 1926, Gabalda.

Dieser neue französische Kommentar hat einen fast erschreckenden Umfang: 308 Seiten sind den Einleitungsfragen gewidmet, wobei das die Apg betreffende Dekret der Bibelkommission in Text und Übersetzung (leider ohne Datum) einbegriffen ist, während auf den Kommentar mit neun Exkursen 808 Seiten entfallen.

Die Einleitung beginnt mit der Geschichte der Kritik der Apg. Wir erhalten einen guten Überblick über den Wandel, den die Gesamtauffassung über die Apg seit der Tübinger Schule genommen hat. Die einzelnen Autoren, französische und ausländische ohne Unterschied, kommen ausgiebig zu Worte. Diese Übersicht gehört zu den wertvollsten Partien des Buches. Auf eine Kritik im Einzelnen geht Verf. hier nicht ein; sein Gesamteindruck ist der: Vieles von dem, was bereits als überwunden galt, ist wenigstens zum Teil stillschweigend wieder aufgenommen worden, so daß von einer geradlinigen Entwicklung der kritischen Anschauungen nicht die Rede sein kann; doch dürfte mit Harnack eine Bewegung begonnen haben zu den traditionellen Anschauungen hin. Das zweite Kp ermittelt auf Grund der äußeren Bezeugung und inneren Kriterien Lukas als den Verfasser (der Reisebericht von einem Begleiter des hl. Paulus, das ist Lukas; wer den Reisebericht geschrieben, ist auch der Verfasser des Ganzen und des dritten Ev.). Viel Mühe hat sich Verf. mit dem sprachlichen Argument gegeben; er befaßt sich auch ausführlich mit den Einwänden gegen die Verfasserschaft des Lk und stellt bei dieser Gelegenheit verschiedene historische Beziehungen zwischen Apg und den Paulusbriefen, bes. Gal, ins rechte Licht. Er identifiziert Apg 15,3—29 mit Gal 2,1—10, spricht aber auch der Gleich-

setzung der Galaterstelle mit Apg 11,30 und 12,25 Wahrscheinlichkeit zu (LXXXII f). Kp 3 bringt Biographisches über Lk; dem sprachlichen Nachweis für seinen Beruf als Arzt ist wiederum viel Sorgfalt gewidmet. In etwas kurzen Kpp (4–6) werden dann Ziel, Anlage und Abfassungszeit und -Ort erörtert. Das Ziel ist in Apg 1,8 ausgesprochen, schließt aber sekundäre Zwecke (Entfaltung der Kirche unter dem Einfluß des Hl. Geistes) mit ein. Es lassen sich nach den geographischen Daten drei Teile unterscheiden, die Predigt in Jerusalem 2,1 - 8,3, in Samaria, Damaskus und Antiochien 8,4—12,25, in der heidnischen Welt 13,1—28,30. Geschrieben wurde die Apg in Rom zwischen 62–64 (so muß es wohl dem Zusammenhang nach lauten, nicht 62—67, CXV). Kp 7 handelt vom Text der Apg. Verf. gibt zu, daß manche von den westlichen Lesarten auf mündliche oder schriftliche Quellen zurückgehen und authentisch sein können; im Einzelnen sei aber zuzusehen. Im 8. Kp über die Quellen wird stark betont, daß dem Verfasser der Apg mündliche Quellen in reichstem Maße zur Verfügung standen. Schriftliche Quellen seien für die Reden in Kp 1—12, wahrscheinlich auch für den Reisebericht anzunehmen. Das 9. Kp über Sprache und Stil umfaßt 36 Seiten und gibt eine Fülle von Material. Kp 10, betitelt „Histoire littéraire des Actes des Apôtres" zeigt den Einfluß der Apg auf die frühchristliche Literatur. Kp 11 (1 Seite) spricht von der Aufnahme der Apg in den Kanon. Wichtiger ist Kp 12 über den Lehrgehalt der Apg. Verf. findet in der Apg bereits *les dogmes principaux du christianisme, les sacrements et la hiérarchie, le tout à l'état naissant, mais déjà les traits essentiels qui se développeront* . . . (CCXIX). Die beiden letzten Kpp behandeln den Geschichtswert und die Chronologie der Apg. Der erstere wird für die Erzählungen und Reden getrennt untersucht. Verf. bemüht sich, besonders für die Paulusreden die Übereinstimmung nach Inhalt und Ausdruck mit den Paulusbriefen darzutun. In der Chronologie neigt er zu frühen Daten (meist mit Goguel).

Der Kommentar zeigt das Bestreben, alle bedeutenderen Varianten, besonders die westlichen, nach ihrem Wert zu verwenden; der Wortsinn der einzelnen Ausdrücke wird so häufig angegeben, daß auch ein weniger Fortgeschrittener den Kommentar mit Nutzen gebrauchen kann. Alles bisher zur Aufhellung der Apg aus griech. und lat. Schriftstellern und aus Ausgrabungen beigebrachte Material wird verwertet. Die Exegese ist im Geist und Sinn der Einleitung gehalten. Daß sich gelegentlich kleine Unstimmigkeiten finden (z. B. über die Gemeinden in Judäa S. LXXVIII und 301; κλάσις τοῦ ἄρτου ist nach CCXVII stets die Eucharistie, genauer spricht Verf. S. 87), ist erklärlich bei der Länge der Zeit, die ein so umfangreiches Werk erfordert hat. Den vollen Wert des Kommentars kann nur eine lang dauernde Benutzung erschließen. Soweit die Proben ergeben haben, findet man überall eine solide katholische Exegese; das gilt auch von den Exkursen 7—9 über die Glossolalie, die Bekehrung des hl. Paulus und das Aposteldekret. Exk. 1—6 behandeln Judaica.

So wertvoll der neue Kommentar ist, besonders durch die Fülle des verarbeiteten Stoffes, so läßt er doch noch einigen Wünschen Raum. Der erste betrifft die Darstellung in der Einleitung. Jeder Benützer des Buches würde es sicher begrüßen, wenn die oft sehr langen Kapitel in kräftig markierte Unterabteilungen gegliedert wären. Für das 13. Kp hätte hiefür das bestbekannte,

gründliche Werk A. Wikenhausers vorbildlich sein können. Verf. zitiert es zwar zum Titel dieses Kapitels; es ist aber offenbar zu spät erschienen, als daß er ausgiebiger davon hätte Gebrauch machen können. Auch der zweite Wunsch betrifft die Darstellung. Es ist dem Leser — wenn ich von mir auf andere schließen darf — oft schwer, unter den vielen angeführten Ansichten anderer Exegeten die Ansicht des Verf.s zu finden. An mehr als einer Stelle ist man im Zweifel, ob es sich um das eigene Urteil des Verf.s oder um ein bloßes Referat handle (vgl. z. B. Kp. 8), — Auch der Inhalt der Einleitungskpp ist nicht immer ganz befriedigend. Sprache und Stil der Apg sind ausführlich dargestellt, aber fast ohne Beziehung auf die literarischen Probleme. Das wäre wahrscheinlich anders ausgefallen, wenn dieses Kp den Abschnitten über den Autor und seine Quellen vorangestellt worden wäre. An manchen Stellen wird aus der Gleichheit der Sprache argumentiert, vor allem zu gunsten der Einheit der Apg, an anderen Orten aus der Verschiedenheit, um daraus auf verschiedene mündliche oder schriftliche Quellen zu schließen. Wie verhalten sich die Gleichheit und die Ungleichheit der Sprache und des Stiles der Apg zueinander? Unklar blieb mir ferner, ob für den Verf. die schriftstellerische Eigenart des Lk das Erstgegebene darstellt und sich daraus Gleichheit und Ungleichheit in Sprache und Stil erklärt und weiter die Verschiedenheit der Quellen ergibt, oder ob umgekehrt aus der Art der Schrift und den sonstwie erkannten Quellen auf die Art des Schriftstellers geschlossen wird. Nebenbei bemerkt, läßt sich nicht wohl aus den (von ὅτι usw. abhängigen) Praesentia Apg 4,13; 16,38 . . ., wie es S. CXIV geschieht, folgern, daß die betreffenden Personen zur Zeit der Niederschrift der Apg noch lebten. — Allzuoft wird m. E. die Geschicklichkeit des Lukas betont. Beweist denn die Einleitungsperiode des 3. Ev., die sich nachweislich an Vorbilder anlehnt, daß Lk das ganze Werk in gleicher Formvollendung hätte fertigstellen können? Auch was über seine Begabung, sich fremder Rede anzupassen, gesagt wird, scheint mir nicht einwandfrei begründet zu sein.

Nicht ganz glücklich dürfte ferner die Frage nach der medizinischen Sprache des Lk behandelt sein. Im Interesse einer objektiven Darstellung hätten die Gegengründe Cadburys ebenso angegeben werden sollen wie die Gründe Hobarts, Harnacks, Zahns zu Gunsten der medizinischen Sprache. Statt dessen teilt Verf. nur das Endergebnis Cadburys mit. Wenn er aber beifügt: *dans l'antiquité, ni les médecins ni les juristes n'employaient un langage spécial* (CI), so ist das kaum im Sinne C.s gesagt. C.s Gründe, die nicht allgemeine Behauptungen sind, sondern Ausdruck für Ausdruck betreffen, rechtfertigen schwerlich Jacquiers Urteil, *que les termes médicaux sont en trop grand nombre pour qu'on n'en conclue pas que Luc était médecin.* Eher würde man nach reiflich erwogenen Gründen und Gegengründen etwa folgendes Ergebnis erwarten: Die Sprache des Lk ist nicht derart, daß sie den Beweis liefern könnte, er sei Arzt gewesen. Wenn dies aber *aliunde* feststeht, ergibt die Sprache immerhin eine gewisse Bestätigung. Die Sprache ist nicht entscheidend, sondern höchstens bekräftigend.

Im wichtigen Abschnitt über die Quellen, Kp. 8, möchte man wünschen, daß Kriterien ähnlich denen mitten im betreffenden Kapitel aus Lake-Jackson zitierten an den Anfang gestellt würden. Sodann machen sich hier, wie auch anderorts, zwei Eigentümlichkeiten Jacquiers geltend: Verf. arbeitet allzuoft, statt mit Materialien, mit Autoritäten. Da heißt es z. B. S. CXLVII: *Ce jugement de Harnack sur les premiers chapitres des Actes, 1—16,5, doit être complété ou modifié par celui qu'a porté W. Ramsay sur les douze premiers chapitres . . .* Folgen die Gedanken Ramsays, aber kein Ausgleich der Ansichten beider Gelehrter. So öfter. Überhaupt dürfte heute die Zeit verklungen sein, wo ein katholischer Exeget gar so viel Freude empfand, wenn ein Akatholik einmal etwas ihm Dienliches vorbrachte. Man möchte die Gründe, nicht Autoritäten. Das zweite ist dies: Verf. gründet seine Folgerungen bisweilen auf Voraussetzungen, die man gern bewiesen sähe, ja die im Licht konkreter Tatsachen, d. h. am Text gemessen, kaum standhalten. So wird aus dem Verkehr des hl. Lukas mit Paulus ohne weiteres vorausgesetzt, daß Lk über alles informiert war, was Paulus betraf. Woher aber dann die Lücken und Rätsel wie z. B. Apg 18,18—23? Hat

sie Lk nicht empfunden? Warum füllt er die Lücken nicht aus? Man darf nicht einfach voraussetzen, er habe es nicht tun wollen. — Verf. scheint kein Freund schriftlicher Quellen zu sein. Daß er für die Reden in Apg 1—12 solche als sicher annimmt und geneigt ist, auch für die späteren schriftliche Notizen vorauszusetzen, dürfte doch wohl seinen Grund darin haben, daß er sonst die *veracitas* bedroht glaubt. Vielleicht will er aber nur sagen, daß schriftliche Quellen für die andern Teile, bes. in Apg 1—12 nicht mit gleicher Sicherheit festzustellen seien. Wie dem auch sei, jedenfalls hätte er sich auch auseinandersetzen müssen mit dem Gedanken, daß Lk seine Reden in gleicher Weise wie Thukidides und andere Historiker des Altertums geschrieben hat. Verf. ist etwas zu leicht mit der Annahme bei der Hand, man habe gleich ans Notieren gedacht. Vgl. S. CCLXII über die Reden im zweiten Teil der Apg: *Pour quelques-uns d'entre eux, les discours aux presbytres d'Éphèses, aux Juifs de Jérusalem, celui de Tertullus devant Felix 24,2—9, ils ont pu l'être (scl. conservés et reproduits) par Luc qui peut-être, suivant l'usage les étudiants en médecine, aura pris des notes.* Man stelle sich das nur vor!

Ein letzter Wunsch betrifft das Theologische in der Apg. Verf. erkennt zwar den Aussagen über Jesus in den Petrusreden des ersten Teiles *„une forme archaique"* zu (CCIX). Aber über die Entwicklung, die bei solchen „archaischen Formen" einsetzte, erfahren wir fast nichts. Die Apg wird diesbezüglich samt den Reden des hl. Paulus als Einheit behandelt. Die modernen akatholischen Tendenzen hätten gerade hier sorgfältige Problemstellungen und Lösungen verlangt. In Apg 2,36 drängt sich die Frage der Entwicklung geradezu zwingend auf: „Gott hat ihn (Jesus) zum Kyrios und zum Christus gemacht". *Mais Pierre,* fragt Jacquier S. 78, *a-t-il voulu, en attestant que Dieu avait fait Jésus Seigneur, affirmer la divinité de Jésus, son égalité de nature avec son Père? Nous le pensons, bien que cette affirmation de Pierre ne soit pas très nette.* Das letztere träfe allerdings in höchstem Maße zu.

Zur Chronologie sei noch vermerkt, daß die Belege für den Amtsantritt der Prokonsuln im April nicht gegeben werden. Mancherorts, z. B. im „Paulus" des Deißmann, hätte Verf. finden können, daß der Amtsantritt wahrscheinlicher in den Sommer zu verlegen ist.

Möge es dem Verf. gegönnt sein, die gemachten Ausstellungen, so er sie für berechtigt hält, für eine zweite Auflage seines großen Werkes zu verwerten. In jedem Fall bleibt ihm das Verdienst, den Katholiken, besonders denen französischer Zunge, einen zuverlässigen, ausgedehnten Kommentar zur Apg geschenkt zu haben, ein Werk würdig der Études Bibliques.

Innsbruck. Paul Gächter S. J.

Die Christusmystik des hl. Paulus. Von Alfred Wikenhauser. (Bibl. Zeitfragen, 12. Folge, Heft 8—10). 8° (140 S.) Münster i. W. 1928, Aschendorff.

Seit die Studie A. Deißmanns über die neutest. Formel „in Christo Jesu" erschienen ist (1892), gilt diese Formel als Ausdruck eines mystischen Verhältnisses des Christen zu Christus. Auch verschiedene katholische Exegeten haben zugestimmt, ohne daß von ihrer Seite eine Sonderabhandlung über diesen doch nicht unwichtigen Punkt erschienen wäre. Diese Lücke sucht nun W. auszufüllen; ihm gebührt die Ehre, als erster katholischer Exeget diesem Thema eine eigene Arbeit gewidmet zu haben. Obschon seine Studie von geringem Umfang ist, liegt in der Bedeutung des Themas doch Grund genug, sie eingehender zu würdigen. Wenn im folgenden auf Punkte hingewiesen wird, die nur schwer in so engem Rahmen bewältigt werden können, so möge man vor Augen haben, daß der gemeinverständliche Cha-

rakter und die beschränkte Seitenzahl der Bibl. Zeitfragen für den Verf. ein unüberschreitbares Hemmnis bedeuteten.

W. setzt als gegeben voraus, daß Paulus Mystiker war und beginnt daher mit der Untersuchung, wie sich Paulus „über die geheimnisvolle Verbindung seiner eigenen Person und der Christen überhaupt mit der Person des erhöhten Christus" (8) ausspricht. Das geschieht vorzüglich in der Formel „in Christus", ferner, wenngleich sekundär, in den mystischen Genitiven, wie sie im Zusammenhang erstmals O. Schmitz 1924 behandelt hat, und in der Wendung „Christus in uns" (1. Abschn. S. 7—25).

Der 2. Abschnitt mit der Frage nach dem Wesen des mystischen Verhältnisses bildet den Kern der Abhandlung (26—63). Paulus denkt sich zunächst Christus als die „neue Lebenssphäre" (27 f). Wie das möglich ist, zeigt in etwa die analoge Formel „im Geiste"; sie bedeutet das Sein in einer göttlichen Kraft, ein Getriebenwerden von ihr (30 f). Das nämliche gilt von der Christusformel; denn auch ihn, Christus, hat Paulus als wirksame Kraft erfahren (31). Ganz freilich löst die Gleichstellung mit dem Geist die Frage nicht. Auch die Untersuchung über die Entstehung der Formel versagt, da sich hiefür keine Vorläufer nennen lassen; sie ist originale Schöpfung des Apostels (31 f). Dagegen erkennt W. eine weitere Bestimmung des Wesens der mystischen Verbundenheit mit Christus darin, daß sie mit dem Christwerden beginnt, und daß im Tode das Sein „in Christus" dem Sein „mit Christus" weicht; das mystische Verhältnis ist also auf diese Zeitlichkeit beschränkt (33 f). Bei all dem betont W. mit Recht, daß es sich um das Sein im pneumatischen (verklärten) Christus handle, und zwar um ein Sein „im Einfluß- und Machtbereich des persönlichen Christus" (35); von einer lokalen Vorstellung könne keine Rede sein.

Mehr Licht verspricht sich W. von der andern Wendung, „Christus in uns". Christus in sich haben oder den Geist Christi (Geist Gottes, Hl. Geist), ist dasselbe (35—39). Dieser Geistbesitz führt zu dem Schluß, daß es sich um die „persönlich-lebendige Gegenwart des gestorbenen und auferstandenen Christus in den Christusgläubigen" handle (39 f), so jedoch, daß die geeinten Personen, Christus und der Christ, ihre persönliche Selbständigkeit behalten, sich nicht verschmelzen (42). Jeder Christ erfreut sich dieser Vereinigung. Ihr Zweck und ihre Wirkung sind nicht die außergewöhnlichen Charismata, sondern die „Schaffung und Förderung des eigentlichen christlichen Lebens" (45).

Abschließend grenzt W. Christus und Geist gegeneinander ab (46—52); ihre Gleichsetzung bei Paulus ist „rein dynamisch" (50), „beide Größen sind nicht schlechthin identisch, sondern Christus ist der Träger, Inhaber, Spender, Vermittler, des Geistes". Die Veranlassung für Paulus, von einem einwohnenden Christus zu reden, ist seine Damaskusstunde (51). — In der „Zusammenfassung" (53—63) betont W., daß die Christuseinigung einen objektiven Zustand besage, und zwar von physisch-akzidenteller Art, „kein bloß persönliches Verhältnis des Christen zu Christus" (54). Daß man dieses dennoch „mystisch" nennen könne, verteidigt W. gegen akatholische Exegeten unter Hinweis auf das *Corpus Christi mysticum,* und die tatsächlich vorhandene, wenn auch nicht notwendig wahrzunehmende „Seins- und Lebensverbindung zwischen dem Menschen und dem erhöhten Herrn" (60 f).

Im 3. Teil weist W. auf die Taufe als Grundlegung des mystischen Verhältnisses hin (64—77), während für Paulus selbst ihr Entstehen, in außergewöhnlicher Weise, an die Damaskusvision geknüpft ist (77—84). Diese in der Taufe grundgelegte Vereinigung muß zu einer religiös-sittlichen ausgestaltet werden (84—91).

Der 4. Teil hebt diese mystische Lebenseinheit mit Christus über die hellenistische Mystik hinaus (92—138).

Nachstehend seien einige kritische Bemerkungen angefügt. 1. Ein erstes Bedenken betrifft Titel und Ausgangspunkt. Darnach könnte man eine Darlegung über Paulus als Mystiker erwarten. W. jedoch untersucht des Apostels und seiner Christen mystisches Verhältnis zu Christus (7). Könnte nicht für diese Verbindung des Einzelnen mit Christus ein eigener Ausdruck gewählt werden? Ich behelfe mich hier einmal mit dem Terminus „mystische Einheit"; nach dem Vorbild des Zusammenschlusses der Vielen in Christus zum „mystischen" Leibe Christi bezeichne ich mit diesem Terminus im folgenden den in Rede stehenden Verband des Einzelchristen mit Christus. — Meines Erachtens hätte die Untersuchung mit der Frage einsetzen müssen, ob sich bei Paulus überhaupt mystische Äußerungen finden, ob die vielen „in Christus" anders nicht zu verstehen seien. Wie berechtigt und notwendig dies wäre, zeigt W. selbst, wenn er S. 55 ff mit Forschern zu tun hat — und er nennt nur akatholische — die bei Paulus Mystisches überhaupt nicht anerkennen wollen.

2. Was S. 10—16 über die „in Christus"-Stellen gesagt wird, kann als Antwort auf diese Frage nicht gelten, läßt überhaupt den Leser in etwa unbefriedigt. Zwar scheidet W. zunächst zwei Gruppen von Stellen auf Grund klarer Prinzipien als unbrauchbar aus: Anklänge an die LXX und Aussagen, die ein Handeln Gottes in Christus oder das Vorhandensein himmlischer Güter in Christus ausdrücken. Der Rest aber wird ohne weitere Begründung als Ausdruck der mystischen Einheit verwendet. S. 32 f behandelt W. die Ausdrücke „in Gott"; er beurteilt sie als nicht-mystisch. Zum Teil bedeuten sie nach W. soviel als „bei Gott", oder „die Gemeinde in Gott dem Vater" ist einfach die Gemeinde, die „Geliebte Gottes" usw.; das bedeutet ein Abweichen vom Wortlaut, eine Umdeutung — ein zweifellos erlaubtes, ja notwendiges Vorgehen, wenn Gründe dazu nötigen. Ließen sich nicht auch für die vielen „in Christus" gleich gute Gründe beibringen zugunsten einer Umdeutung und Abschwächung? Wo liegt der entscheidende Grund, der eine so verschiedene Behandlung der grammatisch gleichartigen Wendungen veranlaßt? M. a. W. es fehlt das Prinzip zur positiven Ausdeutung des „in Christus", vorab auch zur Auswahl der wirklich beweiskräftigen Stellen; sind ja doch anerkanntermaßen die verschiedensten Grade der Bedeutungsstärke in den einzelnen „in Christus"-Stellen zu finden. — „In Christus sein", so S. 12, „bedeutet ein neues, ganz andersgeartetes Leben besitzen"; warum setzt W. dann nicht die unpersönliche, heiligmachende Gnade ein, von der genau dasselbe ausgesagt werden kann? Auch aus der heiligmachenden Gnade erfließt Kraft, Stärke, Freude usw. in die Seele des Begnadeten, wie es dem Sein in Christus zugeschrieben wird (ib.). W. will aber in diesen Redewendungen bedeutend mehr finden. Da wäre also noch Wesentliches zu leisten; freilich wäre auch damit das Wesen der mystischen Einheit noch nicht erschöpft.

3. Auf etwas anderes, nicht Unwichtiges, führt die Stellengruppe, die von der Zugehörigkeit zur Kirche als dem mystischen Leib Christi handelt. Da weder dieser Gedankenkomplex, noch die persönliche Mystik des Apostels untersucht werden soll, sondern ausschließlich die Christus und den Einzelchristen verbindende Einheit, so hätte diese Themastellung gerade bei Behandlung der einzelnen Stellen „in Christus" viel schärfer hervorgekehrt werden sollen. Denn es ist keineswegs an allen Stellen klar, ob sie nur etwas dem Apostel Eigentümliches oder den Zusammenschluß der Gesamtheit der Gläubigen mit Christus aussprechen, oder das, was ich vorschlagsweise mystische Einheit nenne.

4. Auch der Abschnitt über das Wesen der mystischen Einheit erregt methodische Bedenken. W. verwendet stark den Pneumagedanken, um den Sinn

der Formel „in Christus" zu erschließen. Werden Leser, die in der paulinischen Theologie nicht gut unterrichtet sind, imstande sein, auf Grund der erst S. 50 festgestellten „dynamischen" Gleichsetzung von Christus und Pneuma alles ins rechte Licht zu rücken, was sie vorher gelesen haben vom Gleichwert des Seins in Christus und im Geist, von der Identität des Pneumas Christi (Geistes Gottes) mit Christus (36)? Dieselbe Frage drängt sich auf, wenn S. 30 f der Geist als für den Apostel „vor allem eine göttliche Kraft" bedeutend in den Beweisgang gestellt wird, und erst S. 40 f (auch 50 f) neben den Geist als unpersönliche Kraft der Geist als Person tritt. Man würde das Kapitel „Christus und der Geist" nicht erst am Ende, sondern schon am Anfang der Untersuchung über das Wesen der mystischen Einheit brauchen.

5. Doch ist ein Zweifel nicht ganz unangebracht: wird das Pneuma in diesem Zusammenhang überhaupt als fördernd, nicht viel eher als Hindernis empfunden? Wie soll das Sein im Geist als in einer unpersönlichen Kraft helfen, das Sein in Christo als einer scharf umgrenzten Person zu begreifen? Die Sache wird dadurch noch schwieriger, daß das Sein im Geist nach W. nicht ein Ruhen in einem Element, sondern ein Getriebenwerden von einer göttlichen Kraft besagt. Wie weit dies zutrifft, bleibe hier unerörtert; wie aber soll daraus etwas zu entnehmen sein für das stete, zustandartige Sein in Christus? Setzt hier W. nicht eine Unbekannte für eine andere ein? Es ist überhaupt schwer einzusehen, wie bei der bloß dynamischen Identität zwischen Christus und dem Geist das Sein im Pneuma und das Sein in Christus vertauschbar sein sollen. Man beachte den überraschenden Schluß S. 39 unten. — Das Pneumaproblem ist gewiß nicht leicht. Es scheint aber fast, als ließe sich die mystische Einheit erklären ohne Zuhilfenahme des Geistgedankens; wenigstens zu einem guten Teil. Das gilt zwar nicht vom ganzen Komplex der mystischen Ideen, in die das Sein in Christus hineingebaut erscheint; wenn man aber die mystische Einheit formell betrachtet, dürfte die Loslösung vom Pneuma, mit dem Christus, nach dem nicht ganz glücklich gewählten Ausdruck W.s, nur dynamisch identisch ist, möglich sein. Die Schwierigkeit des Pneumaproblems rät hiezu und die Fülle der Aussagen über die mystische Einheit mit Christus, die in den Paulinen sich finden, verheißt einer solchen Trennung der Probleme einen gewissen Erfolg.

6. Nicht modern zwar, aber trotzdem durchaus berechtigt dürfte die Frage sein, ob Paulus sich bei der mystischen Einheit mehr Christus als den Menschen oder als den Sohn Gottes vorstellt. Die Elemente zu dieser Unterscheidung fehlen beim Apostel nicht. Je nachdem die Frage entschieden wird, ändern sich die weiteren Teilprobleme.

7. In der Zusammenfassung erfahren wir, daß die mystische Einheit objektiver Natur sei, also nicht im Erleben besteht. Das ist sicher richtig. Wegen der Wichtigkeit aber sollten wohl die Gründe dafür etwas ausgiebiger zusammengestellt sein. — Wieso das Damaskuserlebnis den Apostel auf den Gedanken bringen konnte, daß in allen Christen, nicht nur in ihm, eine objektive, nicht eine in subjektivem Erleben bestehende mystische Verbindung mit Christus existiere, ist mir, trotzdem es W. zweimal behauptet (51. 77 ff), nicht klar. — Diese Einheit, sagt W. weiter, sei physisch-akzidenteller Art. Ist, wie aus dem Beigefügten (54) hervorzugehen scheint, nur die mit der mystischen Einheit verbundene Umschaffung der Seele, d. h. die unpersönliche heiligmachende Gnade gemeint, so fehlt die Verknüpfung mit dem Persönlichen, speziell sofern Christus, nicht die hl. Dreifaltigkeit als solche in Frage steht. Meint aber W. die Einheit formell in sich, die Art, wie sich die zwei Größen, Christus und der Christ, zur mystischen Einheit zusammenschließen, so fehlt jeder Nachweis. Trotzdem ist es zu begrüßen, daß W. diesen Punkt wenigstens berührt hat. Eine Untersuchung, welche hier Klarheit bringt, darf sich rühmen, das Wesen der mystischen Einheit bis zu einem gewissen Grad aufgehellt zu haben.

8. Gegen einen Gedanken W.s möchte ich entschieden Stellung nehmen. „Mit Christus sein" (σὺν Χριστῷ) ist nicht schlechthin Ersatz für das „in Christus sein" (ἐν Χριστῷ), wie S. 33 f behauptet wird. Daß Paulus seine Hoffnung nur in die erste Formel kleidet, ist leicht verständlich, wenn man bedenkt, daß sowohl der Durchschnittschrist, wie auch für gewöhnlich Paulus selbst des in

hm wohnenden Christus nicht unmittelbar inne war, sondern ihm sein Beten, Bitten und Lieben nur auf dem Umweg des Glaubens darbringen konnte. Daher sein Sehnen, „mit Christus" zu sein, d. h. seinen persönlichen Umgang zu genießen. Sodann spricht Paulus von νεκροὶ ἐν Χριστῷ, von κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ, bezeugt also ausdrücklich das Weiterbestehen der mystischen Einheit über den Tod hinaus. Endlich steht — auch nach W. — die mystische Einheit in engster Verbindung mit dem mystischen Leib Christi. Soll nun die Menschheit mit dem pneumatischen Herrn in mystischer Weise zusammenwachsen bis zum Vollalter Christi, und dann der ἀνὴρ τέλειος, sobald er volles Dasein gewonnen, aufgelöst werden? So wird auch die mystische Einheit im Jenseits nicht beendent, sondern durch das σὺν Χριστῷ vollendet.

W. hat die akatholische Exegese stark, vielleicht etwas zu stark berücksichtigt. Diese Exegese klafft schon bei der ersten Berührung des akatholischen Mystikbegriffes mit Paulus auseinander. Vielleicht hätte sich der Aufbau von W.s Schrift klarer gestaltet, wenn er den katholischen Begriff der Mystik, zumal des objektiv Mystischen, mutig in die Einleitung gesetzt hätte. Diese Rücksichtnahme hindert W. ferner, die Persönlichkeit des Pneuma so zur Geltung zu bringen, wie Paulus es fordert. Die Berufung auf Damaskus ist ein weiteres Inventarstück der, von ihrem Standpunkt aus logischerweise, alles ins Subjekt zurückwerfenden akatholischen Paulusbetrachtung. — Nicht zustimmen kann man der Behauptung, das Einwohnen des persönlichen Christus sei uns, d. h. den modernen Menschen, nicht geläufig (42. 51). Das kathol. Volk besitzt im Glauben an die Einkehr des persönlichen Christus in die Herzen durch den Kommunionempfang seinen stärksten Trost.

Trotz dieser Ausstellungen, die lediglich der Förderung der von W. katholischerseits begonnenen Studien über die mystische Einheit dienen möchten, verdient W. unsern wärmsten Dank. Schwer ist es, ein unbetretenes Gebiet zu beschreiten, leicht, einer vorhandenen Spur zu folgen oder sie zu berichtigen.

Innsbruck. Paul Gächter S. J.

Neuerscheinungen

Neues Testament

Das **Neue Testament** Unseres Herrn Jesus Christus, übersetzt und erklärt von Jakob Schäfer. Steyl 1928, Missionsdruckerei. 8°. I: Evangelium und Apostelgeschichte (VII, 402 u. 150* S.); II: Briefe und Offenbarung (XVI, 369 u. 108* S.) M 5.–. Die meisten Teile dieses sehr nützlichen Werkes sind zuvor einzeln erschienen und wurden schon früher in dieser Zeitschrift lobend hervorgehoben (47 [1923] 112; 52 [1928] 104. 104). Dabei wurde neben den gut ausgewählten Anmerkungen, die umfangreicher sind als in den meisten populären Bibelübersetzungen, namentlich auf eine Eigenart dieses Unternehmens verwiesen : in den hl. Text sind in glücklicher Weise Klammerausdrücke eingefügt, welche die Gedankenübergänge ergänzen, fehlende Glieder des Beweises beifügen, Einwürfe als solche kenntlich machen und namentlich die nicht seltenen Anakoluthe in richtiger Weise ergänzen. Es stand zu erwarten, daß gerade fürs Verständnis der Paulusbriefe auf diese Weise eine große Förderung zu erhoffen war. Tatsächlich ist gerade hier viel Gutes geboten.

Das **Neue Testament** übersetzt und erläutert von P. Konstantin Rösch O. M. C. Ausgabe in großem Format (16×24 cm). (VIII, 588 S., 24 Bilder u. 2 Karten). Paderborn 1929, F. Schöningh. Geb. M 7.50. — Nach den wiederholten Besprechungen der vorliegenden wohlgelungenen Ausgabe in dieser Zeitschrift (47 [1923] 72; 48 [1924] 301) und des an sie angeschlossenen Perikopenbuches (51 [1927] 414) sei hingewiesen auf die in größerem Drucke mit schönen Bildern erschienene Volksausgabe, die sich für Geschenke sehr gut eignet. Von den Bildern sind die Hälfte Landschaftsbilder, die übrigen sind den Meisterwerken von Albrecht Dürer, Doré und Gebhard Fugel entnommen. Möge auch diese Ausgabe viele Leser und aufmerksame Benützer finden!

Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Von Hermann L. Strack und Paul Billerbeck. IV. Band: Exkurse zu einzelnen Stellen des N. T., Abhandlungen zur neutestamentlichen Theologie und Archäologie. 2 Teile. 8° (VII u. 1323 S.) München 1928, J. H. Beck. M 52.–, geb M 60.— u. M 70.—. Bereits dreimal wurden die einzelnen Bände dieses hochwichtigen Werkes in dieser Zeitschrift gebührend gewürdigt. Ihr ebenbürtiger

Abschluß bietet 30 umfangreiche Abhandlungen, denen drei bereits im zweiten Bande vorausgeschickt wurden. Von ihnen gehören drei ins Gebiet der profanen Archäologie (Gastmahl, Sklaverei, Aussatz); sie sind auch für die Kulturgeschichte höchst bedeutsam. Moraltheologische Fragen werden behandelt in den Aufsätzen über das Gebet, den guten und bösen Trieb, über Mildtätigkeit und Fasten. Der Bibelwissenschaft dienen die Untersuchungen über den Kanon des A. T., Ps 110, die Bergpredigt und das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg. In die Dogmatik gehören, von der Arbeit über die Dämonen abgesehen, nur eschatologische Themata: Elias, Zeit, Vorzeichen und Verlauf des Weltgerichtes, Scheol, Gehinnom und Eden. Die meisten Abhandlungen erläutern Fragen der heiligen Archäologie, so Beschneidung, Synagogen und ihr Gottesdienst, Gebet (Schema, Achtzehnergebet, Gebetsriemen), Bann, Pharisäer und Sadduzäer u. a. Die wichtige Rolle, die dem Spätjudentum in der Erklärung des N. T. zukommt, sei nur an einem Beispiele aus diesem Doppelbande erläutert. In dieser Zeitschrift wurde 52 (1928) 407—12 das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberge behandelt und dabei gegen eine kürzlich aufgestellte Lohntheorie Stellung genommen. Hier wird (484—500) ihm die „altsynagogale Lohnlehre" gegenübergestellt, wobei drei Punkte hervorgehoben werden: 1) die Arbeitspflicht; 2) die volle Freiheit Gottes, der einen „Gnadenlohn" erteilt und einen Lohnanspruch ausschließt; 3) die letztgerufenen Arbeiter stellen darum „alles vertrauensvoll dem Billigkeitsgefühl des Herrn anheim und ihr Vertrauen wird nicht enttäuscht". Dann aber wird gezeigt, wie „die alte Synagoge die Idee des Gnadenlohnes nicht festgehalten hat", sondern ins Gegenteil verkehrte und daß es so zur pharisäischen Werkheiligkeit gekommen ist. — Es wird schwer fallen, das umfangreiche Material zu erweitern und die gebotene Bewertung des nachbiblischen Judentums in wesentlichen Punkten zu berichtigen. Auch die moderne Literatur ist gut verwertet. Doch wäre bei der Erörterung über die 6000 Jahre, welche die Welt bestehen soll (3,774; 4,989—1015) und die bekanntlich seit Cornelius a Lapide (zu Apk 20) schon manchen apokalyptisch eingestellten christlichen Theologen beunruhigt haben, zu erwähnen gewesen der Aufsatz J. Hontheim, Zur Chronologie des Seder Olam und des Talmudtraktates Aboda Zara in dieser Zeitschrift 43 (1919) 373—90. Das reichhaltige Inhaltsverzeichnis, dem ein Register der Bibelstellen folgt, gibt dem Benützer eine Idee von der Fülle des Stoffes, für den die rabbinische Literatur wenigstens irgendwie in Betracht kommt. Man vergleiche die Stichworte Abraham, Adam, Engel, Frau, Gebet, Geist, Heiliger, Gott, Lohn, Medizinisches, Messias, Sabbat, Sünde, Tage des Messias, Tod, Wein. Es wäre aber gerade hier manches zu ergänzen: Aleph-Alpha 3,789, Berg des Herrn 3,571 s; Bier 2,80; 3,422; Essen (mit Heiden) 4,374; Nacktheit 2,50; Nadelöhr 1,828; über Paulus ist die Rede auch 2,687; Sorites (Kettenschluß) 2,219; 3,222; Übertreibungen (z. B. 2,75 und viele andere Stellen), Zahlensymbolik (mit einer Zusammenstellung der Funktionen der einzelnen Zahlen). — Auch einige Corrigenda aus früheren Bänden wären anzuführen gewesen, so zu Mt 16,18 und 1 Tim 3,2.

Jesus Christus, unser Heiland und König. Von Bernhard Bartmann. 3. u. 4. Aufl. 8° (XV u. 668 S.) Paderborn 1929, Bonifaziusdruckerei. M 8.40, geb. M 11.— u. M 14.—. Neben dem Leben-Jesu-Werke des so früh der Forschung entrissenen Ign. Klug und dem eines phantastischen Einschlags nicht entbehrenden Werke von Papini (vgl. diese Zeitschrift 48 [1924] 435 f und 49 [1925] 115—17) hat das vorliegende Unternehmen seine ausgeprägte Eigenart. Es setzt sich namentlich zur Aufgabe, den König der Könige in seinem machtvollen Auftreten zu zeigen. In würdiger und künstlerisch wohlgelungener Darstellung weiß der bekannte Dogmatiker Leben und Lehre des Herrn in ein vielfach neues Licht zu rücken. So ist manches aus dem öffentlichen Leben Jesu unter reale Gesichtspunkte vereint und nicht sklavisch nach der geschichtlichen Abfolge untergebracht. Man beachte beispielsweise die Ausführungen über die Mysterien 36, über Simeons Weissagung 55, die Anbetung der Weisen 59. Daß in kontroversen Fragen das Richtige getroffen wurde, beweisen u. a. die Ausführungen 519 über die doppelte Tempelreinigung, 523 über die doppelte Gerichtssitzung des Synedriums. Einzelne Ungenauigkeiten wären in folgenden Auflagen zu verbessern: 7: „Über . . . Johannes ist aus den Bruchstücken des Papias nichts zu entnehmen" vgl. dagegen Fragment 23 und 25 bei Funk, Patres Apostolici 373. 375. — 8: Die Stelle Gal 1,6 f vom „gefälschten Evangelium" bezieht sich nicht auf ein geschriebenes Evangelium. — 10: Die Mythentheorie von D. F. Strauß ist heute keineswegs aufgegeben. — 20: Die Peschittha ist nicht dem 3. oder 4. Jahrh., sondern dem 5. zuzuschreiben. — Die übliche Zählung der in Bethlehem ermordeten Kinder („15—20 Knäblein" 60) wird treffend widerlegt von Jakob Schäfer, Handbuch zur Bibl. Geschichte[8] 2,124 Anm. 5. — In der geistvollen Ausführung über das Wachstum Christi in der Erkenntnis (68—76) ist das eingegossene Wissen des Heilands zu wenig deutlich hervorgehoben. — 460 wird von Bethanien gemeldet: „Die salbende Frau war auch damals Maria Magdalena." Doch betont die Anm. S. 657 die gegenteilige Ansicht, welche jüngst Peter Ketter ausführlich begründete (Pastor bonus 1929, 101—18; 203—14; 264—85). — 509: „es mangelte ihm (dem Judas am Ölberg) die innere Gnade, er bleibt verstockt". Hatte der Unglückliche wirklich auch keine „hinreichende" innere Gnade? — 537 wird die Stelle Jo 19,12 „ἐκ τούτου (suchte Pilatus Jesus freizugeben)" übersetzt „von jetzt an" statt „deswegen". — 542 wird behauptet, das Kreuz des Herrn „war etwa vier Meter hoch". Genügen nicht für den aus dem Boden aufragenden Teil des Marterholzes drei Meter? — 551: „Zweifellos ist dies (Wort: ‚Mein Gott . . warum hast du mich verlassen') für uns das schwierigste und unbegreiflichste Wort, das Jesus in seinem Leben gesprochen hat." Die folgenden lichtvollen Ausführungen widerlegen diese Beurteilung. Es wäre nur noch zu betonen gewesen, daß das Zeitwort עָזַב, aram. שְׁבַק hier mehr die Bedeutung „übergeben (den Peinen)" als „völlig verlassen" hat. Das reichhaltige Werk ist ebenso die Frucht eingehenden Studiums wie innigen Gebetes und sei für beides empfohlen.

Die Chronologie des Lebens Jesu. Von Gustav Baron Bedeus v. Scharberg. I. Teil. 8° (80 S.) Hermannstadt 1928. — Der Verf. wendet sich in dieser Schrift gegen einen Beschluß des Parlamentes von Großbritannien,

der das Osterfest auf den Sonntag nach dem zweiten Samstag im April verlegen will, d. h. auf den Sonntag, der zwischen dem 9. und 15. April einfällt. Sein Vorschlag geht dahin, daß das Zentralfest des Kirchenjahres auf den 3. April oder den diesem Tage folgenden Sonntag anzusetzen ist und dies deswegen, weil der Tod des Herrn am 3. April 33 erfolgt ist. Um dies nachzuweisen, geht B. von der Voraussetzung aus, daß nur dieser Tag oder der 7. April 30 in Frage komme. Allein den Nachweis hiefür soll erst der in Aussicht gestellte „zweite Kalendarische Teil", der bis heute nicht erschienen ist, bringen. Auch derjenige, der diese Voraussetzung anzunehmen bereit ist, wird es methodisch für einen Fehler halten, daß der grundlegende Teil erst später folgen soll. Die Arbeit ist insofern wertvoll, als sie die Gründe, die für das spätere Datum sprechen, zusammenstellt. Allein meines Erachtens kommt den Gründen, die für das Jahr 30 sprechen, ein weit größeres Gewicht zu. Es sind a) die Angabe Lk 3,23, der Herr sei zu Beginn seiner öffentlichen Tätigkeit „etwa 30 Jahre alt" gewesen. Der Verf. versetzt die Geburt Jesu ins Jahr 12 vor Beginn unserer Ära und läßt den „Heiland in seinem 30. Jahre, also im Jahre 19 n. Ch., das Lehramt beginnen und im 44. Lebensjahre sterben"! (S. 77). b) Die Paulinische Chronologie empfiehlt entschieden eher die Frühdatierung als den späteren Ansatz. c) Die im Altertum weitverbreitete Ansicht, Christus sei im Konsulatsjahre der beiden Gemini (29 n. Ch.) gestorben und die doch irgendwie zu beachten ist, ist mit dem Jahre 33 nicht in Einklang zu bringen. In der andern Auffassung läßt sie sich halten, wenn wir beachten, daß in Ägypten das Jahr am 1. September begann und somit leicht jenes Jahr als Todesjahr Christi in der Überlieferung festgelegt werden konnte, dessen Beginn in das Amtsjahr der beiden Gemini fiel. — Es sei nicht in Abrede gestellt, daß auch für das Jahr 33 Gründe sprechen, die der Verf. stark hervortreten läßt. Es sind besonders a) das Datum Lk 3,1, das den Beginn der Täufertätigkeit nach der ungezwungensten Erklärung ins Jahr 28/29 verlegt: b) die Aussage Jo 2,20 von den 46 Baujahren des Tempels; weniger kommt in Betracht c) die Berechnung der Zeit des Ehebruches von Herodes Antipas. Allein eine vorsichtige gegenseitige Vergleichung wird sie doch für weniger entscheidend erachten als jene, die für das Jahr 30 angeführt wurden, und so kann die These des Verf.s nicht als erwiesen angesehen werden.

Brevis commentarius in S. Pauli Ap. Epistolam ad Galatas. Auctore Josepho Niglutsch. Ed. 3. emendata a Ferdinando Posch. 8° (VIII u. 78 S.) Tridenti 1929, Schola typ. Filiorum Mariae Imm. L 3.—. Es wurde in den letzten Jahren unangenehm empfunden, daß die kurzen Erklärungen der Briefe des Völkerapostels, welche der im Jahre 1914 verstorbene Professor Niglutsch veröffentlicht hatte (Rom, 1 Kor, Gal), vergriffen waren. Sie waren zwar etwas abhängig von den Kommentaren Cornelys, boten aber in knapper Kürze eine leicht verständliche und zumeist richtige Erklärung der oft schwierigen Texte, die, ohne sich in Einzelheiten unnütz zu verlieren, die großen Linien der Gedankengänge hervortreten ließ. Der zweite Nachfolger des verewigten Verf.s hat gar manches verbessert und ergänzt; die letzten Erklärungen sind verwertet, ohne daß gerade des öftern auf sie verwiesen worden wäre. Gelegentlich zeigt sich indes dasjenige, was die

moderne Literarkritik als „Risse und Nähte" bezeichnet, welche eine verschiedene Herkunft der einzelnen Teile verraten (vgl. S. 14 f. 40). Die Einteilung des Briefes würde gewinnen, wenn der S. 30 angedeutete Gedanke durchgeführt worden wäre und als Beginn des ermahnenden Teiles bereits die Stelle 4,8 angesehen würde. Leider finden sich im Texte des sonst recht gut ausgestatteten und sehr billigen Büchleins manche Druckfehler. Es wäre sehr zu wünschen, daß der Herausgeber auch die übrigen Arbeiten von Niglutsch neu herauszugeben sich entschließen würde.

Der Epheserbrief des Apostels Paulus. Von Josef Schmid (Biblische Studien XXII 3/4). 8° (XXIII u. 466 S.) Freiburg 1928, Herder. M 16.—. Diese reichhaltige und sorgfältig ausgearbeitete Einzeluntersuchung nimmt Stellung zu all den vielen Problemen, welche der noch heute heißumstrittene Apostelbrief bietet. Hauptsächlich sind es drei: Adresse, Sprachcharakter und Verhältnis zu den übrigen Schriften des N. T. Vorausgeschickt ist eine Untersuchung über die patristische Bezeugung; die Echtheit brauchte nicht mehr eigens behandelt zu werden, sie ist durch die ganze Untersuchung restlos gelöst. Es war, wie zu erwarten, dem Verf. nicht beschieden, das handschriftliche Material für den Anfangsvers und die strittige Lesart ἐν Ἐφέσῳ zu bereichern; auch das Endergebnis der Überprüfung dieser Stelle, daß die ursprüngliche Form sich nicht mehr sicher bestimmen läßt, lautet nicht besonders ermutigend. Um so wichtiger ist die folgende Polemik gegen die von A. Harnack aufgestellte Laodizenerhypothese, welche den Siegeslauf derselben wohl aufzuhalten imstande ist. Zwei Punkte sprechen entscheidend gegen sie und für die „Enzyklikahypothese". Zunächst fällt uns der unpersönliche Charakter des ganzen Schreibens auf, der so scharf absticht gegen die persönliche Note, welche den ganzen Kolosserbrief durchzieht, obwohl auch dieser an eine dem Apostel unbekannte Gemeinde gerichtet ist. Der andere Grund liegt in dem Umstand, daß Kol 4,15 Grüße nach Laodizäa bestellt werden. Die sprachliche Seite des Briefes, deren Schwierigkeiten bereits Johannes Chrysostomus schwer empfunden hat, wird mit einer Genauigkeit untersucht, wie sie in einem philologischen Kommentar nicht besser geboten werden kann. Ebenso ist die Vergleichung mit den andern Schriften des N. T. eingehend durchgeführt, namentlich auch bezüglich 1 Petr. Es wäre aber erwünscht gewesen, wenn der Verf. auf die sprachliche Vergleichung mit dem Philipperbrief noch weiter eingegangen wäre, denn nur eine genaue Gegenüberstellung der sprachlichen Eigenheiten kann die sehr umstrittene Frage der Lösung näher bringen, ob der Philipperbrief zeitlich mit den übrigen drei Gefangenschaftsbriefen zu verbinden ist oder zwischen die Korintherbriefe einzuschieben ist. (Vgl. diese Zeitschrift 43 [1919] 715). Der Verf. versteht S. 234 unter den Gn 6,2 (nicht 6,1) erwähnten בְּנֵה אֱלֹהִים die Engel, während doch dort die Nachkommen Seths gemeint sind. S. 91: ob die Form Kol 4,15 Νυμφᾶν von einem Frauennamen Νύμφα = Νύμφη gebildet ist oder, wie der Verf. meint, vom Männernamen Νυμφᾶς, ist zweifelhaft; vgl. die Wörterbücher von Zorell und Bauer. Möge der Verf. dieser musterhaften Einzeluntersuchung noch weitere folgen lassen!

Die zwei Briefe des hl. Petrus und der Judasbrief, übersetzt und erklärt von Joseph Felten. 8° (VII u. 280 S.) Regensburg 1929, Manz. M 15.—, geb. M 17.—. Der Verf. des eingehenden Kommentars zur Apg und der neutestamentlichen Zeitgeschichte (vgl. diese Zeitschrift 52 [1928] 97 f) behandelt hier drei inhaltsreiche Briefe des N. T., von denen die katholische Literatur Deutschlands außer der kurzen Erklärung von Vrede in der Bonnerbibel nur zwei gründliche ältere Werke besitzt, nämlich die zwei Bände von L. Hundhausen über 1,2 Petr (1872 u. 78) und den Kommentar von Rampf über den Judasbrief (1854). Sowohl die genauen Einleitungen als auch die Erklärung sind einfach und umsichtig und werden in den meisten Fällen auf Beifall rechnen können. So sei verwiesen auf die guten Ausführungen in der Einleitung, z. B. über die heidenchristlichen Leser des Ersten Briefes, über den schwierigen Text 3,18—22, in dem der Verf. mit Recht eine Heilspredigt an die vor dem Tode noch bußfertigen Sintflutsünder erblickt, an die doppelte Ausführung über den umstrittenen Ausdruck ἀλλοτριεπίσκοπος S. 22 u. 124 sowie an die Erklärung der Engelsünde Jud 6. Die reiche Literaturkenntnis des Verf.s kommt auch hier vorteilhaft in Erscheinung. Etwas wenig Beachtung findet die Frage nach Aufbau und Gedankengang der Briefe. Gelegentlich sind Versehen zu finden. So ist unrichtig S. IV der Judasbrief erklärt als „dem Umfang nach der kleinste aller kanonischen Briefe", während er doch den zwei kleinen Johannesbriefen zusammengenommen gleichkommt. — Mit den meisten Erklärern erblickt F. in dem 2 Petr 3,1 erwähnten früheren Brief den ersten kanonischen Brief. Allein da Petrus sich im ersten Brief an unbekannte Leser wendet, im zweiten aber an bekannte (1,12; 3,1) und da im ersten kein diesbezügliches Wort sich finden läßt, so verweist der Apostelfürst hier an ein verloren gegangenes Schreiben, wie wir es mindestens dreimal bei Paulus finden (1 Kor 5,9; Phil 3,1; 2 Thes 3,17, vielleicht auch Kol 4,16; vgl. 2 Petr 3,15). — Die Phrase I 3,17 εἰ θέλοι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ist nicht ein Pleonasmus (102), sondern eine Paronomasie.

Das Comma Johanneum. Ein nachgelassenes Werk von E. Riggenbach (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 31/4). 8° (43 S.) Gütersloh 1928, Bertelsmann. M 1.50. — Die vorliegende Schrift war geplant als Abhandlung in der Erklärung der Johannesbriefe, welche der seit Jahren erblindete Verf. für das Kommentarwerk von Th. Zahn übernommen hatte. Nach seinem Tode (4. Okt. 1927) erscheint sie als selbständige Arbeit. Als Bestandteil des Kommentars wäre sie als zusammenfassende Übersicht über das umfangreiche Material durchaus am Platze gewesen, als Einzelarbeit hat sie doch nicht die gleiche Berechtigung, da sie zuwenig des Neuen bietet und das Material vollkommener und besser zusammengestellt ist in den Veröffentlichungen des ersten Spezialforschers auf diesem Gebiete, Bischof Augustin Bludau von Ermland. Es wäre zu wünschen gewesen, daß das reichhaltige Material, das dieser für die Bibel hochverdiente Kirchenfürst gesammelt hat, ergänzt worden wäre sowohl durch kleine Nachträge als auch aus den von Bischof Bludau noch nicht behandelten Gebieten. Ersteres ist gelegentlich im Anschluß an Künstles Arbeit erfolgt; für letztere wären in Frage gekommen die spätlateinischen Schriftsteller und die

der morgenländischen Kirchen. So fehlt das Comma Johanneum in den Erklärungen der Katholischen Briefe von Beda (PL 93,114 B) und Hilarius von Arles (Spicilegium Cassinense 3/1 [1897] S. 255). Neuere Veröffentlichungen brachten uns neben den bereits 1878 von M. Klamroth in Göttingen herausgegebenen Scholien des Bar Hebraeus zu den kath. Briefen, die S. 30 unvollständig sind, noch die gleichfalls sehr dürftigen Notizen des Ischo'dad von Merv, der aber 1 Joh 5,8 behandelt (Studia Horae semiticae ed. Margr. Dunlop Gibson, 1913) X 41. 55* und die Erklärung des Dionysius Bar Salibi (Corpus Script. Eccles. Orientalium 101, Paris 1909, S. 127). — Zu streichen wäre S. 17, Anm. 1 der Name des Euthymius Zigabenus, der, wie K. Staab nachgewiesen hat (Biblica 5 [1924] 304 s.) keine Erklärung der kath. Briefe geschrieben hat; nur mit Unrecht hat ihn Nikophorus Kalogeras (Athen 1887) als Verfasser einer Katene angeführt, die im wesentlichen völlig gleichlautend ist mit jener, die bereits Cramer 1844 in Oxford herausgegeben hat. — S. 8 wird von R. das bekannte Dekret des Hl. Offiziums vom 13. Jänner 1897 erwähnt. Dabei hätte auch hingewiesen werden sollen auf die Erklärung vom 2. Juni 1927 (Enchiridion biblicum n. 121).

Das Evangelium und die heiligen Stätten in Palästina. Von Thaddaeus Soiron O. F. M. Mit 52 Bildern. 8° (212 S.) Paderborn 1929, F. Schöningh. M 5.—, geb. M 6.—. Das interessante Büchlein setzt sich zur Aufgabe, in der Reihenfolge des Evangeliums jene heiligen Stätten dem Leser vorzuführen, an denen die Geheimnisse des Lebens Jesu sich vollzogen haben, um diese aus den örtlichen Verhältnissen und den Angaben der Überlieferung zu beleuchten. Das mit Liebe und Begeisterung geschriebene Werk ist indes nicht frei von einigen Fehlern. So sind die Eigennamen nicht genau wiedergegeben: 48 die Hochebene Baka (lies el-baḳ'a), 84 Tel Hum (statt tell hūm), 90 „der" kouroun Hattin (für ḳarn ḥaṭṭīn), 194 Colonieh und Cariet el-Euab (lies ḳalōnie, ḳarjet el-'enab). Auch die Zitate sind nicht immer mit der erforderlichen Genauigkeit vorgelegt. So erscheint S. 58. 78 u. ö. noch immer „Antonin von Piacenza" statt des „Anonymus" oder „Pilgers von Piacenza", vgl. diese Zeitschrift 26 (1902) 760—70; an der S. 24 zitierten Eusebiusstelle fehlt der Name Nazareth. — Welcher der zwei Epiphanius ist S. 84 erwähnt? — 108: das apokryphe Evangelium der zwölf Apostel stammt weder aus der Zeit um das Jahr 100 noch enthält es den Namen des Berges Tabor (Patrologia orientalis 2,123—84). — Man kann ebenso wenig reden von einem „Mamilla Brunnen" (statt „Teich") als von einem „Bach" Cedron (136. 154); χείμαρρος Jo 18,1 ist ein Tal, in dem im Winter sich gelegentlich ein Bach bildet. — 77. 82: die Entfernung von Nazareth und Kafr Kenna ist mit „2 Stunden" viel zu hoch angegeben. — Der Ort der beiden Brotvermehrungswunder wird unrichtig auf das Westufer des Sees verlegt 94. 95. — Der Jakobsbrunnen ist nicht „das erste Wasser, das sich dem Wanderer anbietet, der von Jerusalem nach Samaria zieht" (116); das Zitat aus Dalman ist unrichtig. — Der Garizim erhebt sich nicht „östlich" von der Straße, sondern liegt, wie es S. 119 richtig heißt, gegen Westen. — S. 126 wird behauptet: Jericho „zählt jetzt über 1000 Einwohner"; dann heißt es aber, die Oase Jericho sei doch „heute fast verödet". — S. 127 ist nur von einem Blinden

die Rede, der bei Jericho geheilt wurde; vgl. dagegen diese Zeitschrift 48 (1924) 297. — 127—31 wird Bethphage bald östlich von Bethanien angesetzt (128 unten: „der erste Ort, den man von Jericho erreicht“ 131); dann „zwischen Bethanien und dem Ölberg“ (129 unten; 131). — 131 erscheint es, als ob der Herr auf seiner letzten Reise nach Jerusalem sich gar nicht in Bethanien aufgehalten habe, sondern „müde und erschöpft forderte er einen Esel, um auf ihm in Jerusalem einzureiten“; vgl. dagegen Jo 12,1—14. — 146 wird das Coenaculum auf den „dem Ölberg gegenüberliegenden Berg“ verlegt; folgerichtig wird dieser Berg S. 150 als der „Ophel“ bezeichnet. — Der nächtliche Weg des Herrn zum Ölberg wird 152 an Siloe vorbei geführt; dann sei der Herr „in das Cedrontal hinabgestiegen“. — Daß die alten Ölbäume „nach wissenschaftlicher Schätzung mindestens 1500 Jahre alt sind“ (160) wird niemand behaupten. — Der Gnadenblick des Herrn an Petrus wird 172 mit der Morgensitzung des Synedrium verbunden, obgleich die Buße des Apostels gleich nach dem zweiten Hahnenschrei erfolgte; sein Besuch des leeren Grabes kann unmöglich erst nach der Erscheinung des Herrn an Magdalena erfolgt sein (192).

Urban Holzmeister S. J.

Vulgatastudien. Die Evangelien der Vulgata untersucht auf ihre lateinische und griechische Vorlage von Heinrich Joseph Vogels (Neutestamentl. Abhandlungen XIV, 2—3). 8° (VI u. 345 S.) Münster i. W. 1928, Aschendorff. M 13.35. — Der hl. Hieronymus wollte aus seiner lateinischen Vorlage ausmerzen „quae sensum videbantur mutare“, im übrigen aber die herkömmliche Textfassung wahren. Davon geht V. aus. Die Vulgata hat das Sprachkleid ihrer Vorlage bewahrt. Nun gibt es Altlateiner, die von Hieronymus nachweislich unbeeinflußt sind, deren Sprachkleid aber mit der Vulgata übereinstimmt. Sie bergen also, wenn auch in etwas veränderter Form, den Typus, dem die Vorlage der Vulgata angehört hat. V. macht die Probe: er stellt aus den Altlat. *beffiq* für Lk 22,39—24,11 einen Text her (17—30), der annähernd dem Text entspricht, welcher diesen Hss letztlich zugrunde liegt. Dann stellt er die Abweichungen der Vulgata von dem ermittelten Text fest und findet, daß sie sich fast restlos als Korrekturen verstehen lassen (30—36). Bedenkt man, daß Hieron. nicht das Normalexemplar des Typs *beffiq* vor sich gehabt hat, sondern eine oder mehrere Hss, jede mit ihren individuellen Lesarten, so muß das Resultat als sehr befriedigend bezeichnet werden. Nach dieser Methode arbeitet V. auf Grund sorgfältig gemusterter Hss (36—48) die lat. Vorlage für die ganzen Evv der Vulgata heraus mit Angabe der Varianten und der Änderungen der Vulgata (81—345). — Auf Grund seiner Ergebnisse beantwortet V. die Frage, nach welcher Methode, mit welcher Sorgfalt Hieron. gearbeitet hat — Hieron. erhält ein glänzendes Zeugnis (48—55) — und nach welchem Text er den Lateiner verbessert hat (55—80). Hieron. hat den Altlateiner fast ganz gesäubert von den sog. westlichen Lesarten; die Beleuchtung, in die der westliche Text zur *„Graeca veritas“* des Hieron. gestellt wird, bildet eine der interessantesten Partien des Buches (66—72). Letztlich zieht V. den Schluß, daß Hieron. nicht Hss von der Art des Sinaiticus und Vaticanus gefolgt ist, sondern daß er der *„Koine“* genannten Form den Vorzug gibt.

Des hl. Apostels Paulus Brief an Philemon. Eingehender Kommentar und zugleich Einführung in die Paulusbriefe von Engelhard Eisentraut. 8° (XXXVI u. 140 S.) Würzburg 1928, Becker. M 4.20. — Der vorliegende Kommentar hat ein besonderes Gepräge: er will an Hand des Philemon-Textes den Studierenden erstmals einführen in die Sprache und Gedanken der Paulusbriefe. Daher werden nach den Einleitungsfragen und einer Darstellung des antiken Sklavenwesens die textkritischen Materialien, die sprachlichen und exegetischen Probleme, die der Phm-Text bietet, ausführlich dargelegt; durch eine Fülle von Zitaten soll der Studierende auch angeregt werden, die Tradition zu verhören. Die Exegese ist durchweg zuverlässig und Verf. ist frei von der Sucht, die Lücken in unserm Wissen um geschichtliche und persönliche Verhältnisse durch schnellfertige Hypothesen auszufüllen — Vorzüge, die das Werk für Anfänger empfehlen. — Allerdings läßt es auch gewissen Bedenken Raum. Kann jener Brief wirklich in den Reichtum paulinischer Schriften einführen, in dem von Gesetz und Freiheit, von Beschneidung und Vorhaut, vom Pneuma, von den sakramentalen Geheimnissen der Taufe und andern beherrschenden Gedanken des hl. Paulus keine Rede ist? Will man aber bei Phm bleiben, so würde sich andrerseits eine gewisse Auswahl im Stoff und eine straffere Darstellung gerade für Anfänger empfehlen. Nicht recht klar ist, welcher Bildungsstufe die Benützer des Kommentars angehören. Da werden Worte erklärt wie „δέω — ich binde", „παῦσις — die Ruhezeit, Pause", „ἀναπέμπειν — hinauf-, wieder-, zurücksenden". Daneben finden sich auffallenderweise manche lateinische Äquivalente, z. B. „ὅπως — so daß *(ita ut)*", „μᾶλλον — *potius*", „ἀποτίνειν — *dependere, solvere,* bezahlen", „vielkostend, *id quod magno constat*" u. a. Ob Studierende mit so primitiven Griechischkenntnissen über die vielen griechischen Väterzitate Herr werden?

Paulus und der dreieinige Gott. Von Rudolf Blüml (Theolog. Studien der österreichischen Leogesellschaft 29). 8° (XXII u. 264 S.) Wien 1929, Mayer. S 8.50. — Diese Arbeit ist beherrscht von dem Bestreben, das Trinitarische in seiner Verzweigung durch die ganze „soziologische Struktur der paulinischen Erlösungslehre" (S. V) vor Augen zu führen. Im ersten Teil werden unter diesem Gesichtspunkt „die trinitarischen Anklänge der Paulusbriefe" angeführt und erläutert (13—170); die Texte sind so geordnet, daß die trinitarische Erlösungslehre systematisch entfaltet wird. Im zweiten Teil sucht Verf. den „theologischen Ideengehalt der paulinisch-trinitarischen Texte" herauszuheben (171—251). — Der erste Teil ist unzweifelhaft der wertvollere; über die von B. als trinitarisch beurteilten Stellen siehe diese Zeitschrift 53 (1929) 386—401. Aus B.s Ausführungen geht klar hervor, wie fruchtbar für die Paulusexegese der trinitarische Gedanke werden kann; in seinem Lichte erscheint die Gnadenordnung in wahrhaft großartigem Aufbau. Weniger entspricht der zweite Teil. Verf. scheint den Fragepunkt seiner Studie nicht mit der nötigen Klarheit erfaßt zu haben; denn während im ersten Teil die Gottpersönlichkeit des Geistes im Grunde schon vorausgesetzt wird — sonst verlören viele Gedankengänge ihre beweisende Kraft — vermeint er sie im zweiten Teil auf Grund des ersten erst noch erweisen zu können. Ähnlich steht es mit dem Nachweis für die Gottessohnschaft Christi;

sie wird auf Grund der nämlichen Stellen ermittelt, die schon zum Nachweis der Gottheit des Hl. Geistes gedient haben (219-228 und 228—232). Außerdem fragt man sich, ob nicht schon die sämtlichen Ausführungen im ersten Teil zum „theologischen Ideengehalt“ gehören. So empfindet man den zweiten Teil als nicht recht am Platz und sähe es lieber, wenn dem ersten Teil als nicht erst zu beweisende Voraussetzungen vorangestellt würden: Gottheit Christi, Gottpersönlichkeit des Pneuma, Trinität bei Paulus u. dergl. Dann erhielte der erste Teil des Buches bei etwas nüchterner gehaltener Sprache seinen vollen Wert und würde die tatsächliche Bedeutung des Trinitarischen im paulinischen Denken noch klarer zutage treten.

Forschungen zur Entstehung des Urchristentums, des Neuen Testamentes und der Kirche. I. Die vorchristliche und frühchristliche Zeit des Paulus nach seinen geschichtlichen und geographischen Selbstzeugnissen im Galaterbrief. Von Ernst Barnikol. 8° (94 S.) Kiel 1929, Mühlau. M 3.50. — Verf. will auf Grund des Gal-Briefes das Vorleben des Völkerapostels in etwa aufhellen. Aus 5,11 sucht er zu erweisen, daß Paulus früher Wanderprediger der Beschneidung gewesen sei. Dann behandelt er 1,10 b—24, speziell ἐν τῷ γένει μου — „in meiner Genossenschaft“, und 1,22—23. Er sieht in diesen Schilderungen des Verfolgers Paulus „stilistische Übertreibungen“, allgemeine Behauptungen, die zu erhärten dem Apostel das Material fehlte (!). Es folgen Erläuterungen zu 1,17 a, 22, 17 b: Paulus wurde nicht in der Nähe von Damaskus Christ; denn die beiden Aussagen: „ich ging nach Arabien und kehrte wieder nach Damaskus zurück“ besagen im Grunde eins und dasselbe, weil ja Damaskus zu Arabien gehöre. Die Christenverfolgung durch Paulus und seine Bekehrung spielten sich ab im Landstrich zwischen den beiden Caesarea. — B.s Studie befriedigt in keiner Weise. Die Apg ist nun einmal ein geschichtliches Dokument, über das man nicht einfach hinweggehen kann. Ein weiterer Grundfehler ist, daß Verf. das *argumentum e silentio* in einem das Erlaubte weit überschreitenden Maße anwendet. Bei Gal 1,10—24 hat er die Leitidee, die die einzelnen Glieder der geschichtlich-geographischen Aufzählung bestimmt und erklärt, so gut wie außer acht gelassen; die Auslegung von 5,11 und von 1,17 b ist nicht überzeugend; an Druckfehlern, besonders in den griechischen Texten, bietet Verf. Erkleckliches.

Luthers Vorlesung über den Hebräerbrief nach der Vatikanischen Handschrift, hrsg. von Emanuel Hirsch und Hanns Rückert (Arbeiten zur Kirchengeschichte 13). 8° (XXVIII u. 300 S.) Berlin u. Leipzig 1929, de Gruyter. M 15.—, geb. M 17.—. Die im Titel genannte Handschrift ist Cod. Pal. Lat. 1825. Die Hgg bieten zuerst eine genaue Beschreibung der Hs, dann in mustergültiger Sauberkeit den Kommentar selbst, und zwar den Text, den Luther 1517/18 kommentierte, mit dessen Interlinearglossen in verschiedenen Typen miteinander, die Randglossen darunter, die Scholien am Ende von S. 101 ab. Neben einem textkritischen Kommentar — die Hs ist eine Quelle von dritter Hand mit allen Unstimmigkeiten — geht ein Sachkommentar einher, in dem in gedrängter Kürze Literaturverweise und sonst zur Erklärung Dienliches untergebracht sind. — Denifle scheint der erste gewesen zu sein, der aus der Hs geschöpft hat (Luther und Luthertum I^1 1904; I,1^2 1904 (!); I,2^2 1906, nicht I 1907^2, wie irrig S. XXVII); auch H. Grisar hat

die Hs benützt und daraus Unveröffentlichtes mitgeteilt (Luther I[1] 1911, S. 211 f; I[3] 1924), was von den Herausgebern übersehen worden ist. Grisar schreibt (I[3] 211): „Die im Römerbriefkommentar niedergelegten Gedanken bewegen sich durch die andern biblischen Vorlesungen, die Luther an denselben anreihte, im ganzen fort, wie den Verfasser ein Einblick in die Vatikanischen Abschriften überzeugte . . . Überraschungen freilich sind bei dem Charakter des Wittenberger Professors nicht ausgeschlossen." Das kann nun an Hand der vorliegenden Edition geprüft werden.

Paul Gächter S. J.

Dogmatik und Dogmengeschichte

L'habitation en nous des trois Personnes. Le fait — le mode. Par P. Galtier S. J. 8° (XVI u. 262 S.) Paris 1928, G. Beauchesne. — Im ersten Teil seines beachtenswerten Werkes, der von der Einwohnung der göttlichen Personen in der Seele des Gerechten handelt, erörtert G. die Frage, ob diese Einwohnung in gleicher Weise allen drei Personen gemeinsam ist, oder ob man eine dem Hl. Geiste allein zukommende Art der Einwohnung annehmen muß. Bekanntlich hat Petau, gestützt auf die Aussprüche der griechischen Väter, den Satz aufgestellt, daß nur der Hl. Geist sich direkt und unmittelbar mit der Seele des Gerechten verbinde, der Vater und Sohn aber nur mittelbar, insofern sie mit der dritten Person dieselbe Natur haben. Régnon, Scheeben und andere haben diese These etwas modifiziert und ihr eine andere Färbung gegeben. Allen diesen Theorien rückt G. scharf zu Leibe. Mit unerbittlicher Dialektik zeigt er, daß alle diese Versuche an dem, was wir aus der Offenbarung über das Geheimnis der Trinität wissen, scheitern, daß sie konsequent dazu führen, dem Hl. Geiste auch eine ihm allein zukommende Tätigkeit auf die Seele zuzuschreiben und die durch die Hl. Schrift bezeugte Einwohnung der beiden anderen göttlichen Personen als unmöglich zu erweisen. G. ist auch der festen Überzeugung, daß die griechischen Väter von einer dem Hl. Geiste allein eigentümlichen Einwohnung nichts wissen und daß die Texte, auf die Petau und Régnon ihre Ansicht stützten, eine solche nicht bloß nicht enthalten, sondern sogar ausschließen. Er weist überzeugend nach, daß Petau bei seiner Interpretation ganz übersehen hat, daß die Väter an vielen von ihm angeführten Stellen nur die Eigenartigkeit des Hl. Geistes gegenüber allen Geschöpfen, nicht aber seine Eigenart gegenüber den andern Personen hervorheben wollten. Freilich läßt sich nicht leugnen, daß einige Stellen eine ernstliche Schwierigkeit bereiten. Ob G.s Auffassung von der Trinitätslehre der griechischen Väter in allen Punkten einwandfrei ist, darüber kann ich kein kompetentes Urteil abgeben. Tatsächlich hat A. Verrièle (Revue Apologétique 48 [1929] 540—553) ihm vorgeworfen, er tue deren Worten Gewalt an; aber angesichts der Gegenbeweise G.s wagt auch er nicht mehr, für die Theorie Régnons einzutreten und begnügt sich mit der Bemerkung, daß eben die Theologie der griechischen Väter in manchen Punkten noch unvollendet und fehlerhaft gewesen sei. Jedenfalls werden die Verteidiger einer besonderen Einwohnung des Hl. Geistes

sich mit den Gründen des Verf.s ernstlich auseinanderzusetzen haben. Im zweiten Teil behandelt G. die Frage, worin das Wesen der Einwohnung der drei göttlichen Personen besteht. Es gilt nachzuweisen, worin der wesentliche Unterschied liegt zwischen der Allgegenwart Gottes in allen Geschöpfen und der besonderen Gegenwart, die Schrift und Tradition ausschließlich für die Gerechten behaupten. Vazquez erklärte diese Gegenwart aus der Hervorbringung der heiligmachenden Gnade, aber er unterließ es zu zeigen, inwiefern damit eine spezifisch neue Art der Gegenwart bedingt wird. Suarez und mit ihm die meisten Theologen verlegen diese Gegenwart in den Gerechten in die übernatürlichen Akte der Erkenntnis und Liebe, durch welche die Trinität in uns wohnt als *bonum cognitum et amatum.* Aber diese Art der Gegenwart ist keine ontologische, sondern nur objektive; sie kommt auch nicht allen Gerechten, sondern nur den Erwachsenen zu, und auch diesen nicht ununterbrochen; sie ist endlich unser Werk, nicht das Werk Gottes, während nach der Lehre der Hl. Schrift und Tradition die Einwohnung Gottes unseren Akten vorausgeht, sie verursacht und allen Gerechten ohne Ausnahme und Unterbrechung zukommt. Der Hauptgrund, warum die Mehrzahl der Theologen sich jahrhundertelang mit dieser besondern, rein objektiven Gegenwart Gottes begnügte, ist der, daß sie keine andere Art der ontologischen und physischen Gegenwart Gottes kannten als jene, die durch seine Allwirksamkeit in allen Geschöpfen ohne Ausnahme gegeben ist. Hier setzt nun G. mit seiner Ansicht ein, indem er zeigt, daß durch das bloße Hervorbringen und Eingießen der Gnade Gott der Seele in einer neuen, spezifisch andern Weise gegenwärtig wird. Durch die Gnade wird die Seele in ganz besonderer Weise Gott verähnlicht, über das rein Geschöpfliche in die göttliche Ordnung erhoben, nimmt teil an Gottes eigenem Leben, erhält Prinzipien für übernatürliche Tätigkeiten und ist so schon ontologisch hingeordnet auf den vollendeten Besitz Gottes in der seligen Anschauung. Eine derartig spezifisch neue Wirkungsweise bedingt aber eine spezifisch verschiedene Gegenwart Gottes in den Gerechten. Durch die Eingießung der Gnade, vor jedem Akt der Erkenntnis und Liebe ist die Seele des Gerechten im Besitz Gottes, ein Tempel, den er sich selbst erbaut hat, in dem er wohnt, um ihr aus der Fülle seines Lebens mitzuteilen und mit ihr in freundschaftlichen Verkehr zu treten. G. hat also die Ansicht des Vazquez weiter ausgebaut und so vervollkommnet, daß in ihr alle wesentlichen Punkte der Offenbarungslehre ihren Platz finden. Das Werk G.s, das mit musterhafter Klarheit geschrieben ist, verdient die vollste Beachtung aller Theologen.

De Identitate corporis mortalis et corporis resurgentis. Disputatio theologica, quam scripsit Fr. Segarra S. J. 12° (VII u. 278 S.) Madrid 1929, Razón y Fe. — Das in klassischem Latein geschriebene Werk behandelt die jeden Dogmatiker interessierende Frage, welche Identität nach der Auffassung der katholischen Lehre zwischen dem sterblichen und Auferstehungsleib angenommen werden muß. Genügt es, um den Sinn der kirchlichen Lehre zu wahren, anzunehmen, daß nur das Lebensprinzip, die Seele, in beiden dasselbe ist, auch wenn kein Atom des Auferstehungsleibes jemals dem sterblichen Leibe angehörte? Oder muß man vielmehr festhalten, daß die Materie des auferstandenen Leibes numerisch dieselbe sein muß wie jene

des sterblichen Leibes? Mit rein philosophischen Gründen läßt sich, wie der Verf. immer wieder betont, die Frage nicht entscheiden, sondern man muß darüber die Offenbarung, die Hl. Schrift, die Lehrentscheidungen der Kirche, ihre Äußerungen in der Liturgie, vor allem aber die Tradition der Väter befragen. Dies tut der Verf. ausführlich und gründlich im ersten Teil und kommt zum Resultat, daß, abgesehen von Origenes, alle Zeugnisse sich klar und unzweideutig für die zweite Auffassung entscheiden. Im zweiten, historischen Teil führt uns S. in langer Reihe die Äußerungen der Theologen, angefangen von der karolingischen Zeit bis herab auf unsere Tage, vor. Auch sie sprechen sich alle dafür aus, daß wir mit jenem Leibe auferstehen werden, den wir beim Tode tragen und der im Grabe verwest. Eine Ausnahme bilden nur Durandus und Johannes von Neapel, die aber aus rein philosophischen Gründen annehmen, die Identität des Auferstehungsleibes mit dem sterblichen sei einzig durch die Identität der Seele bedingt. Erst im 19. Jahrhundert, also zur Zeit des Verfalles der katholischen Theologie, wurde diese letzte Ansicht häufiger vertreten, namentlich in Frankreich, aber auch von einigen deutschen Theologen. Im 20. Jahrhundert endlich sprechen sich für sie ganz entschieden aus H. Mazzella und Billot, dem sich einige Schüler anschlossen. Mit Recht hebt der Verf. hervor, daß für diese Theologen nur philosophische und apologetische Gründe maßgebend waren, während doch die Frage auf Grund dogmatischer Beweise entschieden werden muß. Er hält die neuere Ansicht für unannehmbar und temerär, da die gesamte, durch alle Jahrhunderte sich durchziehende Tradition gegen sie spricht. Im dritten Teil gibt er Antwort auf die beiden Hauptschwierigkeiten gegen die althergebrachte Lehre, die aus der beständigen Veränderung der Materie im menschlichen Leibe und aus dem Begriff der *materia prima* als *potentia pura* hergenommen sind. Die Arbeit ist das Werk eines gründlichen Theologen. Wir hoffen, daß es ihr gelingen wird, der alten Lehre wieder zum allgemeinen Durchbruch in der katholischen Theologie zu verhelfen.

Tractatus de probabilitate utriusque partis in controversia de efficacia gratiae, auctore Ven. P. Joanne a Jesu Maria, O. Carm. Disc. (1564—1615). Nunc primum in lucem editus a P. Anastasio a S. Paulo O. Carm. gr. 8° (64 S.) Romae 1929, Curia Generalitia. — Der ehrwürdige P. Joannes a Jesu Maria, geboren 1564 in Calahorra in Spanien, 1611—1614 dritter Praepositus Generalis der Congregatio Italica der unbeschuhten Karmeliter, weilte zur Zeit des berühmten Gnadenstreites in Rom im Kloster S. Maria della Scala. Wegen seiner Gelehrsamkeit wurde er von den Führern der beiden Parteien, Thomas de Lemos und Gregorius de Valentia aufgesucht und zu Rate gezogen; auch Clemens VIII ließ ihn zu sich kommen und wollte ihn unter die 30 Theologen der *Congregatio de auxiliis gratiae divinae* aufnehmen; aber der demütige Ordensmann lehnte dies ab mit Berufung auf seine schwache Gesundheit. Dafür überreichte er dem Papste den vorliegenden Tractatus, wo er die Meinungen der beiden Parteien mit ihren Gründen kurz auseinandersetzt und die Schwierigkeiten, die gegen jedes der beiden Systeme erhoben wurden, zu lösen und darzulegen versucht, daß die Meinungen der beiden Parteien nichts enthalten, was gegen die Hl. Schrift, die Konzilien

und die Lehre der hl. Väter verstößt. Der Verf. zeigt sich in seiner Schrift als gewandten, scharfsinnigen und spekulativen Theologen. Mag man auch mit manchen seiner Äußerungen nicht einverstanden sein, so muß man doch zugeben, daß er von jedem Vorurteil sich frei hielt und allen Parteien gerecht werden wollte. Wären alle Theologen seiner Zeit von gleichem Geiste beseelt gewesen und hätten nicht manche in unbesonnenem Eifer für die Reinerhaltung des Glaubens die Gegenpartei unkirchlicher und häretischer Anschauungen geziehen, dann wäre wohl der ganze bedauerliche Streit unterblieben.

S. Aurelius Augustinus: Über die Erbsünde. Hrsg. von Dr. B. Legewie (Sexualpsychologie. Dokumente zur Geschichte der Sexualität, geleitet von Dr. Fr. Dorsch. III. Bd.). kl. 8° (97 S.) Lörrach 1928, J. Umbach. M 2.—. Der Titel ist irreführend. Anstatt eine Abhandlung über die Erbsünde erhält man eine Sammlung aus verschiedenen Schriften Augustins über die Sexualfrage, wobei dieselben Gedanken und Auffassungen zur Ermüdung wiederkehren; von der eigentlichen Erbsünde aber erfährt man fast nichts. Es ist fast immer mißlich, wenn ein Laie — L. ist Nervenarzt — über dogmatische oder moraltheologische Themen urteilt, die seinem Fache fernliegen. L. meint, die moralischen Anschauungen Augustins über Sexualfragen ließen sich auch heute noch in der katholischen Kirche im wesentlichen nachweisen (9). Daß das nicht der Fall ist, daß der Gebrauch der Ehe *ad sedandam libidinem* nicht mehr, wie Augustin immer wiederholt, als läßliche Sünde und unstatthaft aufgefaßt wird, davon hätte den Verf. ein Blick in katholische Dogmatik- oder Moralbücher überzeugen können.

Florilegium Patristicum. (Ed. B. Geyer et J. Zellinger): Fasc. XVIII. S. Anselmi Liber Cur Deus Homo. Rec. Fr. S. Schmitt. 8° (X u. 65 S.) M 2.80. — Fasc. XIX: Sententiae Florianenses. Nunc primum edidit H. Ostlender (VIII u. 48 S.) M 2.50. — Fasc. XX: S. Anselmi Liber Monologion. Rec. Fr. S. Schmitt. (VII u. 65 S.) M 2.80. Bonn 1929, Hanstein. — Die vorliegenden drei Hefte bilden eine wertvolle Bereicherung des Florilegium Patristicum. Die bisherigen Ausgaben der Schriften Anselms leiden alle an dem Fehler, daß man minderwertige und fehlerhafte Handschriften benutzte. Schmitt hat für Cur Deus homo nur zwei Handschriften zu Grunde gelegt, die besonders wertvoll sind, nämlich Ms Bodley 271 in Oxford und Codex Monacensis lat. 21248. Die erste der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts angehörend, war früher im Besitz des Priorats von Canterbury, stammt also aus jenem Ort, wo Anselm Erzbischof war; die andere, dem Anfang des 12. Jahrhunderts angehörend, scheint wenige Jahre nach dem Tode des Verfassers geschrieben zu sein. Beide Handschriften weichen nur sehr wenig voneinander ab, was sich kaum anders erklären läßt, als daß beide aus Manuskripten abgeschrieben sind, die dem Autograph sehr nahe standen. Für das Monologium hat der Herausgeber noch ein drittes Manuskript benützt, nämlich Codex Rawl. A 329, gleichfalls aus dem Beginn des 12. Jahrhunderts. So dürfen wir hoffen, von beiden Schriften Anselms einen Text vor uns zu haben, der mit dem ursprünglichen ziemlich vollkommen übereinstimmt. — Die Sententiae Florianenses, so genannt weil sie nur in einem einzigen, dem Stift St. Florian angehörenden Manuskript erhalten sind, ge-

hören neben der Epitome Theologiae christianae des Magister Hermann und den Sentenzen des Magister Roland und Omnebene der Schule Abälards an und sind daher zur Beurteilung von dessen Lehre von Bedeutung. Leider sind sie unvollständig und brechen mitten im zweiten Teile, nämlich der Sakramentenlehre, ab. Nach der Ansicht des Herausgebers sind sie Aufzeichnungen eines Schülers, der die Vorträge seines Lehrers (nicht Abälards selbst) nachschrieb. In den Anmerkungen verweist der Herausgeber auf die Parallelstellen Abälards und der oben genannten Magistri, sowie auf die Gegenschriften des hl. Bernhard. Ebenso werden die oft fehlerhaften Zitate, soweit es möglich ist, richtig gestellt. Beigegeben ist der schon von d'Achery veröffentlichte Brief des Bischofs Gualterus de Mauritania an Petrus Abälard, worin er die Anmaßung und Großsprecherei seiner Schüler geißelt.

B. Joannes Duns Scotus et Sancta Sedes. Von P. Dr. Will. Lampen O. F. M. kl. 8° (61 S.) Firenze-Quaracchi 1929. — Die Schrift legt kurz dar einerseits die treu kirchliche Gesinnung des Skotus, der den Primat und die lehramtliche Unfehlbarkeit des römischen Stuhles anerkannte und für diese Überzeugung im Streite zwischen Bonifaz VIII und Philipp den Schönen die Ausweisung aus Frankreich erduldete, andrerseits die wohlwollende Haltung des Apostolischen Stuhles gegen die skotistische Lehre. Daraus zieht der Verf. den Schluß, daß die Kirche trotz der eindringlichsten Empfehlung der thomistischen Theologie doch keineswegs den Skotismus verurteilen oder verbieten wollte.

Konvertiten-Katechismus. Von Fr. Rosenmeyer. 8° (174 S.) Paderborn 1929, Bonifacius-Druckerei. Kart. M 3.—, geb. M 4.—. In 281 Fragen wird kurz die gesamte Glaubens- und Sittenlehre der katholischen Kirche behandelt. Den Antworten werden meist kurze oder auch längere Erläuterungen beigefügt, wie sie eben die Konvertiten benötigen, um den Sinn der katholischen Lehre richtig zu erfassen und sich von mitgebrachten Vorurteilen frei zu machen. Die Darstellung ist durchwegs klar und leichtverständlich und daher auch für solche Konvertiten geeignet, die nur die gewöhnliche Schulbildung haben. Selbstverständlich kann der Katechismus den persönlichen Unterricht nicht völlig ersetzen; aber er ist ein sehr nützlicher Behelf für alle Priester, denen die göttliche Vorsehung irrende Seelen zusendet, die sich nach der Wahrheit sehnen.

Johann Stufler S. J.

De virtute charitatis. Quaestiones selectae auctore Emo. Cardinali J. E. van Roey. 8° (II u. 368 S.) Mechliniae 1929, Dessain. — Es war die Absicht des hohen Verf.s, nicht einen vollständigen Traktat *De Charitate* zu bieten, sondern einzelne Fragen zu behandeln, die sonst von den Autoren vielfach übergangen oder doch ungenügend dargestellt werden. Wie umfassend dies aber geschieht, beweist schon der bei einer so eingeschränkten Materie bedeutende Umfang des Werkes. Es enthält fünf Quästionen: I. Der Vorrang der Liebe vor den übrigen Tugenden. II. Die Liebe als „Form" aller Tugenden. III. Die Notwendigkeit der Liebe zum Verdienst. IV. Das Formalobjekt der Nächstenliebe. V. Der *ordo charitatis.* Aus einer profunden Kenntnis der großen scholastischen Autoren heraus, namentlich des hl. Tho-

mas, sowie der großen Kommentatoren Suarez und Vazquez werden die aufgeworfenen Fragen allseitig beleuchtet; für ihre Auswahl war wohl u. a. die Rücksicht auf Folgerungen für die Aszetik maßgebend, wenn auch diese nur fein angedeutet sind. Der Vorrang der *Charitas* wird nur für die gegenwärtige Ordnung behauptet, im *status naturae purae* wäre die *Religio* die erste der Tugenden gewesen (22). Durch die *Charitas* werden alle Tugenden auf das letzte Ziel hingeordnet mit einer „*causalitas effectiva et extrinseca*" (46); wie im natürlichen Leben die Seele zwar mit allen Fähigkeiten tätig ist aber durch Vermittlung des Willens, so die *gratia sanctificans* mit allen übernatürlichen Gaben „*mediante charitate*" (60). Dieser ordnende Einfluß der *Charitas* ist zur Verdienstlichkeit unserer Werke notwendig; dies war die einstimmige Lehre der älteren Theologie, eine Änderung wurde erst durch die vier großen Spanier Soto, Medina, Vazquez und Suarez herbeigeführt. Das Tridentinum hingegen spielt in dieser Entwicklung keine Rolle, da es nicht die Absicht des Konzils war, die schwebende scholastische Streitfrage zu entscheiden (155 cf. 217). Der Einfluß der *Charitas* auf die Akte der anderen Tugenden, der zum Verdienst gefordert ist, wird als „*relatio virtualis*" bezeichnet, doch ist sie nicht „*principium causans*" des verdienstlichen Aktes, sondern nur „*ordinans*" (230). Es scheint darunter jene Intention verstanden, die heute meist „*habitualis*" genannt wird, wie u. a. die als Parallele angeführte Intention bei der Meßapplikation zeigt (232). Von der Anwendung dieses Ausdruckes wird vielleicht außer dem Vorgang des hl. Thomas auch der Umstand abhalten, daß man die habituelle Intention als einen vergangenen Akt zu fassen pflegt, der *hic et nunc* auf das Werk in keiner Weise einwirkt. Das Verhältnis der *Charitas* ist aber derart, daß der ordnende Einfluß, die *consecratio* des Werkes, vorhanden ist, wenn auch kein verursachender besteht. Damit so die *Charitas* das ganze sittliche Leben des Gerechten umfaßt, genügt es, wenn sie nur so oft geübt wird, wie das Gebot der *Charitas* verpflichtet. Schließlich enthält ja jedes andächtig gebetete Pater noster den Liebesakt (265). — Die Gutheit Gottes ist auch das adaequate Objekt der Nächstenliebe. Von dieser ist jedoch die *amicitia* und die *misericordia* zu unterscheiden. — Angenehm wirkt im ganzen Werk die übersichtliche Druckanordnung.

De Baptismo et Confirmatione. Prima lineamenta tractatus dogmatici, quem habebat Adhémar D'Alès. 8° (XV u. 245 S.) Paris 1927, Beauchesne. — Das vorliegende Handbuch, das D'A. für seine Hörer am *Institut catholique* zu Paris herausgegeben hat, trägt seine Berechtigung schon in der methodischen Eigenart. Es gleicht sorgfältigen „*Reportata*" aus sehr guten Vorlesungen. In erster Linie ist es eine Materialsammlung, wohlgeordnet — der Autor bedient sich der Thesenform — und von einer Fülle, daß sie auch dem Lehrer Wertvolles bieten kann. Für den Schüler wird die Aneignung des gewaltigen positiven Stoffes nicht leicht sein. Die spekulativen Punkte erledigt D'A. allerdings meist dadurch, daß er einschlägige kurze Texte aus der *Summa theologica* zum Abdruck bringt. Zugleich mit dem Traktat *De Baptismo* und in diesen hineingearbeitet, wird *De sacramentis in genere* behandelt; D'A. verhehlt sich selbst nicht die Nachteile, aber: „*Necessitati consulendum fuit, non nostrae voluntati*" (V). Daher wird in der ersten These über

die Taufe als Sakrament der Begriff des Sakramentes mit den dazugehörigen Fragen entwickelt. Auf S. 7 wird die *Summa sententiarum* dem Hugo von Mortagne zugeschrieben (*„verius, ut videtur“*); dieses Forschungsergebnis M. Chossats ist indes sehr zweifelhaft, vgl. z. B. M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben, München 1926, 31. — Die Frage, ob die Apostel „im Namen Jesu“ getauft haben, läßt D'A. offen mit einer leisen Äußerung der Sympathie dafür (57), — wie er überhaupt in strittigen Punkten mit seinem Urteil bescheidener zurückhält, als man vielleicht wünschen möchte. Zur historischen Schwierigkeit aus dem Ritus des Taufexamens wird die Ansicht verteidigt, daß außer den Fragen keine andere Form gebraucht wurde (59). — D'A. hält das System der physischen Kausalität der Sakramente, aber: *„non sane ut exclusivum aliorum [systematum], sed ut perfectivum“* (135). Zu diesem Satz hätte D'A. wohl eine Erklärung geben müssen. — Eine kleine Belastung ist es vielleicht, daß im Zusammenhang mit der Notwendigkeit der Taufe auch das Problem *„De salute infidelium“* behandelt wird (158–167). Für die Presbyterfirmung nimmt D'A. die *potestas ordinis* an, doch läßt er es offen, ob diese zur wirksamen Ausübung eines *„complementum positivum“* oder *„negativum“* bedürfe. Zu den hier zitierten Autoren hätte auch auf den Lösungsversuch A. Lehmkuhls hingewiesen werden können (s. diese Zeitschrift 6 [1882] 567–573). Mehrere gut gearbeitete Indices ergänzen das vorzügliche Werk.

Der mystische Leib Christi. Von Hugo Lang O. S. B. 8° (32 S. u. 8 Bilder). München 1929, Ars sacra. M 1.25. — In sorgfältiger Sprache gibt L. in dem vornehm ausgestatteten Büchlein eine zusammenfassende Darstellung der Gnadengemeinschaft in der Kirche. Den Höhepunkt bildet wohl gedanklich und sprachlich der letzte Abschnitt „Die Kraft“ über die Eucharistie als Gemeinschaftsmahl. — S. 9: „Der Wahrheit seines Offenbarungswortes . . . werden wir gewiß aus einer unserer Seele eingesenkten höheren Erkenntniskraft, die wir das Glaubenslicht benennen.“ Gewißheit ist eine Eigenschaft des Erkenntnisaktes, die in das Bewußtsein fällt, der eingegossene Glaube unterliegt als Gnade an und für sich nicht unserem Bewußtsein; seine Möglichkeit, Notwendigkeit usw. gehören selbst zum Glaubensgegenstand. Wie kann also die „höhere Erkenntniskraft“ (nb.: In der strengen Bedeutung des Wortes ist die Kraft — *potentia* — die den Glaubensakt setzt, der Verstand) als solche die Gewißheit erzeugen? Es sei denn, daß die objektive Gewißheit gemeint ist, doch diese reicht für den Glaubensakt nicht aus.

Die Unsterblichkeitsbeweise in der Väterzeit und Scholastik bis zum Ende des dreizehnten Jahrhunderts. Eine philosophie- und dogmengeschichtliche Studie von Wilhelm Götzmann. 8° (VIII u. 247 S.) Karlsruhe 1927, Gutsch. M 7.50. — In erster Linie will Götzmann die Entwicklung des philosophischen Denkens um die Unsterblichkeit darstellen. Das Dogmengeschichtliche beschränkt sich auf kürzere Bemerkungen, etwa zu einzelnen Schrifttexten, die in der patristischen oder scholastischen Unsterblichkeitslehre öfter behandelt werden, wie Eccle 3,19-21. — Unter denen, die für die Lehre der Väter Vorarbeit geleistet haben, steht Plato an erster Stelle. Seine Beweise waren bis tief in das Mittelalter hinein wirksam, obwohl sie auf Anschauungen gegründet sind, die von den christlichen Denkern auf-

gegeben werden mußten: die Präexistenz der Seele und die Ideenlehre. Sein Beweis aus der Seele als Ursache aller Bewegung, die daher nicht stillestehen, also nicht sterben kann, wird in verbesserter Form auch von mittelalterlichen Philosophen übernommen. Aristoteles gibt den Anlaß zu jener Spekulation, die einem von der Seele trennbaren Verstand Unsterblichkeit zuschreiben will. In der Zeit der Apostolischen Väter findet sich zwar die Lehre von der Unsterblichkeit klar ausgesprochen, aber es werden keine Beweise dafür aufgestellt. Von den Apologeten verwendet Athenagoras zum erstenmal auf christlicher Seite den Beweis aus der Gottebenbildlichkeit. Übrigens handelt es sich den Apologeten direkt um die Auferstehung. Theophilus von Antiochien folgert die Unsterblichkeit aus Gen 2,7 (nicht: 2,4.5 — wie in Anm. 128). Tertullian stellt den Beweis *ex consensu* auf. Lactantius bevorzugt seinem Vorbild Cicero getreu die ethische Beweisführung („theologisch", wie G. stets sagt, ist mehrsinnig). Um die Mitte des 4. Jahrh.s beginnt der Verzicht auf philosophische Beweise zugunsten der theologischen aus den Glaubensquellen. Die Philosophie kommt bei den Griechen nur noch einmal in Nemesius, bei den Lateinern in Augustinus zur Geltung. Aber hier ist es auch nur der junge Augustinus; von der Schrift *De quantitate animae* an betrachtet auch er die Unsterblichkeit, soweit er überhaupt noch darauf zu sprechen kommt — meist beschäftigt ihn die Geistigkeit — gleichfalls nur als Wahrheit des Glaubens. — Ganz im Zeichen des Autoritätsbeweises steht das Frühmittelalter. Erst Anselm von Canterbury stellt einen neuen philosophischen Beweis auf: aus der Bestimmung der Seele, Gott ohne Ende zu lieben. Zunächst findet er kaum Nachfolger, bis Dominicus Gundissalinus († um 1246) plötzlich eine Fülle von Beweisen bietet und damit der Unsterblichkeitslehre bis in die moderne Zeit die Richtung weist. Sein Werk wird durch Wilhelm von Auvergne († 1249) dem Abendland zugänglich gemacht. Bei Alexander von Hales findet sich eine Art von Bewegungsbeweis, aber im aristotelischen Sinn: die Seele als Bewegendes muß vom Bewegten (Körper) dem Wesen nach verschieden sein, also geistig, einfach, daraus ergibt sich die Unzerstörbarkeit. Der hl. Thomas faßt die reife Frucht der Jahrhunderte in seiner klassisch abgeklärten Weise zusammen. Die Darstellung schließt mit Aegidius Romanus, in dem sich wieder mehr der Einfluß des hl. Augustinus geltend macht. Grund für diesen Abschluß ist das Anbrechen einer neuen Periode der Kritik an den alten Beweisen. — Die Studie ist das Ergebnis eines bedeutenden Arbeitsfleißes. Für das Mittelalter muß freilich beachtet werden, daß nur gedruckte Quellen benützt wurden. Ein Personenverzeichnis sollte bei Werken dieser Art nicht fehlen.

Gabrielis Biel Quaestiones de iustificatione. Edidit Carolus Feckes (Opuscula et textus cur. M. Grabmann et F. Pelster, series scholastica IV). kl. 8° (63 S.) Münster i. W. 1929, Aschendorff. M 1.20. — C. Feckes, der sich bereits in seiner Dissertation (Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel, Münster 1925) mit dem großen Schüler Occams beschäftigt hat, ediert einige Quästionen nach der *editio princeps* des *Collectorium circa quattuor sententiarum* Biels, die zu Tübingen 1501 gedruckt wurde. Es handelt sich darin u. a. um das Formalprinzip der Rechtfertigung, das Verdienst, den Akt der

Rechtfertigung, die Notwendigkeit der Gnade zur Erfüllung der Gebote, besonders des Gebotes der Liebe. — Zu einem Wort der Einleitung sei bemerkt, daß bei den Scholastikern jener Zeit *„gratia gratis data"* nicht dasselbe ist wie unsere aktuelle Gnade, sondern ein weiterer Begriff.

Augustinus De civitate Dei. Ediderunt B. Dombart—A. Kalb. 4. Aufl. 8°. tom. I (XXXIV u. 599 S.) 1928, M 10.—, geb. M 12.—; tom. II (XXII u. 635 S.) 1929, M 10.60, geb. M 12.—. Leipzig, Teubner. — Dem Herausgeber der 4. Aufl. des Dombartschen Textes waren dadurch enge Grenzen gezogen, daß die Ausgabe auf photomechanischem Wege erfolgen mußte. Er hat mehrere neue Hss benützen können: C (Leningrad), drei Berner und vier Münchener Codices. Die *Praefatio* berichtet über den Stand der Hss. Daran schließt sich das von Dombart hergestellte und von Kalb ergänzte Variantenverzeichnis für die beiden ersten Bücher. Dem eigentlichen Text der 13 Bücher des ersten Bandes ist der Bericht Augustins über sein Werk in den Retractationes vorangestellt. Die Vorrede des 2. Bandes, der die übrigen Bücher enthält, bringt die Beschreibung der Codices R, H (München) und D (Bern) sowie den Siglen-Index.

Franz Mitzka S. J.

De natura transsubstantiationis iuxta S. Thomam et Scotum. Von Vincentius M. Cachia O. P. (Theses theologicae Pontificii Collegii Angelici). gr. 8° (XII u. 78 S.) Romae 1929, Collegio Angelico. — Den Ausgangspunkt der Untersuchung bildet eine klare Gegenüberstellung der Anschauungen beider Lehrer sowohl betreffs der Interpretation der Konsekrationsworte als auch betreffs der inneren Wesensart der geheimnisvollen Verwandlung. Besonderes Gewicht legt der Verf. auf den tiefinneren Nexus zwischen dem Aufhören der Brotsubstanz und der Gegenwart des Leibes Christi in der thomistischen *„conversio"*, dem ein mehr äußerlicher Nexus bei der skotistischen *„annihilatio — adductio"* gegenübersteht. Schwierigkeiten, die sich gegen beide Auffassungen erheben lassen, bieten Gelegenheit zu noch schärferer Herausarbeitung des *Status quaestionis.* Die Lösung des Verf.s wird angebahnt durch eine eingehende Analyse des Begriffes der *„conversio"* im allgemeinen. Das den beiden Termini gemeinsame Element erblickt der Verf. bei der eucharistischen Wesensverwandlung nicht in den bleibenden Akzidentien, sondern in der beiden gemeinsamen *ratio entis creati.* Die Vorzüge der thomistischen Auffassung werden sachlich dargestellt. Die unter Hinweis auf Irenaeus aus der skotistischen Lehre gezogene Konsequenz (75) erscheint aber doch etwas gesucht und weit hergeholt. Die Methode und Darstellungsweise, deren sich der Verf. bedient, ist die für solche Untersuchungen sicher sehr geeignete, streng scholastische.

Des Seligen Albertus Magnus Lehre von der Kirche. Von Wilh. Scherer (Freiburger Theologische Studien 32). gr. 8° (X u. 142 S.) Freiburg 1928, Herder. M 5.—. Da man nach einer systematisch-zusammenhängenden Behandlung der Lehre von der Kirche bei Albert vergebens sucht, mußten die Einzelzüge zu dem Gesamtbild aus den verschiedenen gedruckten Werken des Scholastikers vom Verf. sorgfältig gesammelt werden. Zunächst wird der Kirchenbegriff Alberts entwickelt aus einer Fülle von Bildern und Namen,

die ihm zur Bezeichnung der Kirche dienen, unter denen die Idee vom mystischen Leib Christi und vom Gottesreich von besonderer Bedeutung sind (I). Dieser vorläufige Begriff klärt sich weiter in der Lehre von Zweck und Gewalten der Kirche (II); in der hier dargestellten Sakramentenlehre tritt namentlich Alberts abgeschwächte Auffassung von der Funktion der Schlüsselgewalt im Bußsakrament deutlich hervor. Bei der Behandlung der Eigenschaften und Kennzeichen der Kirche (III) wird manches vorgebracht (47—52; 79 f), was vielleicht der Klarheit halber unter einem eigenen Gesichtspunkt (etwa „Zugehörigkeit zur Kirche", „Sichtbarkeit der streitenden Kirche") hätte zusammengefaßt werden können. Es folgt eine eingehende Darstellung der Lehre vom Jurisdiktionsprimat Petri und seiner Nachfolger (IV) und von der Unfehlbarkeit der Kirche und des Papstes (V). Interessant sind die ausführlichen Hinweise des Verf.s auf die mariologischen Anschauungen Alberts und ihren Zusammenhang mit seiner Auffassung von Kirche und Priestertum (15 f, 24 f, 43 f, 100 f, 130).

Grundriß der Heilslehre. Compendium Theologiae des hl. Thomas von Aquino, ins Deutsche übertragen von Swidbert Soreth O. P. (Aus Gottes Reich. Veröffentlichungen des Katholischen Akademikerverbandes, hrsg. von Franz X. Münch). gr. 8° (XV u. 271 S.) Augsburg 1928, Haas u. Grabherr. Geb. M 10.—. Leichter als aus den schulgerechten Ausführungen der Summa theologica mag der Laie aus der breiteren, ungezwungenen Darlegung des Kompendiums ein Bild vom theologischen Denken des hl. Thomas gewinnen. Die auch hier noch naturgemäß bestehenden Schwierigkeiten trachtet der Übersetzer durch eine freie, dem deutschen Sprachgeist angemessene Übertragung zu verringern; namentlich hat er es sich zur Aufgabe gemacht, auch die lateinischen Fachausdrücke nach Möglichkeit deutsch wiederzugeben. Den Schwierigkeiten, die sich dem Leser aus der bei Thomas nachwirkenden aristotelischen Naturauffassung ergeben können, wird in den Anmerkungen Rechnung getragen. So mag der Leser aus Akademikerkreisen an der Hand dieses Werkes einen guten Einblick erhalten in die Geistesarbeit des Aquinaten mit ihrer innigen Durchdringung theologischen und philosophischen Denkens, aber auch einen hohen Begriff von den ewigen Wahrheiten unserer Religion, die Gegenstand der Darstellung sind.

F. Dander S. J.

Um kirchliche Einheit. Stockholm, Lausanne, Rom. Geschichtlich-theologische Darstellung der neueren Einigungsbestrebungen (Veröffentlichungen des katholischen Akademikerverbandes). Von Max Pribilla S. J. 8° (XII u. 332 S.) Freiburg 1929, Herder. M 8.50, geb. M 10.—. *Credo in unam sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam,* so heißt es im Nizänischen Glaubensbekenntnis. Als die eine, weltumspannende, „katholische" Kirche hat sich die um Petrus und seine Nachfolger gescharte Kirche immer gefühlt. Seit den Tagen Augustins hat die Benennung „katholisch" immer nach Rom gewiesen. Neben den alten orientalischen Kirchen, deren Verschiedenheit von Rom und untereinander durch ebenso verschiedene Benennungen gekennzeichnet ist, haben wir seit dem 16. Jahrhundert eine immer noch anwachsende Zahl von Kirchen, die sich zum Christentum bekennen, die die

verschiedensten Namen führen und untereinander wie von Rom durch ihre Organisation, durch ihren Glauben und durch ihre Form des Gottesdienstes verschieden sind. Aber kann es denn mehr als eine wahre Kirche Christi geben? Ist das „*Unum ovile et unus Pastor*“ umsonst gesprochen worden? Kann die Zersplitterung in zahllose Kirchen und Sekten dem Willen Gottes und Christi entsprechend sein? Die namentlich infolge des Krieges gewonnene Einsicht, daß eine solche Annahme unmöglich sei, dürfte wohl die letzte Triebfeder jener in protestantischen Kreisen mit Macht einsetzenden Bestrebungen sein, um auf was immer für einem Wege zu einer einheitlichen Kirche zurückzufinden. Man hat drüben das richtige Gefühl, und der Gedanke wurde auch schon offen ausgesprochen, daß die gewünschte Einheit nicht ohne den Einschluß Roms zu verwirklichen sei, wobei man zunächst an die Größe und an die überragende Stellung der katholischen Kirche wie in der Vergangenheit so in der lebendigen Gegenwart denkt. Was aber noch wichtiger ist: die katholische Kirche allein ist im Besitz eines lebendigen Einheitsprinzips, dem sie ihre Einheit und Geschlossenheit und ihr zielbewußtes Wirken in allen Ländern und in allen Jahrhunderten verdankt. Eine Einheit der Kirche mit Einschluß der katholischen Kirche würde durch sie das notwendige Einheitsprinzip besitzen, was aber die Anerkennung dieses Einheitsprinzips und die Unterwerfung unter die Oberhirtengewalt des Bischofs von Rom zur Voraussetzung hätte. Man müßte den Faden dort wieder anknüpfen, wo man ihn abgebrochen hat; man müßte das Eigenleben aufgeben, um an dem in der katholischen Kirche fortpulsierenden Leben der Gesamtkirche teilzunehmen. Aber Gott müßte ein unerhörtes Gnadenwunder wirken, wenn diese klare Erkenntnis über Nacht kommen, und noch mehr, wenn ihr die Ausführung auf dem Fuße folgen sollte. Nach dem gewöhnlichen Laufe der Vorsehung ist bis dahin noch ein weiter Weg, den ungeduldiges Hasten eher verlängern als verkürzen könnte. Die ersehnte Einheit wird kommen als ein Werk der Gnade dann, wann die Menschheit reif dazu ist. Aller gemeinsames Streben muß es sein, in geduldiger Sämannsarbeit die Menschheit reif dazu zu machen. P. Pribilla, der unermüdliche Pionier des kirchlichen Einheitsgedankens, hat uns im vorliegenden Werke wieder eine reife Frucht seiner eindringenden Studien über die Einigungsbestrebungen, vorab auf protestantischer Seite, geschenkt, die auf beiden Seiten beachtet zu werden verdient. Die beiden Brennpunkte der protestantischen Einigungsbestrebungen in den letzten Jahrzehnten sind die Stockholmer „Weltkonferenz für praktisches Christentum“ (19.–29. August 1925) und die Lausanner „Weltkonferenz für Glaube und Verfassung“ (3.–21. August 1927). Auf Grund alles Wesentlichen aus der ungeheueren Literatur zu diesen beiden Veranstaltungen legt P. in lichtvoller Weise die Geschichte der beiden Weltkonferenzen, ihre sorgfältige Vorbereitung, ihren manchmal recht stürmischen Verlauf und ihre Ergebnisse dar. Ansichten, Stimmungen, Strömungen und Persönlichkeiten treten in dieser Schilderung anschaulich hervor. Mit besonderer Sorgfalt sind namentlich die durch die Kongresse aufgeworfenen oder nahegelegten dogmatischen und ethischen Fragen behandelt. Ein eigener dritter Abschnitt stellt neben Stockholm und Lausanne Rom, zunächst um die Haltung Roms zu den beiden Weltkonferenzen darzulegen und die Gründe für die persönlich überaus wohlwollende,

amtlich unbedingt zurückhaltende Stellung der Päpste zu erläutern und zu begründen. In zwei gehaltvollen Kapiteln, in denen P. die Summe aus den erörterten Tatsachen und Wahrheiten zieht, werden in theologisch einwandfreier Weise praktische Wege des Zusammenwirkens von Katholiken und Protestanten auf nicht eigentlich religiösen Gebieten und zur entfernteren Vorbereitung des Bodens für eine allmähliche religiöse Annäherung aufgezeigt. Es wäre verlockend, gerade aus diesen beiden Kapiteln Einzelheiten hervorzuheben, die jedoch durch das Herausreißen aus dem Zusammenhang leiden könnten. Soviel sei nur gesagt, daß P., der seit Jahren diesen theologisch sehr schwierigen und doch praktisch drängenden Fragen ein eindringendes Studium widmet und dabei namentlich beim hl. Augustinus in die Schule gegangen ist, sich gerade auf diesen Gebieten als zuverlässiger Führer erweist. Mit Recht legt er dem Briefe Leos XIII an Bischof Fava von Grenoble vom 22. Juni 1892 in dieser Beziehung große Bedeutung bei und druckt ihn unter den Urkunden im Original ab (VII, S. 319). Auch sonst sind die wichtigsten Urkunden vollinhaltlich wiedergegeben. Reiche Literaturangaben ermöglichen dem Leser das Weiterstudium der behandelten Fragen. Das Werk P.s leistet Aufklärungsarbeit im besten Sinne des Wortes. Möge es vielen zum Führer durch eine der brennendsten Zeitfragen werden.

Peter Sinthern S. J.

Kirchenrecht

Iuris canonici et iuris canonico-civilis Compendium. Von A. de Meester. Nova editio ad Normam codicis iuris canonici. gr. 8°. Brugis, Desclée de Brouwer et S^t. (Tom. I. 1921, XII u. 328 S., Fr 19.—; Tom. II. 1923, XIII u. 533 S., Fr 19.—; Tom. III. pars prima 1926, VIII u. 424 S., Fr 30.—; Tom. III. pars sec. 1928, VIII u. 345 S.). — Das Werk ist erstmalig 1861–65 vom Professor des Kirchenrechts am Seminar und spätern Bischof von Brügge, P. de Brabandere, zum Privatgebrauch der Hörer in einem Bande verfaßt und 1866–69 in zwei Bänden der Öffentlichkeit übergeben worden. Es erlebte bis zum Erscheinen des neuen kirchlichen Gesetzbuches acht Auflagen (die letzte während des Krieges), die vom Verf. und seinen Nachfolgern im Lehramte Van den Berghe, Van Coillie und Mahieu besorgt wurden. Der gegenwärtige Inhaber der Lehrkanzel für Kirchenrecht am Seminar zu Brügge, A. de Meester, unternahm die Umarbeitung und Anpassung an den Codex I. C. Der ganze Traktat wird in vier Teile zerlegt. Der erste umfaßt die Einführung in das Kirchenrecht (Wesen, Einteilung, Quellen, Hilfswissenschaften, Literatur, Methode), die grundlegende Abhandlung über die Kirche als Gesellschaft und ihr Verhältnis zum Staate (hier wird auch über die Konkordate gehandelt, im besondern über das von 1801), das erste Buch des Codex und den ersten Teil des zweiten Buches (von den Klerikern im allgemeinen); der zweite Teil (Tom. II) beinhaltet die restliche Materie vom zweiten Buche des Codex (von den Klerikern im besondern, von den Religiosen, von den Laien) und bringt in einem Anhang den Syllabus; der dritte Teil (Tom. III) befaßt sich mit dem dritten Buche

des Codex (Tom. III, pars I) und mit dem vierten und fünften Buch des Codex (Tom. III, pars II) und in einem Anhange mit den Irregularitäten und einfachen Weihehindernissen; dem vierten Teil (es liegt Rez. nicht vor) sind Fragen aus dem belgischen Staatskirchenrechte vorbehalten. In Anpassung an den Lehrplan vieler Seminarien sind manche Materien des Codex übergangen und den Vorlesungen aus Moral und Sakramentenlehre überlassen, so der Abschnitt über das Dispensationsrecht, über Abstinenz und Fasten, Gelübde und Eid, Sakramente und Sakramentalien, Eheprozeß. Aus dem Weiherecht sind nur die Irregularitäten und einfachen Hindernisse u. zw. in einem Anhange nach dem Strafrecht behandelt. Andere Partien, die nach Meinung des Verf.s für den Klerus von geringerer Bedeutung sind, wie das Benefizialwesen, Teile des Ordensrechtes, das Prozeßrecht werden in größerer Kürze dargelegt. U. E. sollte in einem Kompendium des Kirchenrechtes der Codex in seiner Gänze zur Darstellung kommen, vor allem nicht Materien andern Disziplinen überantwortet werden, die durchaus rechtlicher Natur sind, wie insbesondere die Abschnitte des Codex *de Ordinatione* und *de matrimonio;* diese wenigstens müßten auch für die Vorlesungen dem Professor des Kirchenrechtes vorbehalten bleiben. Für die Art der Behandlung war dem Verf. vor allem die Rücksicht auf die Praxis maßgebend; die Methode ist gemischt, systematisch, exegetisch, historisch (das geschichtliche Moment tritt aber nur in bescheidenstem Maße zutage); besondere Rücksicht ist auf das Diözesanrecht und die staatlichen Verhältnisse in Belgien genommen. Das empfehlenswerte Kompendium mit seinen guten Literaturverweisen, seiner klaren Darstellung, seinem reichen Inhalt kann in Verbindung mit den Vorlesungen aber auch beim Selbststudium gute Dienste leisten.

Pour étudier le Code de droit canonique. Von F. Cimetier. 12° (245 S.) Paris 1927, Lecoffre. — Ein sehr erwünschtes Hilfsmittel zum Studium des Codex. Seit Erscheinen des kirchlichen Rechtsbuches sind zahlreiche authentische Erklärungen desselben von seiten der dafür bestellten Kommission erschienen, ebenso Entscheidungen der römischen Kongregationen und Gerichtshöfe, die das Verständnis mancher Kanones erleichtern. Sie sind zum praktischen Gebrauche verschiedentlich zusammengestellt worden, so von Hilling *(Codicis iuris canonici interpretatio,* und *Codicis iuris canonici supplementum,* beide 1925, J. Waibel, Freiburg i. Br.), Sartori *(Enchiridion canonicum,* 1926, Hankow, Missio Catholica), Hülster *(Codicis iuris canonici interpretatio authentica,* 1928, Paderborn, Schöningh; s. diese Zeitschr. S. 304). Die vorliegende Sammlung hat gegenüber der erwähnten von Hülster den Vorzug, daß sie nicht chronologisch geordnet ist, sondern der Ordnung des Codex folgend, zu den einzelnen Canones die Ergänzungen bringt, besonders aber daß sie sich nicht auf die Entscheidungen der Kommission zur authentischen Erklärung des Codex beschränkt, sondern auch die der römischen Kongregationen und Gerichtshöfe, sei es im Wortlaut oder wenigstens dem Inhalte nach, bringt; gegenüber denjenigen von Hilling und Sartori den größerer Vollständigkeit; allen gegenüber aber den, daß sie außerdem in einer Einleitung und besonders bei den einzelnen Materien mit den wichtigsten Publikationen seit Erscheinen des Codex bis 1927 bekannt macht und so den Weg zu tieferem Eindringen weist.

Tractatus theologico-canonicus de sponsalibus et matrimonio von Al. de Smet. Ed. 4. gr. 8° (XLV u. 840 S.) Brugis 1927, Beyaert. — Diesem Werke über das Eherecht liegt ein eigenartiger Aufbau zugrunde. Im ersten Buche handelt der Verf. über das Verlöbnis (Wesen, Wirkungen, Hindernisse, Auflösung des Verlöbnisses, Zuständigkeit in Fragen des Verlöbnisses) und in einem Anhang über das Eheaufgebot; im zweiten Buche über die Ehe in drei Teilen mit folgender Stoffanordnung. Der erste Teil, die Ehe im allgemeinen, zerfällt in drei Abschnitte u. zw.: der Ehekontrakt (die Ehe im Werden), die Ehe als Einrichtung der Natur und als Sakrament, das Eheband (die Ehe in ihrem Fortbestehen), sein Wesen, seine Wirkungen, seine Eigenschaften (hier auch über die staatliche Lösung des Ehebandes und einschlägige Moralfragen), die Gewalt über die Ehe (hier auch über die Zivilehe); der zweite Teil, die Ehehindernisse gliedert sich in zwei Abschnitte: die Ehehindernisse im allgemeinen und die Ehehindernisse im einzelnen. In einem ersten Anhange wird vom Brautexamen und Brautunterricht sowie vom Eheregister, in einem zweiten vom Eheprozeß gesprochen. Der dritte Teil, die Ehedispensen, handelt in sechs Kapiteln vom Begriff der Dispens, vom Erteilen der Dispens, den Dispensgründen, dem Dispensgesuch, der Dispenserteilung (bezüglich zu schließender Ehen und bei Gültigmachung der Ehen), den Fehlern bei der Dispens und ihrer Heilung. An die drei Teile reihen sich drei Anhänge: Dispens- und andere Formulare, die Canones des C. I. C. über die Ehe, der Text von Ehevollmachten für verschiedene Ordinarien. Ob diese Stoffverteilung besondere Vorzüge aufweist? Daß sie logischer wäre als die Anordnung im Codex, wird niemand behaupten wollen, auch nicht, daß bei Zugrundelegung des Codex, nicht etwa der ganze im Werke gebotene Stoff passend untergebracht werden könnte. Der Autor selber führt drei Gründe an, weshalb er die Stoffanordnung der frühern Auflagen beibehalten hat: Konformität mit den frühern Auflagen; diese Verteilung entspreche besser dem Zwecke des Buches, die ganze Materie nicht nur vom kirchenrechtlichen sondern auch vom Gesichtspunkt des Dogmas und der Moral zu behandeln, entspreche auch besser der in den Seminaren gehandhabten Methode. Sie scheinen uns nicht stichhaltig. Die Gleichförmigkeit mit den ersten Auflagen würde man gern geopfert sehen, um dafür die wohl unübertreffbar klare Anordnung des kirchlichen Rechtsbuches zu erhalten; auch bei Einhaltung der Materienverteilung des Codex können unschwer auch sämtliche einschlägigen dogmatischen und Moralfragen an entsprechender Stelle eingeschaltet werden; die Methode in den Seminaren sollte geradezu dem Codex angepaßt werden, so verlangt es der Geist der (zwar nur für „Textvorlesungen" geltenden) Vorschrift der Studienkommission vom 7. Aug. 1917. Da der Verf. im Anhang II den Text der Canones abdruckt und bei jedem Canon die Marginalnummern angibt, unter denen im Werke der Canon behandelt wird, ist es doch wenigstens ermöglicht, beim Studium des Codex das vorliegende Werk zu Rate zu ziehen, aber es bleibt auch so gewiß der Wunsch des Rez. begründet, der Verf. möchte für eine Neuauflage sich der, wenn auch nicht geringen, Mühe einer Umarbeitung mit Zugrundelegung des Codex unterziehen. Sein Werk, das wegen der Fülle des gebotenen Materials und der Gründlichkeit der Durcharbeitung volle Beachtung verdient, würde sich dann noch mehr Freunde erwerben und uneingeschränkter Empfehlung wert sein.

Tractatus de Jubilaeo quod vertente anno 1929 S. D. N. Pius Pp XI extra ordinem indixit. Von Felix M. Capello S. J. 8° (43 S.) Roma 1929, Pont. Univ. Gregoriana. L 2.50. — Eine Gelegenheitsschrift, aber von bleibendem Werte. Zuerst wird die Jubiläumsverkündigungsbulle *„Auspicantibus“* im Originaltexte wiedergegeben (am Rande versehen mit kurzer Inhaltsangabe), dann folgen die kurzen Erklärungen mit der beim Verf. bekannten Klarheit und Entschiedenheit. Darin gibt er in fünf Artikeln Aufschluß über Begriff, Einteilung, Zweck und Früchte eines „Jubiläums“ (Art. 1), über die Frage, wer das Jubiläum gewinnen kann (auch die Orientalen, auch jene, die den heroischen Liebesakt gesetzt haben, wenn sie ihn zum Zweck der Eigengewinnung des Jubiläums widerrufen, Art. 2), über die Bedingungen zur Gewinnung des Jubiläums (Beicht, Kommunion, Kirchenbesuch, Gebete, Fasten, Almosen, Art. 3), über die aus Anlaß des Jubiläums den Beichtvätern und andern gegebenen Vollmachten, das Altarprivileg und andere Vergünstigungen (Art. 4), über die Frage, wie oft das Jubiläum gewonnen werden kann (Art. 5).

Documents du Saint-Siége (1918—1924). (Museum Lessianum — Section Theologique. Revue des Communautés Religieuses.) 8° (X u. 96 S.) Louvain 1928, É. Desbarax. — Das Werkchen ist eine notwendige Ergänzung zur Revue des Communautés Religieuses, die erst 1925 ins Leben getreten ist. Es enthält in französischer Übersetzung sämtliche von 1918—1924 erschienenen Dokumente des Apost. Stuhles, soweit sie auf das Ordensrecht Bezug nehmen, geordnet nach sachlichen Gesichtspunkten im Anschluß an den Abschnitt *de Religiosis* im Codex. Besondern Wert erlangt die Sammlung durch kurze Erklärungen und Literaturverweise, die von J. Creusen S. J. besorgt sind. Ein gutes Inhaltsverzeichnis, ein chronologisches und ein Sachregister erleichtern den Gebrauch des Büchleins, das in erster Linie den Ordensgenossenschaften dienlich sein will.

Die Lateran-Verträge zwischen dem Heiligen Stuhl und Italien vom 11. Februar 1929. Italienischer und deutscher Text. Autorisierte Ausgabe. 8° (80 S.) Freiburg i. Br. 1929, Herder. M 3.—. „Die Lateranverträge haben . . . säkulare Bedeutung für die ganze katholische Kirche“ sagt der Päpstliche Nuntius Eugenio Pacelli in Berlin in seinem Geleitwort zu der vorliegenden autorisierten Ausgabe, die neben dem italienischen Originaltext mit den Faksimile-Unterschriften der zwei Bevollmächtigten, Kard. Gasparri und Mussolini, eine gute deutsche Übersetzung bietet. So ist es auch denjenigen Deutschen, die des Italienischen nicht mächtig sind, ermöglicht, in die denkwürdigen Dokumente genauen Einblick zu nehmen. Den Verträgen sind Pläne und Grundrisse als „Anlagen“ beigefügt; von diesen sind in der vorliegenden Ausgabe einige nach eigenen Klischees wiedergegeben, leider nicht alle, vermutlich um die Ausgabe nicht zu sehr zu verteuern; in dem Plane S. Maria Maggiore sind die zugehörigen Gebäulichkeiten aus Versehen nicht schraffiert.

Artur Schönegger S. J.

Ius canonicum Religiosorum. Exaravit Josephus Pejška C. SS. R. Ed. 3. 8° (XVI u. 366 S.) Friburgi 1927, Herder. M 8.50, geb. M 10.—. Für die Öffentlichkeit erscheint das Buch zum ersten Male, da die beiden früheren Auflagen als Manuskript gedruckt wurden. Abgesehen von seiner Haupteinteilung in vier Bücher und deren Überschriften eignet sich das Werk in hohem Grade für den Unterricht über das Religiosenrecht an den theologischen Studienanstalten. Es ist kurz und klar und in sehr gutem Latein geschrieben; die Doktrin ist zuverlässig, da sie sich engstens an das kirchliche Rechtsbuch und die sonstigen Rechtsquellen anschließt. Die Anmerkungen verweisen auch auf die bei uns bekanntesten Autoren und wo nötig auch auf ältere Werke. Mit Umsicht und Fleiß hat der Verf. aus allen Teilen des C. I. C. die auf die Religiosen sich beziehenden Bestimmungen zusammengestellt, so daß sich das Werk auch für den Gebrauch namentlich der Oberen und aller, die auf die Leitung von Ordensleuten Einfluß üben, eignen wird. Das Werk ist in vier Bücher eingeteilt, deren Überschriften lauten: *Jus publicum sive sociale Religionum; de statu personarum communi; de regimine Religionum; de rebus sacris.* Den Schluß bilden fünf *Appendices* nämlich die im Jahre 1921 veröffentlichten *Normae* für die kirchliche Bestätigung neuer religiöser Genossenschaften, sodann die Fragen, welche die obersten Vorsteherinnen der weiblichen Kongregationen mit einfachen Gelübden alle fünf Jahre zu beantworten haben, ferner die Vorschriften für die päpstliche Klausur weiblicher Ordenshäuser, endlich an vierter und fünfter Stelle die Vollmachten, welche die Diözesanoberen sowie die päpstlichen Nuntien, Internuntien und apostolischen Delegaten bezüglich der Religiosen zu erhalten pflegen. Zur Überschrift des ersten Buches wird zu bemerken sein, daß es nicht angeht, *jus publicum sive sociale* zu sagen, schon weil es auch ein *jus privatum sociale* gibt; zudem ist unklar, was der Verf. unter *jus publicum Religionum* versteht, da er manches demselben zuteilt, was nach der gewöhnlichen Auffassungsweise als *jus privatum* gilt und anderes in den folgenden Büchern behandelt wird, das dem im ersten behandelten gleich ist. Der Titel des zweiten Buches ist so allgemein, daß er auch das *regimen Religionum* umfaßt. Zu den *res sacrae*, von denen das vierte Buch handelt, gehören wohl auch die *bona temporalia* und die *domus religiosae*, die schon im ersten Buche besprochen werden. Sollte nicht die Einteilung in vier Bücher am besten ganz wegfallen? Dem Buche stehen ohne Zweifel noch weitere Auflagen bevor, die es verdient.

Die juristischen Personen der katholischen Kirche. Von Dr. Joseph Lammeyer. 8° (240 S.) Paderborn 1929, Schöningh. M 7.—, geb. M 9.—. Eine auf gründlichen und umfassenden Studien beruhende Darstellung des heutigen kirchlichen und staatlichen Rechtes der juristischen Personen der römisch-katholischen Kirche. Das dankenswerte Buch hätte noch gewonnen durch eine etwas eingehende Berücksichtigung des naturgesetzlichen Gesellschaftsrechtes, auf dem die kirchlichen Bestimmungen aufgebaut sind. Die Menschen haben ein natürliches Recht, wie ja auch Leo XIII in der Enzyklika *Rerum novarum* ausdrücklich sagt, untereinander Gesellschaften zu bilden, und auf diesem Rechte beruht der Staat als vollkommene Gesellschaft. Die so gebildeten Gesellschaften sind als *universitates personarum* die ursprüng-

lichsten Korporationen, da sie als solche aus den natürlichen Verhältnissen von selbst herauswachsen. Zwischen diesen und den Staaten, die gleichfalls aus der natürlichen Beschaffenheit der Menschen hervorgehen und daher naturgesetzliche Gesellschaften sind, stehen viele andere größere und kleinere Gebilde, und wohl auch die *universitates rerum* als juristische Persönlichkeiten. Weiter aber auf diese Sache einzugehen, ist hier nicht der Platz. Die obige Schrift wird voraussichtlich zu vielseitigen fruchtbaren Erörterungen Anlaß geben und sei bestens empfohlen.

De extraordinario Jubilaeo 1929. Brevis expositio Constitutionis Apostolicae „Auspicantibus". Von Philippus Maroto C. M. F. 8° (87 S.) Roma 1929, Typ. pol. „Cuore di Maria". L 10.—. Dieser Kommentar zur Jubiläumsbulle Pius' XI reiht sich den früheren Schriften desselben Verf.s — er ist Professor des kanonischen Rechtes am päpstl. Seminar St. Apollinare in Rom — würdig an. Sie enthält eingehende Darlegungen namentlich der für die Gewinnung des Jubiläumsablasses des gegenwärtigen Jahres zu erfüllenden Bedingungen. Da es sich hierbei nicht um das Erfüllen eines Gesetzes oder einer wie immer zu benennenden im Gewissen verpflichtenden Vorschrift handelt, sondern um Bedingungen, die zur Erreichung eines bestimmten Zweckes — hier zur Gewinnung des Ablasses — erfordert werden, können nicht probabilistische Grundsätze zur Anwendung gelangen, vielmehr ist eine Art von Tutiorismus am Platz. Wenn eine von den vorgeschriebenen Bedingungen nicht erfüllt wird, auch wenn das im besten Glauben geschieht, wird der Ablaß doch nicht gewonnen. Daher haben sich namentlich die Seelsorger, welche ihre Gläubigen zu dieser Gewinnung aufmuntern, sorgfältig über die Bedingungen zu unterrichten. Das ist noch um so notwendiger, als diese durchaus nicht bei allen Jubiläen gleich sind, sondern ganz erhebliche Abweichungen vorkommen; der Verf. macht an vielen Stellen auf diese Verschiedenheiten aufmerksam, und hält sich daher genau an die in dieser Bulle vorkommenden Worte, die er mit den andern Hilfsmitteln einer kanonistischen Interpretation, namentlich dem geltenden kirchlichen Rechtsbuche, erklärt. Der lateinische Stil ist einfach und leicht verständlich. Die Schrift verdient daher beste Empfehlung.

Die Entwicklung des katholischen Kirchenwesens auf dem Gebiete des heutigen fürstbischöflichen Delegaturbezirkes Brandenburg und Pommern von der Reformation bis zur Bulle *De salute animarum* vom Jahre 1821. Von Leo Jablonsky. 8° (XLIX u. 152 S.) Breslau 1927, Nischkowsky. M 6.—. Die Schrift wird namentlich unter den jetzigen Verhältnissen vielseitigem Interesse begegnen, dann aber auch wohl den Wunsch wachrufen, es möge der Verf. seine eindringenden Studien über das Jahr 1821 hinaus bis auf die Jetztzeit fortsetzen. Es wird ihm dann wohl möglich sein, auch über die inneren Verhältnisse wenigstens der hervorragenderen katholischen Gemeinden von Brandenburg und Pommern nähere Nachrichten zu bringen auch mit einigen statistischen Angaben. Den kleinlichsten und peinlichsten Beschränkungen waren die Katholiken von den Zeiten der Reformation bis 1821 unterworfen und mußten um jeden Fußbreit Freiheit kämpfen.

Staatslexikon. Hrsg. von Hermann Sacher. 5. neubearb. Aufl. 3. Bd.: Kapitulation bis Panslavismus. Lex. 8° (X u. 1936 Sp., 73 Bilder u Kärtchen).

Freiburg 1929, Herder. — Manches in diesem Bande interessiert auch Theologen und besonders Kirchenrechtslehrer; das gilt vor allem wohl von den beiden anerkennenswerten Artikeln „Kirche" und „Kirche und Staat", sowie von der Darstellung des tatsächlichen Verhältnisses der beiden höchsten Gewalten in einzelnen Staaten des Deutschen Reiches und in Österreich. Getrennte Behandlung erfuhr auch das „kirchliche Finanzwesen" in den genannten Staaten, ebenso „Mädchenschulen"; hier ist Österreich allerdings ausgelassen. — Ist „Macchiavelli" wirklich nach Gebühr, nicht zu harmlos aufgefaßt und beurteilt? — Bei „Kopp" und „Korum" hätte noch hinzugefügt werden können, daß den Arbeitern das wohl nicht verboten werden konnte, was bei den andern Wirtschaftsständen in Deutschland längst und ohne Widerspruch in Übung stand. — Die Artikel „Nationalismus" und „Nationalitätsprinzip" hätten mit Rücksicht auf die neueste Zeitströmung eingehendere Behandlung verdient. — Für eine folgende Auflage dürfte zu empfehlen sein, dem sehr gediegenen Artikel „Naturrecht" einen getrennten über das „Naturgesetz" voraufgehen zu lassen; besonders die neuesten in unsern Zeitschriften geführten Kontroversen über sozialethische Gegenstände lassen eine eingehendere Darstellung der ethischen Forderungen des Naturgesetzes und seines Verhältnisses zu dem „christlichen Sittengesetze" dringend wünschenswert erscheinen. Die große Zahl der Mitarbeiter brachte die Gefahr eines Einschleichens moderner, oft unklarer Mode-Ausdrücke und mehrdeutiger Schlagworte mit sich; doch tritt eine solche des wissenschaftlichen Ernstes entbehrende Schreibweise kaum je hervor.

Josef Biederlack S. J.

Mitteilungen

Papstjubiläums-Preisausschreiben der Österreichischen Leo-Gesellschaft. Obzwar die mächtig aufblühende Missionsbewegung großes Interesse findet und die Bedeutung der Missionsseelsorge und ihrer Art in allen beteiligten Kreisen erkannt wird, so wird doch der in den Missionsländern angewandten Methode des Religionsunterrichtes weniger Aufmerksamkeit geschenkt. Um diese wichtige Frage einer fördernden Erörterung zuzuführen, veranstaltet die Österreichische Leo-Gesellschaft anläßlich des Priesterjubiläums des Heiligen Vaters Pius XI ein Preisausschreiben, das ebensosehr in der Blickrichtung der katechetischen Bewegung unserer Zeit, als im Interesse der Missionsbestrebungen und Missionsmethoden gelegen ist. Die Leo-Gesellschaft bestimmt S 3000.— (rund M 1700.—) für die beste umfassende Darstellung des Religionsunterrichtes in den katholischen Heidenmissionen, die besonders auf das Unterrichtsverfahren und die Unterrichtsbehelfe eingeht; auch etwaige Vorschläge sind erwünscht. Die betreffenden Arbeiten müssen in deutscher Sprache verfaßt und in Maschinschrift geschrieben sein. Sie sind bis 31. Dezember 1930 an die Kanzlei der Österreichischen Leo-Gesellschaft, Wien I, Rotenturmstraße 2, einzusenden; die Leo-Gesellschaft behält sich vor, den Termin um ein halbes Jahr zu verlängern. Der anonym einzureichenden Arbeit ist ein mit einem Kennwort versehener, geschlossener Briefumschlag beizulegen, der Name und Anschrift des Bewerbers enthält. Das Preisrichteramt haben die Hochw. Herren: Universitätsprofessor P. Dr. Wilhelm Schmidt S. V. D., Rom,

Universitätsprofessor P. Dr. Michael Gatterer S. J., Innsbruck, P. J. Eberlein M. S. C., Salzburg, und der Präsident des Reichsbundes der österr. Katechetenvereine, Geistl. Rat W. Jaksch, Wien, übernommen. Das Preisrichterkollegium hat zu entscheiden, ob einer Arbeit der Preis ganz oder teilweise zuerkannt wird. Die Österreichische Leo-Gesellschaft erhält das Recht, die mit einem Preis ausgezeichnete Schrift in erster Auflage in Druck herauszugeben, wobei das Honorar dem Verfasser zufällt; die übrigen Arbeiten werden den Verfassern zurückgestellt.

Wien, am 19. August 1929.

Für die Österreichische Leo-Gesellschaft:

Der Generalsekretär:

Dr. Th. Innitzer.

Ein Säkularisationsplan sämtlicher deutscher Benediktinerklöster zu Anfang des 17. Jahrhunderts. Bis zu welch unglaublicher Höhe in manchen Kreisen die Erregung stieg, als gelegentlich des Restitutionsediktes von 1629 Kaiser Ferdinand II mit den Plan umging, aus den Gütern der verschwundenen norddeutschen Mönchs- und Nonnenklöster Jesuitenkollegien zu errichten, zeigt neuerdings ein Aufsatz von P. Volk O. S. B. in Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens 47 (1929) 146—156. Man behauptete damals geradezu, 30 Jesuiten und 3 Jesuitenprovinziäle seien zu Regensburg zusammengekommen und hätten nichts mehr und nichts weniger als die Aufhebung des Benediktinerordens in Deutschland geplant! Daß für eine solche Ungeheuerlichkeit ein anderer Beleg beigebracht werden muß als die Äußerung eines Kölner Benediktiners, liegt auf der Hand, denn woher wußte man in Köln, was die 33 Verschwörer in Regensburg verhandelt haben? Aber bezeichnend ist es, daß derartige Tatarennachrichten Glauben finden konnten. — Daß v. Pastor dem verdienten Benediktinerabt Schenk zu Schweinsberg nicht gerecht geworden ist, kann ich nicht finden. Die Arbeit von Berlière hat er zitiert XIII 359, A. 2.

C. M. Kneller S. J.

Mit Genehmigung der Apostol. Administratur Feldkirch-Innsbruck und der Ordensobern.

Register

zum Jahrgang 53 (1929)

Abkürzungen:

Abh. = Abhandlung
Kl. B. = Kleinerer Beitrag
Rez. = Rezension
Neuersch. = Neuerscheinungen

r (nach Autorennamen oder Buchtiteln) = rezensiert oder sonst (unter Neuerscheinungen usw.) besprochen

Autorennamen sind *kursiv* gedruckt.

Aertnys J., r 452
Allgeier A., r 302
AltesTestament, Neuersch. 294
Ambrosii de Sacramentis, was sagen die Handschriften zur Echtheit? Abh. *Faller* 41
Anastasio a S. Paulo, r 618
Argus, r 154

Baeumker Cl., r 429
Barnikol E., r 615
Bartmann B., r 440. 441. 608
Baumstark A., r 309
Behn S., r 427
Beichtzusprüche r 459
Belšaṣṣar, nach d. B. Daniel und d. babyl. keilinschr. Berichten, Abh. *Linder* 173
Bernadot V., r 450
Biederlack J., Neuersch.: Kirchenrecht 307. 631
Bierbaum M., r 308
Bild u. Gleichnis, Gottes in der Schöpfung, Abh. *Dander* 1. 203
Billerbeck P., r 606
Bittremieux J., r 437
Blüml R., r 614
Brian-Chaninov, r 151
Bromboszcz Th., r 164
Browe P., Abh.: Die Kommunion in der Pfarrkirche 477
Budde F., r 427

Cachia M., r 624
Capello F. M., r 304. 630
Castelein D., r 313
Cerato, r 305
Choupin L., r 449
Cimetier F., r 628
Colli-Lanzi, r 457
Conscientia, de, r 453
Conze E., r 431

D'Alès A., r 621
Damen C. A., r 452
Dander F., Abh.: Gottes Bild u. Gleichnis in der Schöpfung 1. 203; Rez.: *E. K. Winter* 586; Neuersch.: Dogmatik u. Dogmengeschichte 450. 624
Danzer B., r 469
Deininger F., r 456
Dibelius M., r 154
Distinctio formalis, Beiträge zur gesch. Entwicklung, Abh. *B. Jansen* 317. 517
Documents du Saint-Siège, r 630
Dölger F. J., r 465
Dogmatik und Dogmengeschichte, Neuersch. 437. 616
Dombart B., r 624
Donat J., Neuersch.: Philosophie 422; r 425
Drexel A., r 424
Dürr L., r 294
Duhr B., r 419
Dyroff A., r 593

Eberharter A., r 303
Einjahrtheorie, das „angenehme Jahr des Herrn" und die, Kl. B. *Holzmeister* 272
Eisentraut E., r 614
Elfes A., r 593

Fahsel H., r 168
Faller O., Abh.: Was sagen die Handschriften zur Echtheit der sechs Predigten „S. Ambrosii de Sacramentis?" 41
Faustmann K., r 458
Feckes K., r 593. 623
Feldmann J., r 435
Felten J., r 611
Finke H., r 461
Fischer H., r 291
Frick K., r 426
Frühscholastik, Handschriftenfunde aus der, Kl. B. *Landgraf* 95
Fuchs Fr., Mitt. 168
Fuetscher L., Rez.: *A. Dyroff, A. Elfes, K. Feckes, J. Gredt, A. Schneider, G. Söhngen* 593; Neuersch.: Religionswissenschaft 139; Philosophie 432; Fundamentaltheologie 139

Gächter P., Abh.: Zum Pneumabegriff des hl. Paulus 345; Rez.: *E. Jac-*

quier 598; *A. Wikenhauser* 601; Neuersch.: Neues Testament 162. 613; Dogmatik und Dogmengeschichte 451
Galtier P., r 616
Gatterer A., Neuersch.: Philosophie 433
Gatterer M., Neuersch.: Liturgik 314; Mitt. 171
Garrigou-Lagrange, r 285
Geiselmann J., r 147
Gillmann F., r 306
Goerres J., r 141
Götzmann W., r 622
Gottlob Th., r 307
Gougaud L., r 469
Grandmaison de L., r 411
Gredt J., r 593
Grentrup Th., r 309
Gutmansthal N., Neuersch.: Fundamentaltheologie 151

Haehling v. Lanzenauer, r 142
Hardy E., r 142
Heijmann H., r 471
Hentrich W., r 442
Heredia V. B., r 443
Herget O., r 423
Hertling L., Rez.: *Naval-Fernandez* 137; *Garrigou-Lagrange* 285; Neuersch.: Kirchengeschichte 465
Heß W., Kl. B.: Die philos. Inauguralquästionen an der ehemal. Akademie zu Bamberg 111
Hessen J., r 432
Hilpisch St., r 466
Hinzpeter G., r 434
Hirsch E., r 615
Hollnsteiner J., r 151
Holzmeister U., Kl. B.: „Das angenehme Jahr des Herrn" und d. Einjahrtheorie 272; Rez.: *E. Nestle* 128; Neuersch.: Religionswissenschaft 152; Neues Testament 154. 606
Hülster P., r 304
Hyppolyts „Apostol. Überlieferung", Beobachtungen zum Fortleben von, Kl. B. *J. A. Jungmann* 579
Inauguralquästionen, phil. an d. ehemal. Akademie zu Bamberg, Kl. B. *Heß* 111
Innitzer Th., r 158

Jablonsky L., r 632
Jacquier E., r 598
Jansen B., Abh.: Beiträge zur gesch. Entwicklung der Distinctio formalis 317. 517
Joannes a Jesu Maria, r 618
Johner D., r 315
Jugie M., r 149
Jungmann J. A., Abh.: Praefatio u. stiller Kanon 66. 247; Kl. B.: Beobachtungen zum Fortleben von Hippolyts „Apostol. Überlieferung" 579; Neuersch.: Liturgik 309
Junker H., r 303

Kalb A., r 624
Karrer O., r 316
Kirchengeschichte, Neuersch. 460
Kirchenrecht, Neuersch. 304. 627
Knecht A., r 305
Kneller A., Mitt. 634
Koch A., Mitt. 171
Kommunion in der Pfarrkirche, Abh. *Browe* 477
Kraus J., r 430
Künstle K., r 463
Kunst, die altchristliche, Abh. *P. Styger* 545

Lagrange J., r 157
Laienapostolat, r 458
Lammens H., r 152
Lammeyer J., r 631
Lampen W., r 620
Landgraf A., Kl. B.: Handschriftenfunde aus der Frühscholastik 95; Rez.: *H. Fischer* 291
Lang H., r 622
Lateran-Verträge, r 630
Lattey C., r 146. 451
Laurentius a Brundusio, r 438
Lavergne C., r 157
Lebreton J., r 444
Legewie B., r 619
Lehmann P., r 462
Lieser L., r 429
Linder J., Abh.: König Belsassar 173; Neuersch.: Altes Testament 294
Linderbauer B., r 465
Liturgik, Neuersch. 309
Lortz J., r 139

Mac Nought J. C. r 145
Machens J., r 294
Mader J., r 159
Malines, The Conversations at 1921—25, r 147
Mang H., r 312
Maroto Ph., r 632
Maaß E., Mitt. 171
Mathis B., r 471
de Meester, r 627
Merk K. J., r 315
Merkelbach B. H., r 457
Minnichthaler J., r 453
Mitteilungen 168. 473. 633
Mitterer A., r 458
Mitzka F. Neuersch.: Dogmatik und Dogmengeschichte 444. 620; Mitt. 171
Mohlberg K., r 309
Molitor R., r 467
Molsdorf W., r 464
Moral- u. Pastoraltheologie, Neuersch. 451
Müller J., Rez.: *J. Ude* 130; Neuersch.: Dogmatik 437
Müller K., r 463

Naval-Fernandez, r 137
Nebreda E., r 463
Nestle E., r 128
Neues Testament, Neuersch. 154. 606
Niglutsch J., r 609
Nivard M., r 425

Oberhammer Cl., r 316
Ostlender H., r 619

Pangerl F., Neuersch.: Kirchengeschichte 460
Pascher J., r 141
Pastor L., r 460
Paulus N., Rez.: *B. Duhr* 419
Pejška J., r 631
Pelster F., Kl. B.: Literargeschichtl. Beiträge zu Robert v. Melun, Bischof v. Hereford († 1167) 564

Peters N., r 299
Philips G., r 441
Philosophie, Neuersch. 422
Pneumabegriff d. hl. Paulus, Abh. *P. Gächter* 345
Pölzl F., r 158
Posch F., r 609
Poschmann B., r 283
Praefatio u. stiller Kanon, Abh. *Jungmann* 66. 247
Pribilla M., r 625
Prümmer M. r 414
Pruner-Seitz r 454

Raby F. J. E., r 311
Raupert G., r 435
Religionswissenschaft, Neuersch. 139
Riggenbach E., r 611
Robert v. Melun, Bischof v. Hereford († 1167), Literargeschichtl. Beiträge zu, Kl. B. *Fr. Pelster* 564
Roder J., r 458
Rösch K., r 606
van Roey J. E., r 620
Rosenmeyer Fr., r 620
Rückert H., r 615

Sacher H. r 632
Santeler J., Rez.: *F. Weidauer* 409; Neuersch.: Philosophie 426
Schäfer J., r 606
Schäfer T., r 307
Scharberg B., r 608
Scheiwiller O., r 459
Scherer W., r 624
Schilling O., r 451
Schlagenhaufen F., Rez.: *L. de Grandmaison* 411; Neuersch.: Fundamentaltheologie 140
Schmaus M., r 446
Schmid J., r 610
Schmidlin, r 143
Schmidt H., r 422
Schmidt R., r 142
Schmitt A., Neuersch.: Moral- und Pastoraltheologie 451
Schmitt Fr. S., r 619
Schneider A., r 593
Schönegger A., Neuersch.: Kirchenrecht 304. 627
Schrörs H., r 461
Schulte Chr., r 454
Schuster J., r 311
Schweigl J., Neuersch.: Religionswissenschaft 151
Segarra Fr., r 617
Seitz A., r 435
Sinthern P., Neuersch.: Dogmatik und Dogmengeschichte 625
de Smet A., r 629
Söhngen G., r 593
Soiron Th., r 612
Soreth S., r 625
Spáčil Th., r 439
Staab K., r 166
Steffes J. P., r 140
Stegmann P. A., r 164
Stegmiller P., r 161
Steinmann A., r 160
Stephan, r 314
Stohr A., r 447
Stolz B., r 161
Storr R., r 294
Strack L., r 606
Stufler J., Neuersch.: Dogmatik und Dogmengeschichte 440. 616
Stummer F., r 162
Stutz U., r 308
Styger P., Abh.: Die altchristliche Kunst 545
Sünner P., r 433
Szczepański L., r 161
Theis J., r 296
Tillmann Fr., r 456
Todesco L., r 462
Thurnhofer F., r 454
Thurston H., r 459

Ude J., r 130
Umberg J., Rez.: *B. Poschmann* 283; *M. Prümmer* 414; Neuersch.: Liturgik 315; Dogmatik und Dogmengeschichte 449; Moral- u. Pastoraltheologie 457

Väth A., r 143
Velehradensis, Acta V. Conventus 1927, r 148
Völker W., r 143
Vogels H. J., r 155. 613
Vuippens J., r 165

Walde B., r 301
Wanninger J., r 142
Weckesser A., r 434
Weidauer F., r 409
Weiß A. M., r 141
Wiederkehr K., r 448
Wikenhauser A., r 601
Winter E. K., r 586
Wirges J., r 470

Zahn Th., r 145. 156
Zankow St., r 149
Zawart A., r 472
Zoepfl F., r 299
Zorell F., r 301
Zoozmann R., r 312

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für katholische Theologie“

Nr. 201 **1929.** Innsbruck, 15. Sept. 1929

Bei der Redaktion*) sind seit 15. Juni 1929 eingelaufen:

Achermann F. X., Sonntagschristenlehren für die reifere Jugend. II: Von den Geboten. 8° (448 S.) Limburg a. d. L. 1929, Steffen. M 8.50, geb. M 10.50

Berghoff S., In unbekanntem Land auf der Suche nach verlorenen Brüdern. 8° (240 S.) Leutesdorf a. Rh. 1929, Verlag d. Johannesbund. M 4.50

Berlière U., O. S. B., Statuta monastica Ludovici Blosii (Scripta Monastica 10/2). 8° (160 S.) Padua 1929, Antoniana. L 15.—

Bertram A.-Cohausz O., S. J.. Die Persönlichkeit des Predigers. Zur Predigt über Gott. 8° (42 S.) München 1929, Kösel-Pustet. M 1.—

Bohlen H., Die seelsorgliche Behandlung der Lungenkranken. 8° (70 S.) Innsbruck 1929, Tyrolia. S 2.50

Bopp L., Liturgische Erziehung. 8° (XII u. 124 S.) Freiburg 1929, Herder. M 3.—

Brackmann A., Die Entstehung der Andechser Wallfahrt. 4° (39 S. u. 3 Tafeln.) Berlin 1929, Akademie der Wissenschaften. M 9.—

Brey H., Quand la nuit tombe sur l'âme. 8° (145 S.) Paris 1929, Desclée

Buchberger M., Lexikon für Theologie und Kirche. 1. Lieferung. 4° (6 Bogen.) Freiburg 1929, Herder. M 4.80

Bußmann W., Synoptische Studien. II: Zur Redenquelle. 8° (VIII u. 213 S.) Halle 1929, Buchhandl. d. Waisenhauses. M 14.—

Byrne E., Bourdaloue Moraliste. 8° (504 S.) Paris 1928, Beauchesne

Charue A., L'Incrédulité des Juifs dans le Nouveau Testament (Lovanienses dissertationes II/21). 8° (XI u. 372 S.) Gembloux 1929, Duculot

Christiani H., Die Breslauer Bischofswahl von 1841. 8° (72 S.) Eisleben 1929, Klöppel. M 1.50

Cohausz O., S. J., Der Weltkönig Jesus Christus (Ligabroschüren C 1). 12° (32 S.) Steyl 1929, Missionsverlag. M —.20

Dennefeld L., Histoire des livres de l'Ancien Testament. 8° (175 S.) Paris 1929, Bloud u. Gay. Fr 12.—

— —, Le Messianisme. 8° (302 S.) Paris 1929, Letouzey

Dombart B.-Kalb A., Augustinus de Civitate Dei. II (Bibliotheca Teubneriana). 8° (635 S.) Leipzig 1929, Teubner. M 10.60, geb. M 12.—

Drouven E., S. J., Manua'os Schwur (Aus fernen Landen). 8° (129 S.) Freiburg 1929, Herder. M 2.40

Eberle O., Theatergeschichte der inneren Schweiz im Mittelalter und zur Zeit des Barock. 8° (XVI u. 304 S., 15 Abb.) Königsberg 1929, Gräfe u. Unzer. M 12.—

Erbarmen G., Normen für die Frauenkleidung. 8° (30 S.) Ravensburg 1929, Dorn. M —.50

de Ercilia E. U., S. J., Auepifania del Platonismo. 4° (480 S.) Barcelona 1929, Graphos. P 15.—

Feckes C., Gabrielis Biel: Quaestiones de iustificatione (Opuscula et Textus IV). 8° (64 S.) Münster 1929, Aschendorff. M 1.20

Federer H., Ein Büchlein für seine Freunde. 12° (84 S.) Freiburg 1929, Herder.

Fehleisen G., Die Bauten des Klosters Alpirsbach. 8° (30 S. u. 19 Tafeln.) Leipzig 1929, Teubner. M 4.—

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Neuerscheinungen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

Fischer Z., O. F. M., Kinderfreunde und Rote Falken. 5. Aufl. 12° (112 S.) Wien 1929, Typograph. Anstalt. S 1.20

Freundorfer J., Die Apokalypse des Apostels Johannes und die hellenistische Kosmologie und Astrologie (Bibl. Studien XXIII/1). 8° (XIV u. 148 S.) Freiburg 1929, Herder. M 6.—

Fromme, Kalender für den katholischen Klerus 1930. 12° (204 S.) Wien 1929, Fromme. S 4.—

Fröbes J., S. J., Lehrbuch der experimentellen Psychologie. II. 4° (XXIII u. 647 S.) Freiburg 1929, Herder.

Gebler P., Per Christum Dominum nostrum. Vorträge über christliches Beten und Leben. 12° (95 S.) Wiesbaden 1929, Rauch. M 2.25, geb. M 3.—

Glynn J. A.-Huthmacher H., S. J., Talbot der Büßer. 8° (96 S.) Leutesdorf a. Rh. 1929, Verlag d. Johannesbund. M 2.—

Gröber K.-Hinderberger A., Religiöse Funkansprachen. 8° (VIII u. 248 S.) Freiburg 1929, Herder. M 3.80, geb. M 4.60

Groeteken A., Johann Heinrich Montanus. 8° (85 S.) Werl i. W. 1929, Franziskus-Druckerei. M 2.—

Gruehn W., Archiv für Religionspsychologie und Seelenführung IV. 4° (410 S.) Leipzig 1929, Pfeifer. M 18.—

Güllekes, S. C. J., Licht im Leid. Ein Büchlein für die Kranken. 12° (96 S.) Leutesdorf a. Rh., Verlag d. Johannesbund. M —.90

Gunkel-Zscharnack, Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 55./61. Liefrg. Tübingen 1929, Mohr. Subskriptionspreis M 5.40

Hahn S., Kirchengeschichte. 2. Aufl. (Katholische Religionslehre für Schule und Leben II). 8° (VIII u. 164 S., 27 Bilder, 1 Karte.) Freiburg 1929, Herder. M 2.60, geb. M 3.80

Haring J., Der kirchliche Eheprozeß. 8° (64 S.) Graz 1929, Ulr. Moser. S 6.—

Herrig J., Person und Kind. Das „Kindliche" im Reiche des Religiös-Sittlichen (Abhandlungen aus Ethik und Moral 9). 8° (232 S.) Düsseldorf 1929, Schwann. M 7.50

Herzog F. A., „Hört sein Gericht!" Predigtentwürfe aus Michäas (Alttestamentl. Predigten 27). 8° (80 S.) Paderborn 1929, Schöningh. M 2.—

Heysse A., O. F. M., Liber de sex principiis Gilberto Porretano ascriptus (Opuscula et Textus VII). 8° (36 S.) Münster 1929, Aschendorff. M —.90

Hirsch-Rückert, Luthers Vorlesungen über den Hebräerbrief (Arbeiten zur Kirchengeschichte 13). 8° (XXVII u. 300 S.) Berlin 1929, W. de Gruyter

Jacquin A. M., Histoire de l'Église I. 8° (720 S.) Paris 1929, Desclée. Fr 50.—

Jansen J. L., Das Bittgebet im Werke der Erlösung. 12° (168 S.) Paderborn 1929, Schöningh. M 2.40

Jérôme de la Mère de Dieu, C. D., La tradition mystique du Carmel. 8° (92 S.) Paris 1929, Desclée

Juhász C., Die Stifte der Tschanader Diözese im Mittelalter (Deutschtum und Ausland 8/9). 8° (333 S.) Münster 1929, Aschendorff. M 7.50, geb. M 8.75

Kaibach R., O. M. C., Das Gemeinwohl und seine ethische Bedeutung (Abhandlungen aus Ethik und Moral 7). 8° (228 S.) Düsseldorf 1929, Schwann. M 7.—, geb. M 9.—

Katterbach—Pelzer—Silva-Tarouca, Codices latini saeculi XIII. I. Fasciculus. (36 S. u. 32 Tafeln.). Rom 1929, Vatikan. L 10.—

Kierkegaard S., Über den Begriff der Ironie. 8° (296 S.) München 1929, Oldenbourg. M 7.50, geb. M 9.50

Koch H., Adhuc virgo. Mariens Jungfrauschaft und Ehe in der altkirchlichen Überlieferung bis zum Ende des 4. Jahrh.s 8° (44 S.) Tübingen 1929, Mohr. M 3.—

Koch J., Durandi de S. Porciano O. P.: Quaestio de natura cognitionis et disputatio cum anonymo quodam nec non determinatio Hervei Natalis O. P. (Opuscula et Textus VI). 8° (75 S.) Münster 1929, Aschendorff. M 1.35

Kurfeß A., Gott und die Schöpfung (Philosophische Quellenhefte 9). 8° (32 S.) Leipzig 1929, Teubner. M —.75

v. Lama Fr., Konnersreuther Chronik 1928. 8° (189 S. u. 12 Abb.) Karlsruhe 1929, Badenia. M 2.75

Lampen W., O. F. M., B. Joannes Duns Scotus et Sancta Sedes. 8° (64 S.) Quaracchi 1929, Bonaventura Kolleg

Langhammer M., Die Wahrheit. Katholische Glaubenslehre I. 8° (188 S.) Innsbruck 1929, Tyrolia. S 4.80

Laslowski E., Beiträge zur Geschichte des spätmittelalterlichen Ablaßwesens (Breslauer Studien XI). 8° (V u. 149 S.) Breslau 1929, Müller u. Seiffert

Lenhart G., Moderne Sittlichkeitsfragen. 8° (130 S.) Wiesbaden 1929, Rauch. M 3.50, geb. M 4.50

Lesaar H. H., Ausgewählte Predigten und Briefe des heiligen Augustinus. 8° (63 S.) Paderborn 1929, Schöningh. M 1.35, geb. M 2.60

Loos A., O. M. J., Das erhabene Geheimnis. 12 Sakramentspredigten. 8° (148 S.) Straßburg 1929, Le Roux. Fr 8.50

Louis de la Trinité, O. C. D., Le Docteur mystique. 8° (85 S.) Paris 1929, Desclée

Machens J., Gebete des Priesters am Krankenbette. 12° (110 S.) Paderborn 1929, Schöningh. M 2.40

Mayer H. S., O. S. B., Benediktinisches Ordensrecht in der Beuroner Kongregation I. 8° (198 S.) Beuron 1929, Kunstverlag. M 5.70

Meffert Fr., Der Kampf um Christus. (C 2) 12° (32 S.)
— Die Schriften des Neuen Testamentes. (C 3) 12° (32 S.)
— Der Gottmensch Jesus Christus. (C 4) 12° (32 S.)
— Christus und das Zeugnis der Weltgeschichte. (C 5) 12° (32 S.)
— Was Jesus über sich selbst sagt? (C 6) 12° (32 S.)
— Jesu Heiligkeit, Beweis seiner Gottheit. (C 7) 12° (32 S.)
— Jesu Wunder als göttliche Machterweise. (C 8) 12° (32 S.)
— Die Auferstehung Jesu von den Toten. (C 9) 12° (32 S.)
— Maria, unsere Mutter und Fürsprecherin. (C 11) 12° (32 S.)
— Die Marienverehrung. (C 1 C) 12° (32 S.)
(Liga-Broschüren.) Steyl 1928, Missionsverlag. Jedes Heft M —.20

Minichthaler J., Religionspädagogische Auswertung von Heiligenleben (Religionspädagische Zeitfragen). 8° (48 S.) München 1929, Kösel-Pustet. M 1.—

Mut D. W., Theresien-Kinder-Kalender 1930. 4. Jahrgang. 8° (80 S.) München 1929, Salesianer-Verlag. M —.50

— —, Theresien-Kalender 1930. 8° (92 S.) München 1929, Salesianer-Verlag

Nell-Breuning O., S. J., Wirtschafts- und sozialpolitische Flugschriften.
1. Kirche und Kapitalismus. 8° (12 S.)
2. Sinnvoll geleitete Wirtschaft. 8° (16 S.)
3. Konsumvereine und Wirtschaftsgestaltung. 8° (12 S.)
4. Rationalisierung der Verteilung. 8° (12 S.)
M.-Gladbach 1929, Volksvereins-Verlag. Jedes Heft M —.30

Neubner J., Die heiligen Handwerker in der Darstellung der Acta Sanctorum (Münsterische Beiträge 4). 8° (XVI u. 272 S.) Münster 1929, Aschendorff. M 12.60

Niglutsch-Posch, Brevis commentarius in S. Pauli Apostoli Epistolam ad Galatas. 8° (78 S.) Trient 1929, Marienbrüder

Odeberg H., 3 Enoch or The Hebrew Book of Enoch. 8° (X u. 477 S.) Cambridge 1928, University Press

Ordo divini officii recitandi missaeque celebrandae iuxta Kalendarium Ecclesiae universalis 1930. 12° (159 S.) Neapel 1929, D'Auria. L 2.20

Otto J. A., S. J., Die Flucht aus dem Lamakloster (Aus fernen Landen). 8° (VIII u. 136 S.) Freiburg 1929, Herder. M 2.80

Parsch-Goller, Melodien- und Orgelbüchlein zu den gewöhnlichen Meßgesängen des Volksliturgischen Apostolates. (32 S.) S 2.—
„Kyrie Eleison". Singstimme für die Meßgesänge. (32 S.) S —.50
Das kirchliche Nachtgebet für Gesang eingerichtet. (20 S.) S —.30
Der Gottesdienst der Bittage. (36 S.) S —.40
Klosterneuburg b. Wien 1929, Volksliturg. Apostolat

v. Pastor L., Aus dem Leben des Geschichtschreibers Johannes Janssen. 1829—1891. 8° (96 S.) Köln 1929, Bachem. M 3.60

Pauly J., Priesterexerzitien. 8° (145 S.) Warnsdorf 1929, Opitz. M 2.—

Peichl H., Das Leben. Katholische Glaubenslehre II. 8° (156 S.) Innsbruck 1929, Tyrolia. S 4.80

Pelster Fr., S. J., Thomae de Sutton O. P.: Quaestiones de reali distinctione inter essentiam et esse (Opuscula et Textus V). 8° (64 S.) Münster 1929, Aschendorff. M 1.20

Pesl L., Kirche und Bodenreform. 8° (148 S.) Würzburg 1929, Kabitzsch. M 2.50

Pichler-Schumacher, Ein frommes Bilderbüchlein für die Kleinen. 2. Aufl. 8° (48 S.) Innsbruck 1929, Tyrolia. S 2.—

Przywara E., S. J., Das Geheimnis Kierkegards. 8° (180 S.) München 1929, Oldenbourg. M 6.50, geb. M 8.50

Rademacher A., Religion und Leben. 2. Aufl. 8° (VIII u. 230 S.) Freiburg 1929, Herder. M 4.40, geb. M 6.—

Rieß-Matthießen, Das Engelkind. 4° (40 S.) Freiburg 1928, Herder. M 4.60

van Roey J. E., De virtute caritatis. 8° (II u. 268 S.) Mecheln 1929, Dessain

Rosa R. P., S. J., Saint Anselme de Cantorbéry. La vie et l'âme du Saint. 8° 342 S.) Brüssel 1929. Desclée. Fr 15.—

Rosenhain, 1928/29, Heft 12. München 1929, Salesianer-Verlag. M 3.—

Rothaug F. J., Drei neue Kinderlieder op. 60, Klavierausg. à M —.80, Singst. à M —.15
Treueschwur der Himmelskönigin op. 61 a, Orgelbegl. und Part. à M —.50, Singst. à M —.06
Drei neue, leichte Herz-Jesu-Lieder op. 63, Orgelbegl. und Part. à M 1.20, Singst. à M —.15
Würzburg, Wallstr. 12 B, Selbstverlag

Sacher H., Das Staatslexikon. III: Kapitulation bis Panslavismus. Lex. 8° (X u. 1936 S. u. 5 Tafeln.) Freiburg 1929, Herder. M 32.—

Salesianische Nachrichten. Organ der Werke des seligen Don Bosco. XIII/12. München 1929, Salesianer-Verlag

Schott, Römisches Sonntagsmeßbuch. 2. Aufl. 12° (XXXII u. 718 S.) Freiburg 1929, Herder. M 6.—

Schramm E., Kaiser, Rom und Renovatio. I: 8° (XIV u. 306 S.) M 18.—; II: 8° (186 S.) M 14.—. Leipzig 1929, Teubner

Sickenberger J., Leben Jesu nach den vier Evangelien. V (Biblische Zeitfragen XIII/1-2). 8° (IV u. 120 S.) Münster 1929, Aschendorff. M 2.35

Soreth S., O. P., Grundriß der Heilslehre. Compendium Theologiae des hl. Thomas v. Aquino. 4° (XV u. 267 S.) Augsburg 1928, Haas u. Grabherr. M 10.—

Straub W., Malendes Zeichnen im Religionsunterricht der Grundschule. 8° (XII u. 116 S., 58 Tafeln.) Freiburg 1929, Herder. M 2.50

Sträter H., Männerpredigten. 12° (108 S.) Wiesbaden 1929, Rauch. M 2.25, geb. M 3.—

Theresia, hl. vom Kinde Jesu. Geschichte einer Seele. Selbstbiographie. 8° 286 S.) Kirnach-Villingen 1929, Verlag d. Schulbrüder. M 3.25, geb. M 3.80

Todesco L., Corso di Storia della Chiesa. V/1. 2. 8° (670 S.) Turin 1929, Marietti. V/1 L 9.—, V/2 L 16.—

Toll J. M., Paulus der Eremit (Germanische Studien 67). 8° (42 S.) Berlin 1929, Ebering

Vogels H. J., Codicum Novi Testamenti Specimina. 4° (54 phototyp. Blätter.) Bonn 1929, Hanstein. M 16.—, geb. M 18.50

Vogt P., S. J., Marienbilder nach der Heiligen Schrift. 8° (VIII u. 318 S.) Regensburg 1929, Manz. M 7.—, geb. M 9.—

Waldner S., C. Ss. R., Der hl. Klemens Maria Hofbauer im Zeichen der heiligen Eucharistie. 12° (106 S.) Warnsdorf 1929, A. Opitz. Kč 5.—

Waldschläger W., Im Reiche des Königs der Liebe. 12° (32 S.) Leutesdorf a. Rh. 1929, Verlag d. Johannesbund. M —.30

Wellnhofer M.-Rauch B., O. S. B., Franz Lehner. Eine Würdigung seiner Dichtungen. 8° (48 S. u. 2 Abb.) Kirnach-Villingen 1929, Verlag d. Schulbrüder. M —.75

Westermanns Monatshefte. Zeitschrift der Gebildeten. Braunschweig, Westermann. Jedes Heft M 2.—

Winder O., O. M. Cap., Des Priesters Freudenstunden. I. Sonntag. 8° (72 S.) Linz a. d. D., Fidelis-Druckerei

Zeimet J., Die Zisterzienserinnen-Abtei St. Katharinen bei Linz am Rhein. 8° (XII u. 241 S., 8 Abb.) Augsburg 1929, Filser. M 9.60

Ziegler A., Die Nominations- und Präsentationsrechte der Universität München. 8° (V u. 163 S.) München 1929, Loristr. 21, Selbstverlag

Zimmermann O., S. J., Lehrbuch der Aszetik (Theologische Bibliothek). 8° (XVI u. 642 S.) Freiburg 1929, Herder. M 13.50, geb. M 16.—

Neuerscheinungen :: Herbst 1929

Dasein und Wesen Gottes. Band 2: Der teleologische Gottesbeweis. Von Prälat Univ.-Professor Dr. Joseph Mausbach. 1./2. Aufl. X, 291 S. Geheftet RM 4.60, gebunden RM 5.90

Das gegenwärtige Heidenapostolat im fernen Osten. I. Halbband: Ostasien (China und Japan). Von Univ.-Prof. Dr. Joseph Schmidlin. (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, Band 13). 192 S. Geheftet

Jahrbuch für Liturgiewissenschaft in Verbindung mit A. Baumstark und A. L. Mayer herausgegeben von P. Dr. Odo Casel O. S. B. Band 8. IV, 447 Seiten. Geheftet RM 17.—, Leinenband RM 19.—

Opuscula et Textus historiam ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia, series scholastica edita curantibus M. Grabmann et Fr. Pelster S. J.

Fasc. IV. *Gabrielis Biel Quaestiones de justificatione,* quas edidit Carolus Feckes. 64 p. RM 1.20

Fasc. V. *Thomae de Sutton O. P. Quaestiones de reali distinctione inter essentiam et esse.* Secundum fidem manuscriptum primum edidit Franciscus Pelster S. J. 64 p. RM 1.20

Fasc. VI. *Durandi de S. Porciano O. P. Quaestio de natura cognitionis et Disputatio cum Anonymo quodam nec non determinatio Hervaei Natalis O. P.* Ad fidem manuscriptorum edidit Josephus Koch. 76 p. RM 1.35

Fasc. VII. *Tractatus de sex principiis Gilberto Porretano adscriptus.* Ad fidem manuscriptorum denuo edidit Albanus Heysse O. F. M. 76 p. RM 0.90

Die heiligen Handwerker in der Darstellung der Acta Sanctorum. Von Dr. Johannes Neubner. (Münsterische Beiträge zur Theologie, herausgegeben von F. Diekamp u. R. Stapper, Heft 4). XVI, 272 S. Mit 22 Bildern auf Tafeln und 4 Abbildungen im Text. Geheftet RM 12.60

Der Sieg des Humanismus in den katholischen Gelehrtenschulen des Niederrheins 1525-1557. Von Professor Joseph Kuckhoff. (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 3). VI, 58 Seiten. Geheftet

Die beiden letzten Kapitel des Römerbriefes. Von Dr. Rudolf Schuhmacher. (Neutestamentliche Abhandlungen, herausgegeben von M. Meinetz, Band 14, Heft 1). XI, 139 S. Geheftet RM 5.70

Die Echtheit des zweiten Briefes an die Thessalonicher. Von Dr. Graafen. Neutestamentl. Abhandlungen, Bd. 14, Heft 5). 72 S. Geheftet

Leben Jesu nach den vier Evangelien. V. Der Schluß der Wirksamkeit außerhalb Jerusalems. Von Univ.-Professor Dr. Josef Sickenberger. (Biblische Zeitfragen herausgegeben von P. Heinisch und Fr. W. Maier, Folge 13, Heft 1/2). IV, 120 Seiten. Geheftet RM 2.35

Der Dekalog. Von Hochschulprofessor Dr. Andreas Eberharter (Biblische Zeitfragen, Folge 13, Heft 3/4). 67 Seiten. Geheftet

Die soziale Frage und das neue Testament. Von Universitäts-Professor Dr. Ignaz Rohr. (Biblische Zeitfragen, Folge 13, Heft 5/6). 70 S.

Durch jede Buchhandlung

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf.

Unentbehrlich

für jeden Wissenschaftler
für jeden positiven Geisteskämpfer
für den Theologen etc. sind die Standard-Werke:

FONCK LEOPOLD S. J.,

Wissenschaftliches Arbeiten

Beiträge zur Methodik des akadem. Studiums. 3. unveränderte Auflage, 1926. XII u. 396 S. gr. 8⁰ M. 6.00, geb. M. 8.00

Dr. P. in der Prakt. Theol. Monatsschrift schreibt: »Wie lernt man wissenschaftliches Arbeiten? Die Beantwortung dieser Frage bis ins einzelne, wie sie sich aus der eigenen und praktischen Erfahrung eines Gelehrten ersten Ranges ergibt, wird hier geboten. Es ist für junge, strebsame Studierende ein wirklich goldenes Buch, fast unentbehrlich, voll Anregung, Aneiferung und voll von allernützlichsten Winken.«

DONAT JOSEF S. J., Professor an der Universität Innsbruck

Die Freiheit der Wissenschaft

Ein Gang durch das moderne Geistesleben. 3. unveränderte Aufl., 1926. XII u. 520 S. gr. 8⁰ M. 8.00, geb. M. 10.00

»Das vortreffliche Buch behandelt den alten und immer neuen Kampf der Weltanschauungen mit einer Gründlichkeit, Sachlichkeit und Gedankenschärfe, die es in die Reihen der besten Waffen für den Laien und Geistlichen stellt. Freund und Feind kann daraus lernen. Mit diesem Rüstzeug versehen kann man jede Debatte mit antichristlichen Gegnern bestehen.« (Aus einer Fachkritik.)

FONCK LEOPOLD, S. J.,

Die Parabeln des Herrn im Evangelium

4. Auflage, 1927. XXXIV u. 928 S. 8⁰ M. 15.00, geb. ½frz. M. 18.00

»Ein ganz vorzügliches Werk! Die Methode der einzelnen Auslegung der Parabeln ist vortrefflich. Nach einer reichen exegetischen Literaturangabe folgen je in ungemein praktischer und übersichtlicher Zusammenstellung die griechischen Paralleltexte, dann die lateinischen, endlich die deutschen mit textkritischem Apparat . . . *Das Werk ist eine streng wissenschaftliche und homiletische Tat, gleich zu begrüßen von den Fachgenossen wie von der Predigern.*«
(Folia officiosa Dioecesis Cur. 1927, No. 11/12.)

Verlag von Felizian Rauch in Innsbruck

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für katholische Theologie"

Nr. 198 — 1929. — Innsbruck, 15. Dez. 1928

Bei der Redaktion*) sind seit 15. Sept. 1928 eingelaufen:

Aertnys J., C. Ss. R., Theologia moralis secundum doctrinam S. Alfonsi de Lig. I. II. Ed. 11. 4° (763 S., 821 S.) Turin 1928, Marietti

Anselmi S., Liber cur Deus Homo. Hrsg. von *S. Schmitt O. S. B.* (Florilegium Patristicum XVIII). 8° (65 S.) Bonn 1928, Hanstein. M 2.80

Auer A., O. S. B., Johannes v. Dambach und die Trostbücher vom 11. bis zum 16. Jahrh. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie u. Theologie des M. A. XXVII, 1/2). 8° (IX u. 392 S.) Münster 1928, Aschendorff. M 15.30

Barth M., Die Herz-Jesu-Verehrung im Elsaß vom 12. Jahrh. bis auf die Gegenwart. 8° (XX u. 364 S.) Freiburg 1927, Herder. M 10.—

Bartmann B., Lehrbuch der Dogmatik. I: Formalprinzipien, Gott Einer und Dreifaltiger, Schöpfer, Erlöser. 7. verb. Aufl. 8° (448 S.) Freiburg 1928, Herder

Bea Aug., S. J., De Pentateucho (Institutiones Biblicae. Vol. II. De libr. V. T.) 8° (188 S.) Rom 1928, Institutum Biblicum

Bedeus v. Scharberg G., Die Chronologie des Lebens Jesu. I: Hist. Teil. 8° (80 S.) Hermanstadt 1928, Krafft u. Drotleff. M 1.50

Beichtzusprüche für jüngere Priester von einem Franziskanerpater. 8° (144 S.) Landshut a. J. 1928, Solanushut

Bernbeck J., Zur heilgen Messe komm, mein Kind! (Meßgebete in Versen für Kinder und schlichte Leute. Mit Bildern von *Ph. Schumacher*). 16° (15 S.) Donauwörth 1928, Ludw. Auer

Bittremieux J., Doctrina Mariana Leonis XIII. 8° (172 S.) Brügge 1928, Beyaert. Fr 15.—

Bover J., S. J., Maria Gnadenmittlerin. Die Lehre von der allgemeinen Mittlerschaft Marias in Fragen und Antworten. 16° (178 S.) Wien 1928, Fahne Mariens

Bruder K., Die philosophischen Elemente in den Opuscula Sacra des Boethius. Ein Beitrag zur Quellengeschichte der Philosophie der Scholastik (Forschungen zur Gesch. der Philos. u. Pädag. III/2). 8° (86 S.) Leipzig 1928, Meiner. M 5.—

Burger I., Jugendkanzel. Eine Sammlung Kinderpredigten. 8° (227 S.) Regensburg 1928, Pustet. M 4.—

Caron Le, O. F. M., L'Office divin chez les frères mineurs au XIII^e siècle; son origine—sa destinée. 8° (XXVII u. 222 S.) Paris 1928, Lethielleux. Fr 35.—

Conze E., Der Begriff der Metaphysik bei Franziscus Suarez (Forschungen zur Gesch. der Philos. u. Pädag. III/3). 8° (VI u. 72 S.) Leipzig 1928, Meiner. M 4.50

Doering O., Der christliche Altar, sein Schmuck und seine Ausstattung. 8° (350 S. u. 30 Abb.) Paderborn 1928, Schöningh. M 14.—

Duhm A., Der Gottesdienst im ältesten Christentum (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiete der Theologie u. Rel.-Gesch. 133). 8° (39 S.) Tübingen 1928, Mohr. M 1.80

Duhr B., S. J., Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge. IV 1/2 (Schlußband). 4° (XII u. 516 S., VI u. 608 S.) Regensburg 1928, Manz. M 26.—, 34.—

Dürr L., Alttestamentliche Parallelen zu den einzelnen Sonntagsevangelien. 8° (184 S.) Berlin 1928, Germania. M 3.—

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Neuerscheinungen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

Eisentraut B., Des hl. Apostels Paulus Brief an Philemon. Eingehender Kommentar und Einführung in die Paulusbriefe. 8° (XXXVI u. 139 S.) Würzburg 1928, Becker. M 4.20

Elpidius, O. F. M., Jesus mein alles und alles für Jesus. 48° (72 S.) Werl i. W. 1928, Franziskus-Druckerei. M —.30

Eppler H., Quelle und Fassung kath. Kirchenrechtes. Mit einem Anhang über seinen zeitlichen Geltungsbereich. 8° (181 S.) Zürich 1928, Orell-Füßli. M 5.60

Faustmann K., Katholische Aktion. Gedanken zum Anfang. 8° (50 S.) Leutesdorf a. Rh. 1928, Johannesbund

Felten J., Die zwei Briefe des hl. Petrus und der Judasbrief, übersetzt und erklärt. 8° (VIII u. 280 S.) Regensburg 1928, Manz. M 15.—

Finke H., Acta Concilii Constanciensis. IV. (Schlußband). 8° (1024 S.) Münster 1928, Regensberg. M 48.—

Fischer H., Katalog der Handschriften der Universitätsbibliothek Erlangen. I: Die lateinischen Pergamenthandschriften. 4° (XXIV u. 634 S. und XI Tafeln). Erlangen 1928, Universitätsbibliothek

Fischer K., Briefe an die lieben Erstkommunikanten. 41.—45. Taus. 12° (90 S.) Karlsruhe 1928, Badenia. M —.75

Fogelklau E., Die hl. Birgitta von Schweden (Aus der Welt der christl. Frömmigkeit 9). 8° (339 S.) München 1928, Reinhardt. M 7.50

Franziskanerpater, Gehst du auch an Werktagen zur hl. Messe? 31.—40. Taus. 16° (39 S.) Werl i. W. 1928, Franziskus-Druckerei. M —.30

Freistedt E., Altchristliche Totengedächtnistage und ihre Beziehung zum Jenseitsglauben und Totenkultus der Antike (Liturgiegeschichtl. Quellen und Forschungen 24). 8° (X u. 214 S.) Münster 1928, Aschendorff. M 9.80

Freyung V., O. M. Cap., Gehet an die Sonne. 32 Betrachtungen über das hl. Meßopfer mit Beigaben zur geistlichen Lesung. 8° (XVI u. 296 S.) Mergentheim 1928, Ohlinger. M 3.80

Gerlach F., O. F. M., Lasset die Kindlein zu mir kommen. Missionsandenken für die Kinder. 16° (58 S.) Werl i. W. 1928, Franziskus-Druckerei. M —.40

— —, Fünf Sakramentsandachten nach alten Gebeten neu bearbeitet. 16° (24 S.) Werl i. W. 1928, Franziskus-Druckerei. M —.20

Gierens M., S. J., Ehre, Duell und Mensur. 8° (VIII u. 381 S.) Paderborn 1928, Akad. Bonif.-Einigung. M 4.50

Grabmann M., Einführung in die Summa Theologica des hl. Thomas von Aq. 2. verm. Aufl. 8° (VIII u. 184 S.) Freiburg 1928, Herder. M 4.50

— —, Mittelalterliche lateinische Aristoteles-Übersetzungen und Kommentare in Handschriften spanischer Bibliotheken (Sitzungsberichte der Bayr. Akademie d. Wissenschaften). 8° (120 S.) München 1928, Bayr. Akademie d. Wissenschaften

Grandmaison L., S. J., Jésus Christ, sa Personne, son Message, ses Preuves I. II. 8° (412 u. 694 S.) Paris 1928, Beauchesne

— —, La Crise de la foi chez les jeunes. Éd. 12. 8° (105 S.) Paris 1928, Beauchesne

Gratry A., Weisheit des Glaubens. Übers. von *Scheller*. 8° (LXI u. 298 S.) München 1928, Kösel-Pustet. M 6.50

Grentrup Th., Die kirchliche Rechtslage der deutschen Minderheiten katholischer Konfession in Europa. 4° (XVI u. 472 S.) Berlin 1928, Deutsche Rundschau. M 18.50

Greubel N., O. Er. S. A., Die Marianische Vesper fürs gemeinsame Beten zusammengestellt. 16° (17 S.) Regensburg 1928, Pustet. M —.20

Gspann J. Chr., Einführung in die katholische Dogmatik. 8° (VIII u. 176 S.) Regensburg 1928, Manz. M 5.—

Gunkel-Zscharnak, Die Religion in Geschichte und Gegenwart. (37.—44. Lfrg.; Schluß des II. Bd.) Lex. 8° Tübingen 1928, Mohr. Subskriptionspreis je M 3.60

Hattler S. J.—**Harrasser** S. J., Sankt Notburga-Büchlein. 4. Aufl. (128 S.) Innsbruck 1928, Marian. Verlag. S 1.60

Häring O., O. S. B., Stern und Steuer (Handbuch für die relig. Unterweisung der Jugend in der Fortbildungsschule u. Christenlehre). I: Gott und Mensch. 8° (VIII u. 155 S.) Rottenburg a. N. 1928, Bader. M 3.40

Heiser H., Mutter und ihr Kommunionkind. (32 S.) Wiesbaden 1928, Rauch. M —.25

Hentrich W., Gregor von Valencia und der Molinismus. Ein Beitrag zur Geschichte des Prämolinismus mit Benützung ungedruckter Quellen (Philosophie und Grenzwissenschaften. II 4/5). 8° (VIII u. 170 S.) Innsbruck 1928. Rauch

Herzog F. A., Das kleine marianische Offizium im Aufbau. 12° (85 S.) Luzern 1928, Räber. Fr 2.—

Hoch Th., Katechetische Einführung in das erste Kinder-Meßbüchlein: „Das Kind bei der hl. Messe" von *Schott-Bihlmeyer.* 8° (VII u. 94 S.) Freiburg 1928, Herder

Höhne, Leben der Heiligen mit Nutzanwendung und Bildern. 8° (568 S.) Limburg a. d. L. 1928, Steffen. M 3.25

Kalender 1929:

Bachem, Schreibtisch-Kalender 1929 (398 S.) Köln 1928, Bachem. M 3.60

Emmanuel-Kalender 1929. Hrsg. von Priestern d. Kongregation vom Allerheiligsten Sakramente. 8° (95 S.) Rottweil 1928, Emmanuel-Verlag. M —.70

Frommes Kalender für d. katholischen Klerus Österreichs. 1929. 16° (224 S.) Wien 1928, Fromme. S 4.60

Taschenkalender und kirchl.-stat. Jahrbuch für den kath. Klerus, 1929. 16° (236 S.) Regensburg 1928, Manz. M 2.—

Karrer O., Liturgisches Gebetbuch. Aus den christlichen Jahrhunderten und Völkern gesammelt. 16° (304 S. u. 19 Kupfertiefdruckbilder). 16° (304 S.) München 1928, Ars sacra. S 6.65

— —, Das Göttliche in der Seele bei Meister Eckhart (Abhandlungen zur Philosophie u. Psychologie der Religion). 8° (126 S.) Würzburg 1928, Becker. M 2.50

Kazenberger O. F. M.,—**Murawski,** Wie werde ich heilig? 8° (201 S.) Werl i. W. 1928, Franziskus-Druckerei. M 3.—

Keller A., Homiletische und katechetische Sonntagspredigten („In jener Zeit" II). 8° (640 S.) Limburg a. d. L. 1928, Steffen. M 11.—

Kerer Fr. X., Das göttlichste der göttlichen Werke. 8° (96 S.) Regensburg 1928, Manz. M 2.50

Kettenmeyer J. B., S. J.. Die Anfänge der marianischen Sodalität in Köln. (1576—1686 (Kath. Leben und Kämpfen im Zeitalter d. Glaubensspaltung 8). 8° (VIII u. 36 S.) Münster 1928, Aschendorff. M 1.30

Klug H., O. M. Cap. Am Opferaltare Christi. Unterweisungen über das erhabene und gnadenreiche Opfer in der hl. Messe. 8° (198 S.) Dülmen 1928, Laumann. M 3.35

Klug J., Der Helfer Gott. 8° (248 S.) Paderborn 1928, Schöningh. M 5.—

Knittermeyer H., Schelling und die Romantische Schule (Geschichte der Philosophie 30/31). 8° (512 S.) München 1928, Reinhardt. M 12.—

Kochs Th., Das Deutsche Geistliche Tagelied (Forschungen und Funde 2). 8° (VI u. 127 S.) Münster 1928, Aschendorff. M 5.55

Konnermann, Die religiöse und sittliche Lage der Industrie-Massen und ihre kirchliche Erfassung. 8° (213 S.) Münster 1928, Regensberg. M 4.50

Kremer R., S. Ss. R., La Théorie de la Connaissance chez les Néo-Réalistes Anglais (Bibl. de l'Inst. Sup. de Philos.) 8° (204 S.) Paris 1928, Vrin

Laurentii S. a Br., O. F. M., Opera Omnia, a Patribus M. Cap. Prov. Venetae e textu orig. nunc. primum in lucem edita notisque illustrata. I. **Mariale.** 4° (XXIII u. 650 S.) Padua 1928, Typogr. Seminarii. L 90.—

Leclercq J., Saint François de Sales, Docteur de la Perfection (Études Phil. et Relig.). 8° (312 S.) Paris 1928, Beauchesne

Leeb Fr., Leonhard Käser († 1527). Ein Beitrag zur bayr. Reformationsgeschichte (Referate geschichtl. Studien u. Texte 52). 8° (89 S.) Münster 1928, Aschendorff. M 4.25

Lehmann P., Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz. II: Bistum Mainz, Erfurt. 4° (VI u. 812 S.) München 1928, Beck. M 75.—

Lieser L., Vincenz von Beauvais als Kompilator und Philosoph. Eine Untersuchung seiner Seelenlehre im Speculum maius (Forschungen zur Geschichte d. Philos. und Pädag.). 8° (X u. 204 S.) Leipzig 1928, Meiner. M 10.—

Linderbauer B., O. S. B., S. Benedicti Regula Monasteriorum (Florileg. patristic. XVIII). 8° (84 S.) Bonn 1928, Hanstein. M 3.50

Lortz J., Tertullian als Apologet. II (Münsterische Beiträge zur Theologie). 8° (XI u. 250 S.) Münster 1928, Aschendorff. M 10.75

Lertzing J., Geistliche Lesungen für die heilige Adventszeit. 8° (336 S.) Paderborn 1928, Schöningh. M 4.80

Machens J., Die katholische Kirche und das Alte Testament. 8° (38 S.) Hildesheim 1928, Borgmeyer. M 1.—

Marxuach Fr., S. J., La Fundamental differencia entre Dios y los demas seres segun Santo Toma. 8° (15 S.) Estudios Ecclesiasticos 1928

Mayer H., Katechetik. Theorie des Religionsunterrichtes für Volks-, Fortbildungs- und Höhere Schulen. 2. verm. Aufl. 8° (200 S.) Freiburg 1928, Herder. M 5.60

Meester De A., Juris Canonici et Juris Canonico-Civilis Compendium. Nova Ed. ad Norm. Cod. Jur. Can. I. III. P. II., lib. IV. et V. Cod. Jur. Can. Brügge 1928, Desclée

Meyenberg A., Leben Jesu Werk. III. 8° (305 S.) Luzern 1928, Räber. Fr 6.25

Merkelbach O. P., Quaestiones de variis Poenitentium Categoriis (Quaest. Pastor. III/IV). 8° (202 u. 118 S.) Liège 1928, La Pensée Catholique

Meyer W., O. F. M., Wo gute Familien, da gute Pfarreien! Ein Weg zur religiösen Erneuerung. 16° (91 S.) Werl i. W. 1928, Franziskus-Druckerei. M —.50

Mitterer A., Instructio pro ordinandis examen praevium circa ordinem suscipiendum subituris. Ed. 2. 8° (67 S.) Brixen 1928, Weger. S 2.—

Murawski Fr., Die aszetische Theologie. Ein systematischer Grundriß. 8° (504 S.) München 1928, Kösel-Pustet. M 7.—

Naegle Aug., Der hl. Wenzel, der Landespatron Böhmens. 8° (141 S.) Warnsdorf 1928, Opitz. Kč 20.—

Nepp J., Brosamen vom Tische des Evangeliums. Fünf-Minuten-Predigten für das ganze Jahr. 8° (VIII u. 192 S.) Regensburg 1928, Manz. M 5.—

Neu A., S. J., Johann Philipp Roothan, der bedeutendste Jesuitengeneral neuerer Zeit († 1853) (Jesuiten. Lebensbilder großer Gottesstreiter). 8° (VIII u. 256 S.) Freiburg 1928, Herder. M 7.—

Oberhammer Cl., Liturgische Meßfeier. Führer zum praktischen Verständnis des Missale. 16° (344 S.) Innsbruck 1928, Tyrolia. S 7.—

Ohlmeyer Th., Der Gedanke der Völkerversöhnung in Schule und Katechese. 8° (80 S.) Hildesheim 1928, Borgmeyer. M 2.—

— —, Was du vom Alkohol wissen mußt! 8° (133 S.) Hildesheim 1928, Borgmeyer. M 1.20

Palau G., S. J., Die katholische Frau der Tat. 16° (174 S.) Limburg a. d. L. 1928, Steffen. M 1.75

PAV, Der Priester-Anbetungs-Verein und die Priester-Liga. 8° (38 S.) Rottweil 1928, Emmanuel-Verlag

Peterson E., Die Kirche. 8° (19 S.) München 1928, Beck. M 1.20

Pichler W., Katechismus der katholischen Religion (Katecheten-Ausgabe). 8° (XLIV u. 208 S.) Wien I 1928, Bundesverlag. S 3.20

Pius XI., Rundschreiben über die Förderung der Orientkunde (Rerum orientalium 8. Sept. 1928). Autorisierte Ausg. lat. und deutsch. 8° (32 S.) Freiburg 1928, Herder. M 1.20

Prümmer D., O. Pr., Manuale Theologiae Moralis. Sec. Principia S. Thomae A. III. Ed. 4/5. Freiburg 1928, Herder. M 14.60

Quera M., De Contritionismo et Attritionismo in scholis usque ad Tempus Sancti Thomae tradito. (20 S.) Tarragona 1928

— —, Atrición y contrición según Santo Tomás. (16 S.) Madrid 1928, Aguilera.

Rösch K., O. M. Cap., Das Neue Testament übersetzt und kurz erläutert. 110.—130. Tausend. 8° (588 S.) Paderborn 1928, Schöningh. M 2.—

Sanders N., O. F. M., Jesus Christus, Een bovennatuurlijke Persoonlijkheid (Leerboeken der Dogm. u. Apolog.) 8° (180 S.) Brüssel-Löwen 1928, Standaard

Sertillanges A., Der heilige Thomas von Aquin. 8° (920 S.) Hellerau 1928, Hegner. M 21.—

Skibniewski St. L., Theologie der Mechanik. 8° (200 S.) Paderborn 1928, Schöningh. M 6.—

Spęzz A., Summarium Philosophiae Christianae, in usum Cursus Philosophici unius anni necnon plurium annorum ad modum Repetitorii. 8° (VII u. 352 S.) Turin 1928, Marietti. L 12.50

Szczepański L., S. J., Geographia Historica Palaestinae Antiquae (Scripta Pontificii Inst. Biblici). 8° (403 S.) Rom 1928, Institutum Biblicum. L 35.—

Schade L., Jahrbuch des Reichsverbandes für die kath. Auslanddeutschen 1927/28. 4° (236 S.) Münster 1928, Aschendorff. M 6.—

Scherer W., Des seligen Albertus Magnus Lehre von der Kirche. 8° (X u. 142 S.) Freiburg 1928, Herder. M 5.—

Schiel H., Sailer und Lavater. 8° (147 S.) Köln 1928, Bachem. M 3.50

Schwer W., Katholische Gesellschaftslehre. 8° (VI u. 294 S.) Paderborn 1928, Schöningh. M 9.—

Stein W., Geschichte der Kleinen Blume. 8° (183 S.) Kirnach 1928, Schulbrüder. M 3.—

Steinmann A., Zum Werdegang des Paulus. Die Jugendzeit in Tarsus. 8° (40 S.) Freiburg 1928, Herder. M 2.—

Stelzenberger J., Die Mystik des Johannes Gerson (Breslauer Studien zur hist. Theologie X). 8° (XIV u. 112 S.) Breslau 1928, Müller-Seiffert. M 5.—

Stolz-Teich, „Die heilige Messe, die Sonne des Universums". 8° (367 S.) Rottweil 1928, Emmanuel-Verlag. M 3.—

Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. IV 1/2. 8° (1324 S.) München 1928, Beck. M 60.—

Streit R., Obl. d. U. J. M., Die katholische Weltmission. Zahlen und Zeichen auf Grund der Vatikanischen Missionsausstellung. 8° (200 S., Titelbild u. 82 zweifarb. Darstellungen.) Hünfeld 1928, Verlag d. Oblaten. M 8.40

Stummer Fr., Einführung in die lateinische Bibel. Ein Handbuch für Vorlesungen und Selbstunterricht. 8° (VIII u. 290 S.) Paderborn 1928, Schöningh. M 9.—

Tessen-Wesierski Fr. J., Wesen und Bedeutung des Zweifels mit besonderer Berücksichtigung des religiösen Glaubenszweifels. 8° (120 S.) Breslau 1928, Ostdeutsche Verlagsanstalt. M 5.50

Ude J., Ist Maria die Mittlerin aller Gnaden? Eine dogmatisch-kritische Untersuchung. 8° (164 S.) Brixen 1928, Weger

Uhlmann J., Die Prüfung der katholischen Glaubensgrundlage (Eine Erwiderung auf Messers Einwände). 8° (24 S.) Wien 1924, Mayer

Vinke J., Der Klerus des Bistums Osnabrück im späten Mittelalter (Vorreformations-geschichtl. Forschungen 11). 8° (VIII u. 240 S.) Münster 1928, Aschendorff. M 11.60

Vogels H., Vulgatastudien (Neutestamentl. Abhandlungen XIV 2/3). 8° (VI u. 346 S.) Münster 1928, Aschendorff. M 13.35

Waagen H., Der Stiftsherr von Admont. Historischer Roman. 8° (IV u. 232 S.) Regensburg 1928, Manz. M 4.—

Walter J., Der katholische Priester in seinem Leben und Wirken. 5. Aufl. 8° (496 S.) Innsbruck 1928, Tyrolia. S 10.—

Wendt H. H., Zur Gewissensethik, Triebe und Gewissen, Gewissensethik und Wertethik, Gewissen und Glaube. 8° (56 S.) Halle 1928, Waisenhaus-Buchhandlung. M 2.70

Wickl R., S. J., Betrachtungen über das Leben der Heiligen. 8° (655 S.) Innsbruck 1928, Tyrolia. S 9.50

Wimbeck J. B., Das heilige Opfer. Konferenzen über das heilige Meßopfer. 12° (IV u. 80 S.) Regensburg 1928, Manz. M 2.—

Zahn Th., Grundriß der Geschichte des Lebens Jesu. 8° (82 S.) Leipzig 1928, Deichert. M 3.60

— —, Grundriß der Einleitung in das Neue Testament. 8° (120 S.) Leipzig 1928, Deichert. M 5.—

Zeitschriften: Emmanuel. Monatsschrift für das Volk zum Preise des Allerheiligsten Altarssakramentes. XXXVI/1. Rottweil 1928, Emmanuel-Verlag. M 2.—

Neue Ordnung. Zeitschrift für katholische Gesellschaftswissenschaft. Hrsg. von *Lugmayer K.* 4. Jahrg.-Folge. Wien I, Ebendorferstr. 8

Pastor bonus. Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und Praxis. 39. Jahrg. 6 Hefte. (80 S.) Trier 1928, Paulinus-Druckerei. M 8.—

Um Seelen. Missions-Zeitschrift. Hrsg. von den Missionären vom Göttl. Wort. I/1. (28 S.) St. Gabriel b. Mödling 1928, S 3.50

Zenner Th., Marie Adelheid. Lebensbild der verstorbenen Großherzogin von Luxemburg. 8° (56 S.) Kirnach 1928, Schulbrüder. M —.60

NEUE HERDERBÜCHER

DR. KARL KÜNSTLE

Ikonographie der christl. Kunst

I. Bd.: Prinzipienlehre, Hilfsmotive, Offenbarungstatsachen. Mit 388 Bildern. 37 Mk. In Leinwand . . . . 40 Mk.

II. Bd.: Ikonographie der Heiligen. Mit 284 Bildern. 37 Mk. In Leinw. 40 Mk.

Eine Gesamtdarstellung der christl. Kunst vom Standpunkt der Ikonographie aus; die Denkmäler der Kunst, nach ihrem Inhalt untersucht; ein vortreffliches Handbuch, in seiner Art das einzige i. d. Literatur internationaler Kunstwissenschaft.

LORENZ DÜRR

Religiöse Lebenswerte des Alten Testaments

In Leinwand 4.20 Mk.

1. Teil: Allgemeines über das A. T. Religionsgeschichtliche Bedeutung. Gegenwartswert. 2. Teil: Lebenswerte des A. T. Gottesbewußtsein, Gottvertrauen, Frömmigkeit und praktische Lebensweisheit. Dieses Werk könnte vielen „heutigen" Menschen das A. T. aufs neue vermitteln.

BISCHOF VON KEPPLER

Wasser aus dem Felsen

Zwei Bände. Je 4.40 Mk., geb. je 6 Mk.

Sonntagshomilien, Kirchweih- und Gelegenheitspredigten, Meisterstücke, durchgearbeitet bis ins letzte Wort. Keppler zeigt sich hier als — wie Nuntius Pacelli ihn nennt — „Persönlichkeit eigener Prägung, Künder des göttlichen Wortes, der die Wahrheit dem Menschen des 20. Jahrhunderts in einer Sprache darzubieten weiß, die überzeugt und versöhnt . . ."

ANTON ANWANDER

Die Religionen der Menschheit

Mit 29 Bildern.

16 Mk., in Leinwand 18 Mk.

Einführung in Wesen und Geschichte der außerchristlichen Gottesvorstellungen nebst einem religionsgeschichtlichen Lesebuch. Beziehungen der Religionen zum Christentum. Wert der Religion. Natürliche Religion? — Anwanders Buch ist gut gedacht. Wer es zögernd öffnet, wird bald entschlossen folgen. Jeder Gebildete sollte es kennen.

LUDWIG FREIHERR VON PASTOR

Geschichte der Päpste

Bisher 13 Bände

Neuester Band: XIII. 1. Abt.: Zeitalter der katholischen Restauration und des 30jährigen Krieges: Gregor XV. und Urban VIII. 1621—1644. Leinw. 20 Mk.

Jeder Band von Pastors Monumentalwerk ist nach dem Urteil der maßgebenden Kritik aller Richtungen **ein Ereignis.**

THADDAEUS SOIRON O. F. M.

Das heilige Buch

Anleitung zur Lesung der Heiligen Schrift des Neuen Testamentes

In Leinwand 4.20 Mk.

Wert, Zweck u. Arten der Schriftlesung u. ihre Methoden (kursorisch, systematisch, pragmatisch). Beispiele praktischer Auslegung. Laien ohne weiteres verständlich. Geistliche finden Anregungen für Leben und Predigt.

ERICH WASMANN S. J.

Eins in Gott

Gedanken eines christl. Naturforschers

In Leinwand 3 Mk.

Den Gottsuchern in den Kreisen der modernen Naturwissenschaft ein Pfad zu Gott. Aber auch zu allen gläubigen Christen spricht das Buch in einer Sprache, die zu Herzen geht. Keine spekulative apologetische Abhandlung, obwohl die Erhabenheit der christlichen Weltanschauung zum Ausdruck kommt. (Früherer Titel: Christlicher Monismus.)

AUGUSTIN NEU S. J.

Johann Philipp Roothan

der bedeutendste Jesuitengeneral neuerer Zeit († 1853)

In Leinwand 7 Mk.

Der „zweite Stifter" des Ordens. Ein Organisator großen Stils. Blicke in die Ordenszentrale. Erfreuliche Offenheit. Gutes betont. Schwächen zugegeben. Das Buch wird zur gerechten Beurteilung des Ordens beitragen, übermäßiges Lob und unbegründete Angriffe hintanhalten.

Durch jede Buchhandlung — Kataloge und Prospekte gratis

VERLAG HERDER :: FREIBURG IM BREISGAU

Soeben erschien

Pfarrer Dr. J. Engel

„Jahr des Heils"

Ein neues Predigtwerk von Pfarrer Dr. Joh. Engel

Predigten für die Sonn- und Festtage des Kirchenjahres von **Dr. Joh. Engel**

1. Teil. Sonntage von Advent bis Pfingsten. 1.—5. Tausend
Holzfreies Papier, kartoniert 3.50, geb. Halbleinen 4.50

Die Predigten behalten die verschärften Gegenwartsaufgaben der Kanzelrede im Auge.

Die Parole lautet:

Gegen die Hochflut des modernen Heidentums, gegen die Loslösung der Massen von Religion und Kirche; gegen die Materialisierung des Zeitgeistes, die Verkümmerung des Seelenlebens.

Auf zum Aktivismus der Tat!

„Gedanken sind Kräfte".

Im katholischen Gedanken, in der Tiefe erfaßt und durchlebt, liegen die rettenden, aufbauenden Kräfte einer aus den Fugen gehenden Zeit.

Neue Auflage

NEUE AUFLAGE

„Heilandstrost"

Licht- u. Trostworte an christl. Gräbern v. Pf. Dr. J. Engel

1. Bändchen.

Dritte verbess. und **vermehrte** Auflage, 5. bis 7. Tausend.
Kart. M. 2.70, gebunden in Halbleinen M. 3.90.

Chrysologus 1928, 10: . . . Wir freuen uns mit dem Verfasser, daß das Büchlein, verbessert und vermehrt, nunmehr bereits in dritter Auflage hinausgehen kann. Es bietet in der Tat alles, was man von guten Grabreden nur wünschen kann: Engen Anschluß an die Heilige Schrift, **klare Gliederung, meisterliche Kürze, warmherzige Troststimmung,** gefestigt durch die christliche Hoffnung, von selbst herauswachsende Vorsätze und immer wieder **eine edle Auswahl aufmunternder Beispiele** . . .

Erml. Pastoralbl. 1928, 7: . . . wertvolle Gedanken auch für Allerseelenpredigten . . .

Früher erschienen: **Heilandstrost,** 2. Bändchen, 1. u. 2. Auflage, kart. M. 2.25, geb. Halbleinen M. 3.50.

G. P. Aderholz, Breslau

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für katholische Theologie“

Nr. 199 **1929.** Innsbruck, 15. März 1929

Bei der Redaktion*) sind seit 15. Dez. 1928 eingelaufen:

Ailinger A., S. J., Warum ich an einen Herrgott glaube. 19.—23. T. 12° (48 S.) Mergentheim 1929, Ohlinger. M —.50

Alfonso P., O. S. B., Oratio Fidelium. 8° (XI u. 123 S.) Finalpica 1928, Rivista Liturgica. L 12.50

Banten G. M., O. P., Tugendleben im Ordensstand. — Das geistliche Leben. (Dominikanisches Geistesleben 6). 8° (176 S.) Vechta i. O. 1929, Albertus Magnus-Verlag. M 3.60

Barnikol E., Die vorchristliche und frühchristliche Zeit des Paulus. 8° (94 S.) Kiel 1929, Mühlau. M 3.50

Berghoff, Zuchthäusler Schmitter. 12° (84 S.) Leutersdorf a. Rh. 1929, Johannesbund-Verlag. M —.40

Bissen J. M., O. F. M., L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure. 8° (304 S.) Paris 1929, Vrin. Fr 35.—

Blüml R., Paulus und der Dreieinige Gott (Theologische Studien der Österr. Leo-Gesellschaft 29). 8° (XV u. 262 S.) Wien 1929, Mayer. S 8.50

Bonnefoy J. Fr., O. F. M., Le Saint-Esprit et ses Dons selon saint Bonaventure. 8° (240 S.) Paris 1929, Vrin. Fr 30.—

Bremer F., Katholische Sittenlehre (Lehrbuch der kathol. Religion). 10.—13. T. 8° (126 S.) Bonn 1929, Hanstein. M 2.40

Brentano Fr., Über die Zukunft der Philosophie (Philosophische Bibliothek 209). 8° (XX u. 187 S.) Leipzig 1929, Meiner. M 5.50, geb. M 6.50

Burdach K., Vom Mittelalter zur Reformation.
II/1,2: Rienzo und die geistige Wandlung seiner Zeit. 8° (XIV u. 369—728 S.) M 24.—
II/2: Kritische Darstellung der Quellen zur Geschichte Rienzos. 8° (XII u. 404 S.) M 26.—. (Forchungen zur Geschichte d. deutschen Bildung). Berlin 1928, Weidmann

Cahiers de Philosophie de la Nature II. Mélanges (Ire Série). 8° (211 S.) Paris 1929, J. Vrin. Fr 20.—

Creusen—Jombart, S. J., Revue des Communautés Religieuses. Texte et commentaire des documents du Saint-Siège (1918—1924). 8° (96 S.) Löwen 1928, Museum Lessianum. Fr 10.—

Dalman G., Arbeit und Sitte in Palästina. I, 2 (Schriften d. deutschen Palästina-Institutes III, 2). 4° (VIII, 281—698 S.; 1 Vierfarbendruck u. 38 Abbild.) Gütersloh 1928, Bertelsmann. Geb. M 24.—

Deinhardt W., Der Jansenismus in deutschen Landen (Münchner Studien zur hist. Theologie 8). 8° (142 S.) München 1929, Kösel-Pustet. M 5.—

Detzler A., O. F. M., Schlagworte junger Mädchen. 12 Vorträge. 8° (51 S.) Wiesbaden 1929, Rauch. M 1.40

Drexel A., Ursprung der Sprache (Allgemeine Sprachwissenschaft. I. Band: System einer Philosophie der Sprache: Teil 1). 8° (VIII u. 164 S.) Innsbruck 1929, Akademie-Verlag. S 5.—

Dubowy E., Christus Dux. Fastenpredigten. 8° (134 S.) Freiburg 1929, Herder. M 3.—

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Neuerscheinungen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

Ficker—Hellinghaus, Der Kulturkampf in Münster (Quellen und Forschungen zur Geschichte der Stadt Münster 5). 4° (592 S.) Münster 1929, Aschendorff. M 10.—, geb. M 12.50

Fischer Z., O. F. M., Die Kinderfreunde-Bewegung in Deutschland. 12° (104 S.) M.-Gladbach 1929, Volksvereins-Verlag. M —.80

Frick C., S. J., Ontologia sive Metaphysica generalis (Cursus Philosophicus II). Ed. VI. 8° (X u. 248 S.) Freiburg 1929, Herder. Geb. M 6.40

Gengler N., Die heiligen fünf Wunden. Fastenpredigten. 8° (52 S.) Regensburg 1929, Manz. M 1.20

Gersbach J., Hilfsbuch zum kleinen Einheitskatechismus. 8° (168 S.) Limburg a. d. L. 1929, Steffen. M 3.—, geb. M 4.—

Gillmann Fr., Des Cod. Halen. Ye 52 Glossenbruchstück zur Compilatio I (Sonderabdruck aus „Archiv für kath. Kirchenrecht" 108, 3/4). 8° (57 S.) Mainz 1929, Kirchheim

— —, Die „anni discretionis" im Kanon Omnis utriusque sexus (c. 21 conc. Lat. IV) (Sonderabdruck aus „Archiv für kath. Kirchenrecht" 108, 3/4). 8° (78 S.) Mainz 1929, Kirchheim

Gottwills Br., Ein Apostel des Königtums Christi (Katholischer Missionsruf X/12, 1928). Beilage: Ruf zur Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe III/12, 1928. 8° (177—192 u. 4 S.) Augsburg 1928, „Weißes Kreuz". Ganzjähr. S 3.50

Gougaud L., O. S. B., Ermites et Reclus („Moines et Monastères" 5). 8° (III u. 144 S.) Vienne 1929, Ligugé

Gruber D., O. F. M., Vorträge über die Heidenmission. 8° (98 S.) Graz 1929, Styria. S 3.—

Gunkel-Zscharnack, Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 4° (45.—48. Lieferung). Tübingen 1929, Mohr. Subskriptionspreis à M 3.60

Haßl G., Unser Hl. Vater Papst Pius XI, der Jubelpriester auf Petri Thron (Geleitwort von Bischof Dr. Sproll). 8° (204 S.) Rottenburg 1929, Bader. M 4.—

Häfner O., Katechetische Einführung in das zweite Kinder-Meßbüchlein „Zum Altare Gottes will ich treten" von *Schott-Bihlmeyer*. 8° (XII n. 180 S.) Freiburg 1929, Herder. M 2.50

d'Herbigny M., S. J., De Deo universos evocante ad sui regni vitam seu de institutione ecclesiae primaeva. Ed. 3. (Theologica de ecclesia I). 8° (XXIV u. 332 S.) Paris 1927, Beauchesne

— —, De Deo catholicam ecclesiam organice vivificante seu de hodierna ecclesiae agnitione. Ed. 3. (Theologica de ecclesia II). 8° (402 S.) Paris 1928, Beauchesne

Herwegen J., O. S. B., Christliche Kunst und Mysterium (Aschendorffs zeitgemäße Schriften 19). 8° (40 S.) Münster 1929, Aschendorff. M 1.—

Hoepfl H., O. S. B., Tractatus de inspiratione sacrae scripturae. Ed. 2. 8° (312 S.) Rom 1929, Biblioteca D'Arte Editrice. M 4.—

Hoornaert R., L'Ame Ardente de Saint Jean de la Croix. 8° (136 S.) Brügge 1929, Desclée. Fr 7.—

Huonder A., S. J., Der Verklärungsmorgen (Zu Füßen des Meisters III). 12° (XIV u. 398 S.) Freiburg 1929, Herder. M 4.—, geb. M 5.40

Isne—Eyl, Der hl. Joseph im Evangelium. 31 Lesungen für den St. Josephsmonat. 8° (144 S.) Straßburg 1929, Le Roux. M 1.20

Kassiepe M., O. M. I., Homiletisches Handbuch. 8° I. Bd. 5. Aufl. (VIII u. 288 S.) III. Bd. 4. Aufl. (VI u. 312 S.) Paderborn 1928, Schöningh. Je M 4.80, geb. M 6.60

Korrespondenzblatt für den katholischen Klerus. XLVII/12, 1928. 4° (338—391 S.) Wien 1928, Fromme. Halbjähr. S 4.—

Kreuser M., Sankt Josef. Acht Predigten (Neutest. Predigten, hrsg. von *Soiron O. F. M.*, Heft 17). 8° (48 S.) Paderborn 1929, Schöningh. M 1.20

Kühn—Engel, Auf Gottes Saatfeld (Unter der Äquatorsonne 4). 8° (143 S.) Trier 1929, Paulinus-Druckerei. M 3.—

Leclercq J.— Kaufmann M., O. P., Sankt Katharina von Siena die Mystikerin des Apostolates. 8° (XVI u. 406 S.) Vechta i. O. 1929, Albertus Magnus-Verlag. M 4.20, geb. M 6.—

Lemmens L., O. F. M., Geschichte der Franziskanermission (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte 12). 8° (XX u. 376 S.) Münster 1929, Aschendorff. M 10.— geb. M 12.—

Lenhart G., Kurze Zeitpredigten für die Sonn- und Festtage im Anschluß an die orationes missae. 8° (239 S.) Wiesbaden 1929, Rauch. M 4.50, geb. M 5.50

Literarischer Ratgeber für die Katholiken Deutschlands. 25. Jhrg. 1928—29. 8° (173 S.) München 1928, Kösel-Pustet

Loos A., O. M. I., Apostolische Priester-Exerzitien. Dreitägige Erwägungen für Seelsorger. 8° (216 S.) Straßburg 1928, Le Roux. M 1.60

Machens J., Ansprachen und Gebete zum Gebrauch bei Taufen, Trauungen und verwandten Anlässen. 8° (62 S.) München 1929, Kösel-Pustet. M 1.80

Meifort J., Der Platonismus bei Clemens Alexandrinus (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte 17). 8° (93 S.) Tübingen 1929, Mohr. M 4.40

Merk A., S. J., Erlösungsgeheimnis. Erwägungen aus Evangelium und Paulus. 8° (88 S.) Münster 1929, Aschendorff. M 2.20

Mönnichs Th., S. J., Zur Katechese über das 6. (9.) Gebot. 5. u. 6. Aufl. 8° (48 S.) München 1929, Kösel-Pustet. M —.80

Muckermann Fr., S. J., Katholische Aktion. Mit Geleitwort von Nuntius *Pacelli.* (32 S. und 9 Kupfertiefdruckbilder). München 1929, „Ars sacra". S 2.10

Nagler A. M., Hebbel und die Musik. 4° (148 S.) Köln 1928, Bachem. M 3.60

Nebreda E., C. M. F., Bibliographia Augustiniana. 4° (272 S.) Rom 1928, „Cuore di Maria"

Neger A., Jugendbewegung und CV (Flugschriften aus dem CV, Neue Folge, Heft 7). 8° (58 S.) München 1928, Geschäftsstelle der Academia, Promenadepl. 16 B. M —.75

Obendorfer A., Ite! Missa est! 20 Predigten über das hl. Meßopfer. 8° (100 S.) Regensburg 1929, Manz. M 2.—

Oberndorfer A., Wohin gehst Du? Sieben Fastenpredigten über Lebensziel und Lebensweg des Christen. 8° (60 S.) Regensburg 1929, Pustet. M 2.—

Obweger J., Des Erlösers letzte Stunden. Fastenpredigten. 8° (67 S.) Graz 1929, Styria. S 1.80

Ostlender H., Sententiae Florianenses (Florilegium Patristicum XIX). 8° (47 S.) Bonn 1929, Hanstein. M 2.50.

Pastor L., Geschichte der Päpste. XIII/2, 1.—7. Aufl. 4° (XXXVI u. 585—1058 S.) Freiburg 1929, Herder. M 14.—, geb. M 18.—

Patsch C., Beiträge zur Völkerkunde von Südosteuropa III./1. (Akademie der Wissenschaften in Wien 208/2). 8° (68 S. und 2 Karten). Wien I. 1928, Hölder-Pichler-Tempsky. S 8.—

Pfaff P., Zur Hochzeit des Lammes. Ansprachen bei der Feier der Einkleidung und Profeß. 8° (VIII u. 209 S.) Rottenburg a. N. 1929, Bader. M 4.—, geb. M 5.20

Pichler A., C. Ss. R., Besuchungen des allerheiligsten Sakramentes und der allerseligsten Jungfrau. Deutsch nach dem hl. Alfonsus. 16° (100 S.) Mergentheim 1929, Ohlinger. M 1.—

Russel—Devaux, Méthode Scientifique en Philosophie. 4° (195 S.) Paris 1929, Vrin

Salvatorelli L., San Benedetto e l'Italia del suo tempo. 8° (198 S.) Bari 1929, Laterza-Figli

Seitz A., Phaenomene des Spiritismus (Zur religiösen Lage der Gegenwart 18). 8° (234 S.) München 1929, Pfeiffer. M 5.—

Soiron Th., O. F. M., Jesus fragt ... Fastenpredigten (Neutestamentliche Predigten 15). 8° (54 S.) Paderborn 1929, Schöningh. M 1.35

Sudbrack K., S. J., „Die Schmiede der katholischen Aktion". 8° (48 S.) Köln-Deutz 1929, Pfaffenholz. 10 St. à M —.15

Schepelern W., Der Montanismus und die phrygischen Kulte. 8° (IV u. 225 S.) Tübingen 1929, Mohr. M 12.60

Scherer E. C., Frankreich und der elsässische Klerus im 18. Jahrhundert. Lex. 4° (50 S.) Straßburg 1928, Gesellschaft für Elsässische Kirchengeschichte

Schilling O., Lehrbuch der Moraltheologie. II. Spezielle Moraltheologie. 4° (692 S.) München 1928, Hueber. M 18.50, geb. M 21.50

Schmalenbach H., Kants Religion. 4° (133 S.) Berlin 1929, Junker u. Dünnhaupt. M 6.—

Schmidlin J., Das deutsche Missionswerk der Gegenwart (Deutschtum und Ausland 16). 8° (IV u. 152 S.) Münster 1928, Aschendorff. M 5.—, geb. M 6.—

Schneider Fr., Die Muttersprache unserer Kirche. Eine Einführung für das Volk. 12° (VI u. 56 S.) Freiburg 1928, Herder. M —.70

Schneller L., Tischendorf-Erinnerungen. 8° (128 S.) Leipzig 1929, Wallmann. M 2.80

Schrems K., Zweiter Katechetischer Kongreß München 1928. 8° (512 S.) Donauwörth 1928, Auer. M 10.—, geb. M 11.—

Schulte J. Chr., O. M. Cap., Priesterleben und Priesterwirken. 8° (VIII u. 296 S.) Stuttgart 1929, Schloz. S 10.80

Schumacher K., Ein Vergleich der buddhistischen Versenkung mit den jesuitischen Exerzitien (Beiträge zur Philosophie u. Psychologie 3). 8° (78 S.) Stuttgart 1928, Kohlhammer. M 3.60

Schumacher—Götzel, Mein erstes Meßbüchlein. Für das 2. u. 3. Schuljahr. 6. Aufl. 16° (31 S. und 16 Bilder). Donauwörth 1929, L. Auer. In Vierfarbendruck S —.85, in Schwarzdruck S —.50

— —, Mein Meßbüchlein. Vom 4. Schuljahr ab. 3. Aufl. 16° (55 S. und 27 Bilder). Donauwörth 1929, L. Auer. In Vierfarbendruck S 1.40, in Schwarzdruck S —.85

— —, Anschauungsbilder zum Unterricht von der heiligen Messe in Vierfarbendruck. 26.—30. Tausend. 16° (27 Bilder). Donauwörth 1929, Auer. S 1.40

Stoeckle E., CV und Leibesübungen (Flugschriften aus dem CV, Neue Folge, Heft 8). 8° (59 S.) München 1928, Geschäftsstelle der Academia, Promenadepl. 16 B. M —.75

Straßner Chr., Von Mutter und Kind. 8° (VIII u. 130 S.) Rottenburg a. N. 1929, A. Bader. M 1.80

Ströbele G., Maria tröstet die Betrübten. Marienpredigt. 8° (23 S.) Mergentheim 1929, Ohlinger. M —.60

Ullathorne, O. S. B.—**Grießenbeck**, O. S. B., Mehr Geduld. Die christliche Geduld die Zucht und Stärke der Seele. 8° (370 S.) Mergentheim 1929, Ohlinger. M 4.20, geb. M 5.50

Van Hove A., Prolegomena ad codicem iuris canonici (Commentarium Lovaniense in codicem iuris canonici. Vol. I., tom. I.). 8° (XX u. 373 S.) Mecheln 1928, Dessain. Fr 40.—

Velden, van der, J., Priester und Mission. Jahrbuch der Unio cleri pro missionibus. XII/1928. 8° (123 S.) Aachen 1928. „Unio cleri"

Viollet J., Glückliche Ehe. 8° (134 S.) Straßburg 1929, Le Roux. M 1.20

Weber J., Ratgeber für die praktische Erziehung. 8° (168 S.) Donauwörth 1929, L. Auer. S 6.—

Weingartner J., Die Apostelgeschichte. Kurze Bibelpredigten. 8° (345 S.) Innsbruck 1929, Tyrolia. S 7.—, geb. S 10.—

Wilms H., O. P., Der sel. Margareta Ebner Offenbarungen und Briefe (Dominikanisches Geistesleben 5). 8° (292 S.) Vechta i. O. 1929, Albertus Magnus-Verlag. M 3.75, geb. M 4.20

Wirges, M. S. F., Die Anfänge der Augustiner-Chorherren und die Gründung des Augustiner-Chorherrenstiftes Ravengiersburg (Hunsrück), Diözese Trier. 4° (164 S.) Betzdorf 1928, Missionshaus „Hl. Familie"

Wouters L., C. SS. R., De virtute castitatis et de vitiis oppositis. 8° (VI u. 140 S.) Brügge 1928, Beyaert. Fr 12.50

Zahn Th., Grundriß der Geschichte des Apostolischen Zeitalters. 8° (74 S.) Leipzig 1929, Deichert. M 3.30, geb. M 4.70

Zimolong B., O. F. M., Der Kreuzweg Jesu durch unsere Zeit (Neutestamentliche Predigten 16). 8° (64 S.) Paderborn 1929, Schöningh. M 1.50

Neuerscheinungen

P. Leonhard Lemmens O. F. M.

Geschichte der Franziskanermissionen

(Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, hrsg. von Joseph Schmidlin, Heft 12.) XX. u. 376 S. RM 10.—, geb. RM 12.—.

Das auf umfassenden Quellenstudien beruhende Werk faßt in neun Kapiteln die Geschichte der siebenhundertjährigen und über alle Weltteile ausgedehnten Franziskanermissionen kurz zusammen. Ausführlicher werden Heidenmissionen Asiens und Amerikas dargestellt.

Joseph Lortz

Tertullian als Apologet
BAND II

(Münsterische Beiträge zur Theologie, hrsg. von F. Diekamp u. R. Stapper, Heft 10.) XI u. 290 S. RM 10.75, gebunden RM 12.75.

Dieser zweite Band sucht die großen Aspekte herauszuarbeiten, die das Bild der Tertullianischen Apologetik und die des zweiten Jahrhunderts überhaupt inhaltlich und formal bestimmen.

Joseph Schmidlin

Das deutsche Missionswerk der Gegenwart

(Deutschtum und Ausland, hrsg. von Georg Schreiber, Heft 16.) IV u. 152 S. RM 5.—, gebunden RM. 6.—.

Dieses Buch enthält eine knappe, aber vollständige und wissenschaftliche Darstellung der deutschen Missionen in Afrika, Ozeanien, Indien, China, Japan, Philippinen und Amerika.

Heinrich Joseph Vogels

Vulgatastudien

(Neutestamentliche Abhandlungen, herausgegeben von M. Meinertz, Bd. 14, Heft 2/3.) VI u. 346 S. RM 13.35.

Die Arbeit bringt die vollständige Rekonstruktion des altlateinischen Evangelientextes, den Hieronymus vor sich hatte, als er im Jahre 383 den Vulgatatext schuf und ermöglicht erstmals ein Urteil über dessen Wert und Bedeutung.

Abt Ildefons Herwegen O. S. B.

Christliche Kunst und Mysterium

(Aschendorffs zeitgemäße Schrift., Heft 19.) 40 S. RM 1.—.

Der symbolische Charakter der Katakombenmalerei und die erhabene Größe der byzantinischen Kunst sind geboren aus dem Kultusmysterium. Die abendländische Kunst stellte das Künstlerische und das Religiös-Individuelle über die Gemeinschaftsfrömmigkeit des Kultus. Die Rückkehr zum Mysterium wird auch eine neue Ära kirchlicher Kunst herbeiführen.

P. Beda Kleinschmidt O. F. M.

Meine Wander- und Pilgerfahrten in Spanien.

XII u. 232 S. Mit einer Karte und einem Bilde des Verfassers. RM 4.50, Leinenband RM 6.—.

Es wird wohl kein Spanienbuch geben, das bei so geringem Umfange eine so große Fülle geschichtlicher und kultureller Ausführungen enthält.

Abt Raphael Molitor O. S. B.

Aus der Rechtsgeschichte benediktinischer Verbände

Band I: Verbände von Kloster zu Kloster. XL. u. 384 S. RM 17.25, Leinenband RM 19.25.

Dieses für die Rechts- und Ordensgeschichte gleich wichtige Werk enthält eine unter stärkster Benutzung vielfach unbekannter Quellen entworfene Geschichte benediktinischer Kongregationen und ihrer rechtlichen Formen.

P. August Merk S. J.

Erlösungsgeheimnis

Erwägungen aus Evangelium und Paulus. 88 S. RM 2.20.

Das Büchlein ist geschrieben für den Priester und den Gebildeten, vor allem für Apostelseelen.

Durch jede Buchhandlung

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung
Münster in Westfalen

RAPHAEL MOLITOR
O. S. B.
Abt von St. Joseph, Gerleve

Soeben erschien:

AUS DER RECHTSGESCHICHTE BENEDIKTINISCHER VERBÄNDE

Band I: VERBÄNDE VON KLOSTER ZU KLOSTER

Gr. 8°. XL u. 384 S. Geheftet Mk. 17.25, Leinenband Mk. 19.25

In diesem für die Rechts- und Ordensgeschichte gleich wichtigen Werke entwirft der Verfasser auf Grund eines reichen, vielfach bisher unbekannten Materials in großen Zügen eine Geschichte der Vereinigungen der Benediktiner unter sich, und zwar kommen in diesem ersten Bande jene Unionen in Betracht, die von Kloster zu Kloster bestanden. — Ein zweiter, demnächst erscheinender Band bringt die Unionsversuche des 14. bis 15. Jahrhunderts zur Darstellung, um dann nach einer kurzen Geschichte der römischen Ordenskollegien Gregorianum und Anselmianum die Anfänge der heute blühenden siebzehn Kongregationen im 19. Jahrhundert zu schildern.

Bezug durch jede Buchhandlung

Verlag Aschendorff :: Münster i. Westfalen

De Maumigny = Richstätter

KATHOLISCHE MYSTIK

Das außergewöhnliche Gebet. Von René de Maumigny S. J. Mit einem Lebensbild des Verfassers und einer Einführung in die Mystik von Karl Richstätter S. J. X u. 334 Seiten. Oktavformat. Broschiert Mk. 6.—; gebunden in Leinwand Mk. 7.40

Die „Katholische Mystik" will vor allem der Praxis dienen. Darum wird allen eine sichere, leichtverständliche Führung geboten, die sich schnell über das Gebiet der Mystik unterrichten wollen. Als Grundlage dient die Lehre des hl. Thomas, des hl. Johannes vom Kreuz, der hl. Theresia und des hl. Alfons von Liguori. Auch die Vertreter der heutigen verschiedenen Richtungen kommen zu Worte. Namentlich werden die bahnbrechenden Arbeiten des großen Dominikaners P. Denifle der unverdienten Vergessenheit entrissen. Mit besonderer Klarheit werden die heute so wichtigen Grundsätze behandelt, nach denen Passionsekstasen, hörbare Worte, Stigmatisation u. dgl. zu beurteilen sind. Das Werk des P. de Maumigny ist französisch in mehr als 20.000 Exemplaren sowie in zahlreichen Übersetzungen verbreitet.

Verlag Herder, Freiburg im Breisgau

Philosophie

und Grenzwissenschaften

Schriftenreihe, herausgegeben vom »Innsbrucker Institut für scholastische Philosophie«

Bisher erschienen im Verlag von Fel. Rauch, Innsbruck:

I 1 *Gatterer Alois S. J.,*
Das Problem des statist. Naturgesetzes. 1924. VIII u. 70 S., 8⁰ *M* 2.—

2 *Katzinger Franz S. J.,*
Inquisitio psychologica. 1924. VIII u. 56 S. *M* 2.—

3 *Franzelin Bernhard S. J.,*
Die neueste Lehre Geyser's über das Kausalitätsprinzip. 1924. IV u. 52 S. *M* 2.—

4 *Küenburg Max S. J.,*
Ethische Grundfragen. 1925. 112 S. *M* 3.50

5 *Inauen Andreas S. J.,*
Kantische und scholast. Einschätzung der natürl. Gotteserkenntnis. 1925. 92 S. *M* 3.—

6 *Katzinger Franz S. J.,*
Menschliches Freiheitsbewußtsein. 1926. VI u. 95 S. *M* 3.40

II 1/2 *Gatterer Alois S. J.,*
Der wissenschaftliche Okkultismus und sein Verhältnis zur Philosophie. 1927. 175 S. *M* 6.—

3 *Küenburg Max S. J.,*
Der Begriff der Pflicht in Kants vorkritischen Studien. 1927. VII u. 40 S. *M* 2.—

4/5 *Hentrich Wilhelm S. J.,*
Gregor von Valencia und der Molinismus. 1928. VIII u. 169 S. *M* 6.—

Im Druck: II 6 *Schuster Joh. B. S. J.,* **Der unbedingte Wert des Sittlichen.**

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für katholische Theologie"

Nr. 200 **1929.** Innsbruck, 15. Juni 1929

Bei der Redaktion*) sind seit 15. März 1929 eingelaufen:

van Acken B., S. J., Geistes- und Herzensschule für Ordensschwestern. 8° (323 S.) Paderborn 1929, Schöningh. M 4.80

Agnes von Jesus, O. C., Die letzten Worte einer Heiligen. Tagebuchblätter einer leiblichen Schwester der hl. Theresia v. Kinde Jesu. Mai—September 1897. 8° (234 S.) Kirnach-Villingen 1929, Verlag d. Schulbrüder. M 3.—, geb. M 3.75

Aicher G., Hebräische Wortspiele im Matthäusevangelium. 8° (58 S.) Bamberg 1929, St. Otto-Verlag

Algermissen K., Freidenkertum, Arbeiterschaft und Seelsorge. 8° (79 S.) M.-Gladbach 1929, Volksvereins-Verlag. M 1.50

Allers R., Das Werden der sittlichen Person. 8° (VIII u. 316 S.) Freiburg 1929, Herder. M 6.20, geb. M 8.—

Altaner B., Aus den Akten des Rottweiler Provinzialkapitels der Dominikaner vom Jahre 1396 (Zeitschrift für Kirchengeschichte XLVIII/IX, 1 Heft). 8° (16 S.) Gotha 1929, Klotz

— —, Glaubenszwang und Glaubensfreiheit bei Raymundus Lullus (Hist. Jahrbuch 48/4, Sonderabdruck). 8° (585—610 S.) München 1928, Weiß

Arbesmann R., Das Fasten bei den Griechen und Römern. 8° (VIII u. 132 S.) Gießen 1929, Töpelmann. M 5.—

Aufhauser J. B., Indien und Siam. Bilder von einer Missions-Studienreise. 8° (106 S. u. 53 Abbildungen). Paderborn 1929, Bonifatius Druckerei. M 4.—, geb. M 6.—

Balder M., Jubelbüchlein. Pius XI. 16° (96 S.) Dülmen 1929, Laumann. M —.50

Bartmann B., Jesus Christus unser Heiland und König. 3. u. 4. Aufl. 8° (XVI u. 668 S.) Paderborn 1929, Bonifatius-Druckerei. M 8.40, geb. M 10.40

— —, Lehrbuch der Dogmatik. 7. Aufl. II: Gnade, Kirche, Sakramente, Eschatologie. 8° (X u. 514 S.) Freiburg 1929, Herder. M 13.—, geb. M 15.—

Baumgärtler J., Die Erstkommunion der Kinder. Von der urkirchlichen Zeit bis zum Ausgang des Mittelalters. 8° (250 S.) München 1929, Kösel-Pustet. M 5.—

Baur Chr., O. S. B., Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit. I: Antiochien. 8° (XL u. 331 S.) München 1929, Hueber. M 9.50, geb. M 12.—

Berggrav E., Der Durchbruch der Religion im menschlichen Seelenleben. 8° (188 S.) Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht. M 8.—, geb. M 9.80

Bevilacqua-Windstosser, Die Blümlein des Frate Lino von Parma. 8° (95 S.) Werl i. W. 1929, Franziskus-Druckerei. M 1.70

Bierbaum O., O. F. M., Auf zur Tat! Ein Aufruf zur kath. Aktion an alle kath. Christen. 12° (24 S.) Werl i. W. 1929, Franziskus-Druckerei. M —.20

— —, Keine Angst vor Gott! Eine Trostbotschaft für die Kleinmütigen. 7. bis 12. Tsd. 8° (85 S.) Werl i. W. 1929, Franziskus-Druckerei. M —.50

Brandt v. E. L., Straße um die Kirche. Zwölf Weltstadtgespräche. 12° (76 S.) Leutesdorf a. Rh. 1929, Verlag d. Johannesbundes. M —.50

— —, Vom Umgang Jesu Christi mit dem Einzelmenschen. 12° (48 S.) Leutesdorf a. Rh. 1929, Verlag d. Johannesbundes. M 1.—

Brauner J., Archiv für elsässische Kirchen-Geschichte. 4. Jhrg. 1929. 4° (VII u. 416 S.) Freiburg, Herder. Fr 40.—

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Neuerscheinungen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

Bußigl E., Neue Vorträge für Jugendliche und Jungmänner. 8° (132 S.) Regensburg 1928, Manz. M 4.—

Cachia V. M., O. P., De natura transsubstantiationis iuxta S. Thomam et Scotum. 4° (78 S.) Rom 1929, Collegium Angelicum

Cance M. A., Le Code de Droit Canonique. 12° (VIII u. 530 S.) Paris 1929, J. Gabalda. Fr 25.—

Cappello F. M., S. J., Tractatus de Jubilaeo, quod vertente anno 1929 SS. D. N. Pius Pp. XI. extra ordinem indixit. 8° (44 S.) Rom 1929, Pont. Univ. Gregoriana. L 2.50

Cohausz O., S. J., Die Frömmigkeit Jesu Christi. 8° (320 S.) Kirnach-Villingen, Verlag d. Schulbrüder. M 4.50, geb. M 5.50

Colli-Lanzi, Theologia moralis universa iuxta codicem J. C. I—IV. 8°. III: De praeceptis. (376 S.) L 15.—. IV: De sacramentis. (626 S.) L 25.—. Turin 1928, Marietti

Cremers W., Die katholische Aktion. 8° (VIII u. 200 S.) Regensburg 1929, Manz. M 4.50

D'Alès A., De sanctissima Eucharistia (Prima lineamenta tractatus dogmatici). 8° (176 S.) Paris 1928, Beauchesne

Danzer B., O. S. B., Die Benediktinerregel in der Übersee. 4° (VIII u. 276 S., 30 Karten.) St. Ottilien (Oberbayern) 1929, Missionsverlag. M 8.—

Deubig G., Hilfsbuch zum Einheitskatechismus. I: Vom Glauben. 2. Aufl. 8° (283 S.) Limburg a. d. L. 1929, Steffen. M 4.—, geb. M 5.50

Diekamp-Strucker, Theologische Revue. Monatlich 1 Nummer. Münster i. W., Aschendorff. Halbj. M 6.—

Donat J., S. J., Summa Philosophiae Christianae. Innsbruck, Felizian Rauch.
II: Critica. Ed. 5—6. 8° (278 S.) 1928. S 5.40
IV: Cosmologia. Ed. 4—5. 8° (404 S.) 1924. S 7.50
VI: Theodicea. Ed. 5—6. 8° (273 S.) 1929. S 5.40
IX: Index generalis. 8° (68 S.) 1929. S 2.40

Dölger F. J., Antike und Christentum. Kultur- und religionsgeschichtl. Studien. Vierteljahrsschrift I/1. 8° (80 S. u. 10 Tafeln.) Münster 1929, Aschendorff. Einzelpreis M 5.—, bei Dauerbezug M 3.75

Drenkard, Die großen Gnadenstunden des katholischen Christen. 16° (88 S.) Dülmen, Laumann. M —.35

Dunin-Borkowsky St., S. J., Miniaturen erzieherischer Kunst. 8° (169 S.) Berlin 1929, Ferd. Dümmler. M 3.—, geb. M 4.50

Einkehr, Almanach auf das Jahr 1929. 8° (96 S.) Kirnach-Villingen 1929, Verlag d. Schulbrüder. M —.50

S. Elisabeth von Thüringen. Jubiläumsbüchlein 1229—1929. 16° (62 S.) Dülmen 1929, Laumann. M —.30

Etl O., Gebetserziehung und Religionsunterricht. 8° (182 S.) Graz 1929, Styria. S 6.—

Franzmathes, Der Segen von Konnersreuth. 8° (123 S. u. 4 Bilder). Kirnach-Villingen 1929, Verlag d. Schulbrüder. M 1.20

Freß J., Die heilige Theresia vom Jesuskinde. Ihr Leben von einer Karmelitin. 8° (217 S.) Kirnach-Villingen 1929, Theresienverlag. M 2.80, geb. M 3.80

Frind W. A., Der hl. Johannes v. Nepomuk. 8° (212 S.) Warnsdorf 1929, Ambr. Opitz. Kč 21.—

Fruhstorfer K., Die Paradieses-Sünde. 8° (106 S.) Linz 1929, Preßverein

Göbel-Stolz, Die Predigten des Franziskaners Berthold von Regensburg. 8° (XXIV u. 588 S.) Regensburg 1929, Manz. M 10.—, geb. M 12.—

Görres, Rheinischer Merkur I (Gesammelte Schriften VI—VIII). Lex. 4°. Köln 1929, Gilde-Verlag. M 21.—

Gougaud L., O. S. B., Modern Research. 8° (58 S.) Dublin 1929, Figgis

Guibert J., S. J., De Christi Ecclesia. 8° (350 S.) Rom 1929, Pont. Univ. Gregoriana. L 18.—

Gunkel-Zscharnack, Die Religionen in Geschichte und Gegenwart. 49./54. Liefrg. Tübingen 1929, Mohr. Subskriptionspreis M 3.60

Hammerl Fr. X., S. J., Neue Manresa oder achttägige Geistesübungen. 8° (413 S.) Graz 1929, Styria. S 7.80

Haring J., Speculum professoris theologici (Separatabdruck der Linzer theol.-prakt. Quartalschrift 1929). 8° (24 S.) Linz 1929, Preßverein

Heijmann H. Th., Untersuchungen über die Prämonstratenser-Gewohnheiten. 8° (V u. 138 S.) Tongerloo (Belgien) 1928, Verlag der Abtei. M 4.—

Hessen J., Das Kausalprinzip. 4° (291 S.) Augsburg 1928, Filser. M 16.50, geb. M 18.—

Hilpisch St., O. S. B., Geschichte des benediktinischen Mönchtums. 8° (X u. 434 S., 17 Bilder). Freiburg 1929, Herder. M 11.—, geb. M 13.50

Honecker M., Jahresbericht der Görres-Gesellschaft 1927/28. 4° (144 S.) Köln 1929, J. P. Bachem

Ignatii de L., S. J., Exercitia spiritualia. Textus hispanus et versio litteralis autographi hispani auctore A. R. P. Joanne Roothaan S. J. 24° (XX u. 356 S.) Turin 1928, Marietti. L 6.—, geb. L 8.—

d'Isne Y., Die Jungfrau Maria im Evangelium. 8° (124 S.) Straßburg 1929, Le Roux. M 1.20

Jansen B., S. J., Die Religionsphilosophie Kants. 8° (VIII u. 156 S.) Berlin 1929, Dümmler. M 6.50, geb. M 8.75

Keller Fr., Kriegsächtung und Friedensrüstung. 8° (66 S.) Freiburg 1929, Akademischer Werkverlag. M —.90

— —, Jahrbuch der Caritas-Wissenschaft 1929. 8° (188 S.) Freiburg 1929, Akademischer Werkverlag. M 3.—

Kieffer G., Rubrizistik oder Ritus des kath. Gottesdienstes. 8° (XI u. [illegible]0 S.) Paderborn 1929, Schöningh. M 8.50

Kuppe R., Pfarrer Eichhorn zur Arbeiterfrage. 8° (100 S.) Wien 1929, Typograph. Anstalt. S 2.50

Lammeyer J., Die juristischen Personen der katholischen Kirche. 8° (240 S.) Paderborn 1929, Schöningh. M 7.—, geb. M 9.—

Lang H., O. S. B., Der mystische Leib Christi. 8° (32 S. und 8 Bilder in Kupfertiefdruck.) München 1929, „Ars sacra", J. Müller. S 2.10

— —, Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Gewißheit des übernatürlichen Glaubens. 8° (212 S.) Augsburg 1929, Filser. M 9.—, geb. M 10.—

Lateran-Verträge zwischen dem Heiligen Stuhl und Italien vom 11. Februar 1929. Geleitwort von Nuntius *E. Pacelli.* 8° (78 S.) Freiburg 1928, Herder. M 3.—

Liese W., Prälat Lorenz Werthmann und die 25 ersten Jahre des Deutschen Caritasverbandes. 8° (IX u. 627 S.) Freiburg 1929, Caritasverlag. M 18.50

Loinaz R. J., S. J., Praelectiones e Theologia Naturali (Cursus Philos. Oniensis). 8° (475 S.) Turin 1929, Marietti. L 25.—

Lord D. A., S. J., Soll meine Tochter Schwester werden? 12° (32 S.) Leutesdorf a. Rh. 1929, Johannesbund. M —.40

Lortzing J., Der katholische Gottesdienst. 8° (158 S.) Paderborn 1929, Schöningh. M 4.50

Maroto Ph., C. M. F., De extraordinario iubilaeo anni 1929. 4° (87 S.) Rom 1929, „Cuore di Maria". L 10.—

Martin B., Glaube und Leben. Ein kath. Religionsbuch für achte Klassen und Fortbildungsschulen. 3. Glaube und Leben im Geiste der Kirche. 8° (62 S.) München 1929, Kösel-Pustet. M —.60

Mausbach J., Dasein und Wesen Gottes. II: Der teleologische Gottesbeweis. 8° (X u. 291 S.) Münster 1929, Aschendorff. M 4.60, geb. M 5.90

Michelitsch A., Repetitorium Metaphysicae. 8° (55 S.) Graz 1929, Styria. S 4.—

Melitor R., O. S. B., Aus der Rechtsgeschichte der benediktinischen Verbände. I: Verbände von Kloster zu Kloster. 8° (XL u. 384 S.) Münster 1929, Aschendorff. M 17.25

Mossong J. E., O. S. B., Gebet und Opfer für die Priester. 8° (120 S.) Kirnach-Villingen, Verlag der Schulbrüder. M 1.50, geb. M 2.50

Mönnichs Th., S. J., Klare Begriffe. 2. Aufl. 8° (189 S.) Berlin 1929, Dümmler. M 6.50

Mörzinger J., Feuerzeichen. Ein Brief an die Firmlinge. 50.—150. Tausend. 8° 96 S.) Wien 1929, Verlag d. Kirchenblattes. S —.20

Neher O.,-**Neher** A., „100 Jahre württembergischer Klerus und Volk", 8° (344 S.) Riedlingen 1929, Ulrich. M 10.—

Oeser A., 25 Trauungsansprachen. 8° (56 S.) Warnsdorf 1929, A. Opitz. S 1.80

Ordo divini Officii recitandi sacrique peragendi iuxta Kalendarium Ecclesiae universalis pro anno Domini 1930. 8° (118 S.) Turin 1929, Marietti. L 3.—

O'Sheridan P., La Doctrine Vauvertine sur le Communisme Ecclésiastique. 8° (67 S.) Le Puy 1929, La Haute-Loire

Pieper K., Paulus. Seine missionarische Persönlichkeit und Wirksamkeit. (Neutestamentliche Abhandlungen XII/1,2. 8° (IV u. 291 S.) Münster 1929, Aschendorff. M 9.20, geb. M 11.—

Pirotta A. M., O. P. De sensu et sensato. De memoria et reminiscentia. S. Thomae A. Commentarium in Aristotelis Libros. 8° (156 S.) Turin 1928, Marietti. L 12.—

Pistocchi M., De re beneficiali iuxta canones. Codicis J. Can. Lib. III, P. V, T. XXV. 8° (512 S.) Turin 1928, Marietti. L 15.—

Polz A., Pange Lingua! Predigten über das allerheiligste Altarssakrament. 8° (320 S.) Graz 1929. Styria. S 6.60

Pribilla M., S. J., Um kirchliche Einheit. Stockholm, Lausanne und Rom. 8° (XII u. 332 S.) Freiburg 1929, Herder. M 8.50, geb. M 10.—

Quint J., Deutsche Mystikertexte des Mittelalters. 8° (63 S.) Bonn 1929, Hanstein. M 2.80

Reitzenstein R., Die Vorgeschichte der christlichen Taufe. 8° (VII u. 400 S.) Leipzig 1929, Teubner. M 14.—, geb. M 16.—

Robertus a S. T(eresia), O. C. D., Die Nachtigall Gottes. Theresia vom Jesuskind und das Buch der Natur. 8° (88 S.) Kirnach-Villingen 1929, Theresienverlag M 1.50, geb. M 2.50

Rolland-Gosselin, Näher zu Gott! Briefe an einen Exerzitanten. 12° (71 S.) Leutesdorf a. Rh. 1919, Johannesbund. M —.75

Rosenmeyer Fr., Konvertiten-Katechismus. 8° (174 S.) Paderborn 1929, Bonifatius-Druckerei. M 3.—, geb. M 4.—

Rothe T., L'Esprit du Droit chez les Anciens. 8° (156 S.) Paris 1928, Sirey Recueil. Fr 3.—

Salzburger Hochschul-Kalender 1929—30. 12° (132 S.) Salzburg 1929, Selbstverlag der Studentenschaft

Scheuer M. R., O. S. B., Freudenflämmchen. 8° (218 S.) Kirnach-Villingen 1929, Verlag d. Schulbrüder. M 2.50, geb. M 3.—

Schilling O., Katholische Sozialethik. 8° (VIII u. 357 S.) München 1929, M. Hueber. M 6.30, geb. M 8.50

Schmidt W., S. V. D., Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische Studie. II/2: Die Religionen der Urvölker. 4° (XLIV u. 1065 S.) Münster 1929, Aschendorff. M 26.—, geb. M 28.50

Schmitt Fr. S., O. S. B., S. Anselmi Monologion (Florilegium Patristicum XX). 8° (66 S.) Bonn 1929, Hanstein. M 2.80

Schrems K., Die religiöse Volks- und Jugendunterweisung in der Diözese Regensburg vom Ausgang des 15. Jahrh.s bis gegen Ende des 18. Jahrh.s. 8° (XXIII, 297 u. 91 S.) München 1929, Druckerei der Salesianer. M 5.50

Schumacher R., Die beiden letzten Kapitel des Römerbriefes (Neutest. Abhandlungen XIV/1). 8° (XI u. 139 S.) Münster 1929, Aschendorff. M 5.70

Schuster J. B., S. J., Der unbedingte Wert des Sittlichen (Philosophie u. Grenzwissenschaften II/6). 8° (110 S.) Innsbruck 1929, Fel. Rauch. M 4.—

Seelsorger und Exerzitien. Vierteljahrsschrift. VI/1. u. 2. 1929. 4° (1–28, 29–56 S.) Werl i. W. 1929, Franziskus-Druckerei. Jahrg. M 1.50

Segarra Fr., S. J., De identitate corporis mortalis et corporis resurgentis. 8° (280 S.) Madrid 1929, Razón y Fe. Pes 8.—

Séjourné P., Le dernier Père de l'Église Saint Isidore de Séville. 8° (555 S.) Paris 1929, Beauchesne

Smith Fr., Traditional New Testament Mistanslations Corrected in the Original New Testament. 8° (128 S.) No. Yonkers, Teocalli Platonist Press

Soiron Th., O. F. M., Das Evangelium und die heiligen Stätten in Palästina. 8° (212 S. und 51 Bilder.) Paderborn 1929, Schöningh. M 5.—, geb. M 6.—

Soreth S. W., O. P., Rosenkranz und Mission. 8° (88 S. und 15 Bilder v. Führich.) Vechta i. O. 1929, Albertus Magnus-Verlag. M 2.—

Stärk Fr., Meine Wallfahrt nach Konnersreuth. 8° (95 S.) Rottenburg 1929, Adolf Bader. M 1.20, geb. M 1.40

Steinmann A., Jesus und die soziale Not der Gegenwart. 2. Aufl. 8° (158 S.) Paderborn 1929, Schöningh. M 3.30, geb. M 4.50

Thiel M., O. S. B., Die thomistische Philosophie und die Erkennbarkeit des Einzelmenschen. 8° (XIV u. 84 S.) Freiburg 1929, Herder. M 2.—

Ude J., Der ideale Staatsbürger und seine Wirtschaftsethik. 8° (212 S.) Klagenfurt 1928, Merkel. S 3.50

Vaccari A., S. J., Institutiones Bibliae scholis accommodatae. II/3: De libis Didacticis. 8° (158 S.) Rom 1929, Bibelinstitut

Via crucis Domini nostri Jesu Christi ex Scriptura, Patribus et Liturgiis contexta a Monacho O. S. B. 24° (77 S.) Turin 1928. Marietti. L 2.—

Waldschläger W., Im Reiche des Königs der Liebe. 16° (32 S.) Leutesdorf a. Rh. 1929, Verlag d. Johannesbundes. M —.30

Winter E. K., Die Sozialmetaphysik der Scholastik (Wiener Staats- und Rechtswissenschaftl. Studien XVI). 4° (176 S.) Wien 1929, Deuticke. S 15.—

Zenner-Morpurgo, Häsi und Hosi . . . 8° (76 S.) Kirnach-Villingen 1929, Verlag d. Schulbrüder. M 3.20

Zentrophilus, Zeitgemäße Erneuerung des Zentrums. 12° (90 S.) Hildesheim 1929, Fr. Borgmeyer. M 1.50

Zoepfl Fr., Mittelalterliche Caritas im Spiegel der Legende. 8° (107 S.) Freiburg i. Br. 1929, Caritasverlag. M 3.90, geb. M 4.50

Soeben erschien

JOSEPH MAUSBACH

Universitätsprofessor in Münster i. W.

DASEIN UND WESEN GOTTES

Bd. 2: DER TELEOLOGISCHE GOTTESBEWEIS

X u. 291 Seiten. Geheftet RM 4.50
gebunden RM 5.90

Durch jede Buchhandlung

Aschendorff'sche Verlagsbuchhandlung, Münster i. Westphalen

In einer Geisteslage, die täglich neue subjektive Weltanschauungen ans Licht wirft, ist es wahrlich an der Zeit, daß einer unserer angesehensten christlichen Denker vom Boden der philosophia perennis aus und in steter Rücksicht auf die heutige Wissenschaft die älteste und zugleich aktuellste Frage der Philosophie, das Dasein und Wesen Gottes, in klarer, formschöner und allen Gebildeten verständlicher Weise erörtert. — Der vorliegende Band begründet das Dasein Gottes aus den Tatsachen der Zweckmäßigkeit im Weltall, berührt sich daher am engsten mit der Naturwissenschaft. Der erste Band, der den kosmologischen Gottesbeweis behandelt, wird binnen wenigen Monaten nachfolgen. Der dritte ist dem ideologischen und ethischen Gottesbeweis gewidmet. Der vierte Band soll das Wesen Gottes gegenüber monistischen Irrtümern darlegen. Jeder Band bildet innerhalb des Gesamtwerkes ein selbständiges, in sich abgerundetes Ganzes.

Eine neue Apostelgeschichte in Betrachtungen!

Der jungen Kirche

Erdenwallen

Stolz, Wilh. Friedr., Schloßkaplan

474 Seiten 8°. Mk. 6.—, gebunden Mk. 8.—.

Der bekannte Studienrat Dr. Widmar in Gaweinstal bemerkt u. a.: „Der Verfasser, bekannt als geistlicher Schriftsteller, hat uns mit diesem hübsch ausgestatteten Buch eine Gabe geboten von bleibendem Wert. Er versteht es, uns auf Dinge und Gesichtspunkte aufmerksam zu machen, die wir für gewöhnlich wohl alle unbeachtet lassen. Das *Buch ist ein belehrendes, erbauendes und erhebendes Betrachtungsbuch für das ganze Jahr, eine Predigtquelle für den Geistlichen, eine Tafellektüre für geistliche Genossenschaften, ein Betrachtungsbuch voll herrlicher Gedanken für Priester, Ordensleute und Laien . . .*"

Verlag von Felizian Rauch in Innsbruck

Soeben erschienen! **Soeben erschienen!**

Engel

Jahr des Heiles

II. Band

Predigten für die Sonn- und Festtage des Kirchenjahres

II. Teil.

Sonntage von Pfingsten bis Advent.

1.—5. Tausend.

Holzfreies Papier, Kartoniert M. 3,50
Gebunden in Halbleinen M. 4,80

Die Parole für den ersten Band lautete: Gegen die Hochflut des modernen Heidentums; gegen die Loslösung der Massen von Religion und Kirche; gegen die Materialisierung des Zeitgeistes, die Verkümmerung des Seelenlebens.

Auf zum Aktivismus der Tat!
„Gedanken sind Kräfte."

Die Parole lautet noch mehr als im ersten Band:

Gegen alle Kompromisse mit dem mod. Heidentum, gegen die konzentrierte Verführung der Massen in unseren Tagen, gegen den Umsturz aller Werte, gegen d. Nachtgeister des Hasses u. d. Verbitterung. Für das Einströmen religiöser Kräfte in die entgottete Welt, für einen gesunden Wiederaufbau auf soliden Fundamenten statt oberflächlicher Reparaturen an der Außenseite, für die Mobilmachung und Aktivierung aller katholischen Kräfte im großen Kampfe um Sein oder Nichtsein des Christentums!
Ein reichliches Illustrationsmaterial dient der Veranschaulichung.

Vom ersten Bande wurden innerhalb 3 Wochen 3000 Exemplare verkauft!

Näher zu Gott

Erwägungen im Anschluß an das Kirchenjahr für Kanzel und Haus von Dr. theol. B. Strehler.

2. umgearbeitete Aufl. Kartoniert 3,50, Ganzleinen 4,50

Jede Zeit hungert nach Gott und dem Brote seiner Wahrheit. Und jeder Zeit soll es gebrochen und gereicht werden in der Art, wie es ihrer Not und ihren tiefsten Bedürfnissen entspricht.

Die biblische und die liturgische Predigt kennzeichnen die neuzeitlichen Lehrverkündigungen. Dazu tritt als dritte Art: Keine lang ausholenden Einleitungen, keine wortreichen Anwendungen, keine langatmigen Schachtelungen; dafür kurze, kernige, durchsichtige Darlegungen, in denen die Wahrheit wie in ihrem eigenen warmen Lichte leuchtet, in die Seelle eindringt und zum Leben drängt. Dem Besprecher scheint, daß zu dieser letzten Art die vorliegenden Erwägungen „Näher zu Gott!" gehören.
„Die tief an Gott glauben und sich an Gottes heiliges Gebot gebunden wissen und das Leben in seiner Gnade als das Köstlichste schätzen, treu von Gott aus Leben: Die werden Mittelpunkte, von denen Kraft zum Guten ausgeht; die werden tragende Säulen im geistigen Tempelbau; die werden die Welt um sich segnen und auf Gott hinweisen."
Etwas von dieser ausstrahlenden Kraft, von diesem Stützen und auf Gott-Hinweisen spürt man auch in diesen Blättern.
Sie verdienen es, viel gelesen und gewürdigt zu werden.

G. P. Aderholz' Buchhandlung, Breslau

Wissenschaftliches Arbeiten

Fonck Leopold, S. J., Professor am Bibelinstitut in Rom.

Beiträge zur Methodik des akademischen Studiums. 3. Auflage. 7./8. Tausend. 1926. XII u. 396 S. gr. 8°. Mk. 6.—, geb. Mk. 8.—.

Das „Oberrh. Pastoralblatt" schreibt: „Man erkennt, daß Fonck, der selbst seine Lebenskraft in den Dienst der Wissenschaft gestellt hat, aus der Fülle eigener, reichster Erfahrung spricht. *Wer wissenschaftlich arbeiten und nicht ins Leere laufen will, wird gut tun, von diesem bewährten Kenner der wissenschaftlichen Methode sich beraten zu lassen.*"

Freiheit der Wissenschaft

Donat, Dr. Josef, S. J.

Ein Gang durch das moderne Geistesleben. 3. Aufl. 1925. XII u. 520 S., 8° Mk. 8.—, geb. Mk. 10.—

Alte und neue Kernfragen der Erkenntnistheorie rollt dieses Werk auf: die heiß umstrittenen Begriffe von Freiheit und Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft, Forschungsfreiheit und Glaube, Lehrfreiheit, Daseinsberechtigung der Theologie im Organismus der Universität, und was alle diese Fragen im letzten Grunde an Zwiespältigkeit der ganzen Welt- u. Lebensauffassung in sich bergen. Sie werden nicht in magerer Spekulation, sondern in der frischen Sprache des Lebens erörtert; nicht obenhin und mit seichter Rhetorik, sondern bis in ihre Tiefen und mit seltener Gedankenschärfe, dazu mit reicher Kenntnis des modernen Geisteslebens und umfassender Belesenheit. Jeder Gebildete findet darin, was er an Rüstzeug braucht, um sich selbst zu klarer Einsicht durchzuringen und für den Kampf der Geister gewappnet zu sein.

(Prof. Dr. W. Grosam in der „Reichspost").

Verlag Felizian Rauch, Innsbruck